

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين

الحمد لله رب العالمين

الحمد لله رب العالمين







# اِذَا ارَادَ اللهُ عَبْدَهُ الْيَقِيْنَةَ فِي الدِّينِ

الحمد لله الذي كلفه الخفيه من كتاب جامع مدار ومقدم عليه علماء عامه بلاد اسلام مثل نجف  
ولنج وكابل وادار النهر وهندستان وعراب وروم وشام اعني الهداية كلز



مدلل بطريقه اجتهاد آيات واحاديث ازاصول واعتبارات فروع مع تدقيق مسائل فروع  
العلماء القهار جامع فروع واصول حاوي منقول ومقول لانا السيد مير علي شيرازي فاضل في الفقه والحديث

محمد اعظم  
اداره نشرات اسلام اور بازار لاهور



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلق سيدنا محمد وآله وصحبه وجميع الانبياء والمرسلين وجميع عباد الله الصالحين اجمعين اما بعد في جلد چهارم كتاب مستطاب هذا به كاتر ترجمي لعين الهداية  
حسبي الله ونعم الوكيل ونعم المولى ونعم النصير

بسم الله الرحمن الرحيم

## كتاب الشفع

ی کتاب شفعہ کے بیان میں ہے۔

الشفعة شفعة من الشفع وهو الضم۔ شفعة مشتق از شفع ہے اور وہ ضم ہے۔ یعنی لانا۔ جسے  
لاہی میں حقت کرنا غلات طاق کے۔ اور شرع میں ملک عقار کو لانا۔ سمیت بہا لانا فیہا من ضم الشفعة  
الی عقار الشفع۔ اس معنی شرعی کا نام شفعہ اس لیے رکھا گیا کہ اس میں بھی خریدی ہوئی چیز کو خلیع کے عقار  
میں لانا ہوتا ہے۔ یعنی شفع اس عقار کو جو اسکے دار کے بہلو میں یا متصل بیجا گیا بندہ لیا اپنی دار کے  
بوجہ حق شفعہ کے اپنے عقار میں ملا سکتا ہے۔ پھر شفعہ کے مراتب ہیں خلیط عین۔ پھر خلیط حق۔ پھر جوار۔ حتی کہ  
اگر جمع ہوں تو ہر ایک کو اسی ترتیب سے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ قال الشفعة واجبة للخلیط فی نفس المبیع  
تدوری نے لکھا کہ شفعہ واجب ہوتا ہے فی خلیط کے لیے جبکہ نفس مبیع میں شرکت ہے۔ مثلاً جوار  
فردخت ہوا اگر وہ دو شریکوں میں مشترک ہو اور شریک نے اگوئیر کے ہاتھ فردخت کیا تو شریک مبیع کے  
واسطے اولاً حق شفعہ واجب ہوگا۔ اگر اس نے نہ لیا تو اسکا شفعہ گیا۔ اور اس دار کے حق میں بھی بیعت رک



شریک میں مثلاً کہی یہ دار بٹوارہ کیا گیا تھا اور سب نے اپنا حصہ الگ کر لیا تھا مگر راستہ میں سب کی شرکت باقی رہی اور نفس بیع میں شرکت نہیں رہی۔ ثم للخلیۃ فی حق البیع کا شرب وال طریق۔ پھر بے خلیط کے لیے جو کوئی بیع میں شرکت کرے جیسے شرب دراستہ فن۔ یعنی خاص بہ راستہ یا شرب میں شرکت کرے پس جب خلیط نفس بیع نے حق شفعہ چھوڑا اور خلیط حق بیع موجود رہا تو اس کے واسطے حق شفعہ پہنچا پھر اگر اس نے بھی شفعہ دیدیا حالانکہ بہرہ شرکت کے حق جوار والا موجود رہی۔ ثم للجار۔ پھر جوار والے کے لیے شفعہ واجب ہوتا ہے ورنہ جوار پڑوسی اور مراد وہ پڑوسی جو ملاصق ہو یعنی ملا ہوا ہو مگر دروازہ اسی کوچہ میں ہو۔ افادہ هذا للفظ ثبوت حق الشفعۃ لكل واحد من ہولاء وافاد الترتیب۔ اس کلام نے دو فائدہ ظاہر کیے۔ اول یہ کہ ان تینوں میں سے ہر ایک کو حق شفعہ حاصل ہوتا ہے اور دوم یہ کہ ترتیب سے حاصل ہوتا ہے ورنہ اول خلیط بیع۔ پھر خلیط حق۔ پھر جوار ملاصق۔ اور اسی ترتیب سے ہر ایک کے لیے وجہ ہوتا ہے پس ثبوت کی دلیل چاہئے اور ترتیب کی دلیل چاہئے۔ اما الثبوت فلقولہ علیہ السلام الشفعۃ لشریک لم یقاسم۔ پس ثبوت شفعہ کے دلائل اول سے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ شفعہ سے شریک کے لیے ہر جس نے بٹوارہ میں کید و جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ہر شرکت میں یا دیوار میں ثابت حتیٰ کہ صحیح نہیں کہ وہ فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک پر پیش کرے پس وہ سے یا چھوڑ دے پس اسکا شریک اس کے خریدنے کا زیادہ حقدار ہو یہاں تک کہ اسکو اعلام کرے۔ رواہ مسلم۔ اور حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا شفعہ کا ہر شرکت میں جو بٹوارہ نہیں ہوئی کھن جو یا دیوار ہو کہ حق نہیں کہ اسکو فروخت کرے یہاں تک کہ اپنے شریک کو آگاہ کرے پس وہ چاہے لے یا چھوڑ دے پس جب اسکو فروخت کیا اور شریک کو آگاہ کیا تو شریک اسکا زیادہ حقدار رہی۔ رواہ مسلم۔ یعنی شریک۔ اسکو بغیر رضامندی کے شفعہ میں لے سکتا ہے۔ ولقولہ علیہ السلام جار الدار احق بالدار والارض یقطرلہ وان کان غائباً اذا کان طریقہما واحدا۔ اور دوم دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ دار کا پڑوسی دار کا زیادہ حقدار رہی اور زمین کا زیادہ حقدار رہی اسکا انتظار کیا جائیگا اگرچہ وہ غائب ہو پتے سفر میں ہو جبکہ ان دونوں کا راستہ ایک ہو۔ یہ دو حدیثیں ہیں۔ اول یہ کہ سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دار کا پڑوسی دار کا اور زمین کا زیادہ حقدار رہی۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی و احمد وابن جریر الطبری وابن ابی شیبہ اور ایک روایت میں ہے کہ دار کا پڑوسی شفعہ دار کا زیادہ حقدار رہی۔ اور ترمذی نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ ورواہ النسائی وابن حبان عن انس بن مالک عن عمر بن الخطاب عن ابن عباس عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چار۔ پنے خفقہ کا زیادہ حقدار رہی۔ رواہ النسائی وابن ماجہ والبخاری اور عیسیٰ بن یونس بن ابی اسحق نے حدیث قتادہ عن انس بن مالک کہ اور حدیث قتادہ عن الحسن بن سمرہ بن مالک کہ جمع کر دیا۔ ابن القطان نے کہا کہ عیسیٰ بن یونس ثقہ ہیں اسکی تصحیح واجب ہے اور اسی طرح اسناد کے ساتھ قاسم بن اصبح نے روایت کیا ہے۔ شریہ بن سوید الثقفی نے مرفوع روایت کی کہ دار کا پڑوسی بہ نسبت دوسرے کے اس دار کا زیادہ حقدار رہی۔ رواہ احمد۔ پس معلوم ہوا کہ خلیط پھر راستہ کا خلیط پھر پڑوسی ہے اگرچہ میرے ترتیب کی دلیل آئی ہے۔ اور حدیث دوم کو عبد اللہ بن ابی سلیمان نے عمار بن ابی الداج سے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت



صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پڑوسی اپنے پڑوسی کی شفعہ کا زیادہ مستحق ہے اس کے واسطے انتظار کیا جاوے اگرچہ غائب ہو جبکہ دو وزن کا راستہ واحد ہو۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے اور عبد الملک رادی الی حدیث کے نزدیک ثقت مامون ہے۔ مجھے نہیں معلوم کہ اس میں کسی نے کلام کیا ہو سو اسے شعبہ ۴ کے کہ شعبہ نے اسی حدیث کی وجہ سے کلام کیا ہو صاحب اللہال نے امام احمد سے نقل کیا کہ عبد الملک منہجہ حفاظ کے ہوا و مد سفیان ثوری رحمہ نے کہا کہ وہ میزان ہے۔ احمد بن عبد اللہ نے کہا کہ ثقت ہے۔ امام مسلم نے صحیح میں اس سے حدیث لی۔ ترمذی کی توثیق اور پرگزری۔ ابن جان نے اس کو ثقات میں لکھا اور کہا کہ وہ اہل کوفہ کے بہتر لوگ و حفاظ میں سے تھا۔ صاحب تنقیح نے لکھا کہ واضح ہو کہ حدیث عبد الملک بن ابی سلیمان کی حدیث صحیح ہے اور اسکے درمیان اور مشہور حدیث جابر رحمہ میں کچھ منافات نہیں ہے اور ہم کہتے ہیں کہ جب پڑوسیوں میں کثرت و حجت و راستہ وغیرہ منافات کی شرکت ہو تو پڑوسی بسبب ہمارے کہ شوق شفعہ بہ دلیل حدیث عبد الملک ہے۔ اور جب پڑوسیوں میں کسی سلف میں شرکت ہو تو شفعہ نہیں بہ دلیل حدیث مشہور جابر رحمی ہے کہ شفعہ ہر ایسی چیز میں ہے کہ بٹوارہ نہ ہو اور جب حدود واقع ہو گئے تو شفعہ نہیں ہے۔ اور کہا کہ شعبہ ۴ کا اس حدیث کی وجہ سے کلام کرنا کچھ چیز نہیں ہے اس واسطے کہ شعبہ صرف حافظ حدیث تھا اور ثقیہ جہد نہیں تھا کہ احادیث کو شفق کر سکتا اور دوسروں نے شعبہ کی تبعیت میں کلام کیا ہے حالانکہ بخاری رحمہ نے عبد الملک کی روایت سے استنباط اور امام مسلم نے اس سے حدیث روایت کی ہے۔ ولقولہ علیہ السلام الجار احق ببقیہ قیل یا رسول اللہ و ما بقیہ قال شفعۃ۔ اور سہم بہ دلیل قیل حضرت ۴ کہ پڑوسی احق ببقیہ ہے پس عرض کیا گیا کہ اس کا ثبوت کیا ہے فرمایا کہ شفعہ صرف یعنی پڑوسی اپنے جوار کی شفعہ کا مستحق مقدم ہے یہی جب تک وہ لے تو مشتری نہیں پاوے گا اور سلبہ یعنی نزدیک پڑوسی کے اور اس حدیث کو بخاری نے روایت کیا ہے۔ و یروى الجار احق بشفعۃ۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ پڑوسی اپنے شفعہ کا زیادہ مستحق ہے۔ رواہ الترمذی و اسحق و ابن ابی شیبہ و ابن جریر و ابن جان وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ شریک میں نہ ہو شفعہ اور پڑوسی سب کے واسطے شفعہ حاصل ہے یہی نہ ہب شریک و شعی و ابن سیرین و حکم و حماد و حسن و طاووس و قوسی و ابو حنیفہ و ابن ابی لیلہ و ابن شہرہ۔ اور شرح ابو حنیفہ میں ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے اسی پر فتویٰ دیا اور یہی اختیار کیا اور استدھار ابن عبد البر میں روایت ہے کہ حضرت عمر نے شریک کو شفعہ جوار کا حکم دیا و قال الشافعی رحمہ لا شفعۃ بالجواز۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ جوار کی وجہ سے شفعہ نہیں ہے۔ و فتویٰ قیل مالک و احمد و ذاعی و ابی ثور ہے اور یہ حضرت عمر و عثمان و علی رضی اللہ عنہم سے روایت کیا جاتا ہے۔ ولقولہ علیہ السلام الشفعۃ فیہا لم یقسم فاذا وقعت الحد و وصفت الطرق فلا شفعۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ ایسے عقار میں ہے کہ تقسیم نہیں کیا گیا پھر جب حدود بند ہو گئے اور راستے خیر ہو گئے تو شفعہ نہیں ہے۔ رواہ البخاری۔ اور ایک روایت میں انما الشفعۃ فیہا لم یقسم الخ یعنی شفعہ کا انحصار ایسے ہی عقار میں ہے کہ مقسوم نہ ہو۔ پس جس شفعہ صرف غیر مقسوم میں مخصوص ہوا وہ اور وغیرہ خارج ہے۔ ولان حق الشفعۃ معدول بہ عن سنن القیاس۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حق شفعہ ایسی چیز ہے جو درشتن قیاس سے معدول ہے۔ یعنی قیاس کی راہوں کو اس میں دخل نہیں ہے یعنی حق شفعہ خلاف قیاس ہے۔ لہذا فیہ سنن تکمال الال علی الغیر من غیر رضاہ۔ کیونکہ اس میں غیر کے مال پر بدون اس کی رضامندی کے ملکیت حاصل کرنا ہوتا ہے۔ و سنن کہ بالغ نے رضامندی سے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا مگر شفعی نے جبراً اس کو شفعہ



لے لیا پس یہ خلاف قیاس ہے تو جہان شرع میں وارد ہوا اسی حد تک رہ گیا۔ وقد ورد الشرع فيما لم يقسم  
 حالانکہ شرعی ورود ایسے عقار میں ہوا جو مقسوم نہیں ہوا ہے۔ فتاویٰ جوار کہ اس پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔  
 و ہذا لیس فی معاہ لان موتہ القسمہ ملزمہ فی الاصل دون الفرع۔ اور یہ یعنی جوار و شرکت منافع و  
 غیر قابل قسمت کچھ ایسی چیزیں نہیں جو عقار قابل قسمت کے معنی میں ہوں یعنی غیر مقسوم کے معنی میں یہ چیزیں نہیں  
 ہیں اس واسطے کہ بٹوارہ کی شفت و خرچہ تو اصل میں لازم ہو گا نہ فرع میں۔ فتاویٰ غیر مقسوم میں خرچہ بٹوارہ  
 ہے اور مقسوم میں نہیں ہے۔ مراد یہ کہ حق شفعہ اس واسطے کہ بٹوارہ کے خرچہ سے بچاؤ ہو اس واسطے کہ شرکت میں بٹوارہ  
 کا مطالبہ ہو گا اور اس سے بچاؤ بھی ہو سکتا ہے کہ حصہ شریک کو دے لے اور جوار میں یہ بات نہیں ہے کہ بٹوارہ  
 سابق سے موجود ہے۔ اسی طرح جو شخص کہ حقوق بیع میں مانند راستہ وغیرہ کے شریک ہو یا ایسی چیز میں شرکت  
 ہو جو بٹوارہ کے قابل نہیں مانند نذر وغیرہ کے تو اس میں بھی یہ معنی نہیں پائے جاتے ہیں جس سوائے ایسے  
 غیر مقسوم کے جو قابل قسمت ہے باقی کہیں حق شفعہ نہ ہو گا۔ م۔ ع۔ جس دلیل شافعی رحمہ ایک تو نص حدیث ہے  
 اور دوم قیاس مانع ہے۔ اور جواب یہ کہ نص کے مقابلہ میں جوار کے واسطے نص موجود ہے اور قیاس بھی شفعہ  
 کو ظاہر کرتا ہے چنانچہ فرمایا۔ قولنا مار دتیا۔ اور ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے ادھر روایت کی۔ فتاویٰ الجار  
 حق بقیہ۔ یعنی پڑوسی اپنے متصل عقار کے شفعہ کا زیادہ حقدار ہے اور اوپر حقوق ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اور اس  
 باب میں احادیث گزرین اور زیادہ صحیح ہے کہ ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری زمین ہے کہ اس میں کسی  
 کی شرکت نہیں اور نہ حصہ ہے سوائے ہمارے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہمارے شفعہ کا حق ہے  
 الحدیث رواہ النسائی وابن ماجہ۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ قولہ علیہ السلام جار الدار حق دار الجار معہ  
 میں جار خواہ شریک ہو یا بنو ستمی شفعہ ہے جیسے حدیث میں عام ہے خصوص جبکہ حدیث میں دار الجار کا حق فرمایا  
 کیونکہ اشارہ صحیح ہے کہ دار الجار بغیر شرکت کے اس کی ملک ہے تو ابن حبان رحمہ کی یہ تخصیص ساکت ہو گئی کہ جار سے  
 غلط مراد ہے کیونکہ یہ تخصیص خلاف دلائل نص ہے اور حدیث جار بر رضی اللہ عنہ جس سے امام شافعی رحمہ نے  
 استدلال کیا کہ جب حدود واقع اور راستے پھیرے جا دیں تو شفعہ نہیں۔ اس سے دو معنی ہو سکتے ہیں۔ اول  
 یہ کہ بعد بٹوارہ کے اس کو شفعہ شرکت حاصل نہیں ہے اور حدیث عبداللہ بن ابی سلیمان میں ثبوت ہے کہ جب  
 راستہ وغیرہ منافع میں شرکت باقی ہو تو اس کو جوار سے برحق حق شفعہ ہے مگر غلط سے کتر ہے۔ دوم یہ کہ راستہ  
 جب دوسرے کو چھ کی طرف ہو گیا تو حق شفعہ نہیں مثلاً ایک مکان کا دروازہ ایک کو چھ میں ہے پھر اسکے شرکا  
 نے بٹوارہ کیا تو دوسرے کی طرف رہا اور دوسرے داروں کا دروازہ نہشت کی طرف سے  
 دوسرے کو چھ میں ہو گیا تو اسے پھر گیا پس بلحاظ راستہ کے اتحاد کے پڑوسے حقدار ہے اور اسکے ہوتے ہوئے  
 دوسرے حصہ دار جنکار اسے پھر گیا ہے حق نہیں رکھتے ہیں۔ اور یہ جو امام شافعی رحمہ نے خیال فرمایا کہ قطعہ کا حق  
 اس واسطے ہوتا ہے کہ خرچہ بٹوارہ سے نجات ہو بہ علت کاملہ نہیں ہے اور فرمایا اس سے برحق حق حق کہ جب بٹوارہ  
 غیر قوم یا شریر و بدکار و موزی ہوتا ہے تو مجبوری سے گھر چھوڑ دیا پڑتا ہے اور یہ کلام کہ بعض روایات میں انما الشفعہ  
 الخ۔ یعنی شفعہ تو غیر مقسوم میں منحصر ہے الخ۔ پس اول ذیہ حصہ کی روایت غیر مثبت ہے اور بر تقدیر محبت اس سے  
 نفی نہیں ہو سکتی ہے کہ کمال لعلے انما انت منذر۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت حصہ  
 فرمایا کہ قطعہ منذر یعنی ڈر سناتے والا ہے حالانکہ آپ رسولوں کے واسطے رحمت و بشارت سناتے والے آیت



کثیرہ ہیں۔ حالانکہ اعلیٰ شفعہ اسی میں منحصر ہے کہ شفعہ کو حق شرکت عین حاصل ہو پھر اسکے بعد شریک متلفع ہو پھر  
 شریک جار ہو پس ہمارے استنباط پر جملہ احادیث اپنی صحیح و عموماً پر ہیں اور کسی میں ہننے خلاف ظاہر کے  
 معنی نہیں بدلتے اور جب اس طرح تو فیق بدون معارضہ ہو تو خواہ مخواہ معارضہ و تخصیص و تاویل کی کوئی وجہ نہیں  
 ہے۔ اور قیاس بھی ہمارے قول کو مساعد ہے۔ لان ملک متصل بلک الذیل اتصال تا بید و قرار۔ اس واسطے  
 کہ شفعہ کی ملکیت تو خریدنے والے کی ملکیت سے متصل ہے اتصال تا بید و قرار۔ یعنی ہمیشگی و برقراری کے  
 طور پر متصل ہے اور کرایہ دار یا عاریت پر رہنے والے کی طرح نہیں ہے۔ فیثبت له حق الشفعہ عند وجود المعاقبۃ  
 بالمال اعتباراً بمورد الشرع۔ تو مالی معاوضہ پائے جانے کے وقت میں اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا یعنی  
 معاوضہ دیکر اپنی ملکیت میں ملائے کا حق حاصل ہوگا بقیاس مورد شرع کے۔ یعنی شرع میں غیر مقسوم کا  
 شفعہ وارد ہوا تو اتصال ملک ہے پس اسی پر قیاس کر کے جو زمین بھی اسی طرح ملک متصل ہے تو اس کو بھی حق شفعہ  
 حاصل ہوگا۔ کچھ اسوجہ سے نہیں کہ ثوارہ کا ضرر اٹھانا نہ پڑے بلکہ۔ ہذا لان الاتصال علیٰ هذه الصفة  
 انما انتصب سبباً لرفع ضرر الجوار اذ هو مادة المضار علی ماعرف۔ یہ حکم اسوجہ سے کہ ایسی صفت  
 پر اتصال ہونا یہی مورد شرع میں جو اس کا ضرر دور کرنے کا سبب ہوگا یعنی سبب حق شفعہ ہوگا اس واسطے کہ یہی ضرر  
 کا مادہ ہے جیسا کہ برتاؤ سے معلوم ہوا۔ خلاصہ یہ کہ ہننے مورد شرع میں جبکہ عقار غیر مقسوم ہوتا ہے شفعہ کے  
 حق سے شفعہ کو ملائے کا وہ اسی وجہ سے کہ دائمی ڈانڈا ملا ہوا ہونے سے پڑوس کا ضرر شدید پھیلتا ہے پس  
 مورد شرع میں خلاف قیاس نہیں ہے اور یہی سبب ایسی صورت میں موجود ہے کہ جب جوار سے ملک متصل ہو تو جوار کو  
 ضرر پہونچ گیا پس اسکے واسطے بھی سبب مذکور موجود ہے۔ پس یہاں دو ہی صورتیں دفع ضرر کی ہیں یا تو مشتری نے جیسے  
 یہ خریدادیسے ہی جار کا مکان بھی لے لے یا یہ ہو کہ جار کو حق حاصل ہو کہ وہ خریدے ہوئے قلعہ کو لے لے لیکن مشتری  
 قواب دخل ہوا ہے اور شفعہ پہلے سے اکیل ہے۔ وقطع هذه المادة بملک الاصل اولے۔ اور یہ مادہ ضرر  
 قطع کرنا اصل لینے شفعہ کو تکلیف کا حق دینے کے ذریعہ سے اولیٰ ہے۔ یعنی مشتری و شفعہ جار و وزن میں سے  
 ایک کو شرعاً یہ حق ملنا چاہیے کہ وہ بغیر رضامندی غیر کے ملک حاصل کرے تاکہ مادہ ضرر دور ہو پھر ہننے دیکھا کہ شرع  
 نے اصل کو ترجیح دی کہ نہ وہ پہلے سے متصل عقار کا مالک موجود ہے اور مشتری ابھی دخل ہوا ہے تو اصل ہی کو یہ  
 استحقاق ہونا اولے ہے۔ لان الضرر فی حقہ بازعاجہ عن خطۃ آباءہ اقوی۔ اس واسطے کہ اصل کے حق  
 میں ضرر زیادہ قوی اسوجہ سے ہوا جاتا ہے کہ وہ اپنے باپ دادا کے خطہ سے پریشان کر کے اٹھا یا جاتا ہے۔ و  
 بر خلاف مشتری کے کہ اسکی یہاں کوئی ملک نہیں ہے پس اگر مشتری کو یہ استحقاق ہو کہ جیسے اسنے یہ مکان خریدادہ  
 اسی طرح اسکو اختیار ہو کہ خواہ مخواہ وہ جار کا مکان بھی بغیر اسکی رضامندی کے اپنی ملک میں لاوے تاکہ ضرر و فساد  
 دور ہو تو جار کے حق میں یہ ضرر مزید ہوگا کہ وہ اپنے باپ دادا کی جائے سکونت سے آوارہ کیا گیا اور یہ ظلم ہے لہذا  
 شرع نے اس سے ضرر دور کر کے یہ حکم دیا کہ اصل مختار ہے کہ چاہے بیعہ کو مشتری سے بحق شفعہ لے لے تاکہ اسکو  
 کا ضرر اٹھانے سے امن ہو۔ بالجملہ حق شفعہ میں قوی علت یہ ہے کہ اجنبی پڑوسی کی شرارت سے امن ہو اور یہی وجہ  
 ہے کہ وہ کہ جو امام شافعی نے خیال فرمائی کہ مکان کے حصہ دار کو شفعہ اسوجہ سے ملے کہ اگر شفعہ نہ تو اسکو ثوارہ کی مشقت  
 اٹھانا پڑے پس حق شفعہ دیا گیا کہ وہ اس سے جھوٹ چاوے۔ یہ علت ٹھیک نہیں ہے کہ شریک اگر خود ثوارہ  
 کا قصہ کرے تو بالاجل ثوارہ کر دیا جاتا ہے بلکہ اگر شریک نے اپنے حصہ میں سے نفع فروخت کیا اور غلطی سے شفعہ میں



یا پھر بٹوارہ جا یا تو بٹوارہ کر دیا جائیگا پس بٹوارہ کوئی جدید ضرر نہیں اور نہ دائمی ہے۔ وضرر القسمة مشروع  
 لا یصلح علیہ تحقیق ضرر غیر۔ اور بٹوارہ کا ضرر اٹھانا مشروع ہے وہ دوسرے کو ضرر ثابت کرنے کے واسطے  
 علت نہیں ہو سکتا۔ یعنی شفعہ تو مشتری وغیرہ کے بغیر رضامندی کے شفعہ کو دلا یا جاتا ہے پس اگر اسوجہ سے  
 ہوتا کہ شفعہ کو بٹوارہ کی مشقت اٹھانا ہوگی تو یہ کوئی ایسی چیز نہیں جسکی وجہ سے شفعہ کا اسقدر لحاظ ہو کہ وہ جبراً حاصل  
 کر سکتا ہے اگرچہ مشتری! بلکہ رضامند ہون اور اگرچہ اٹھانا ضرر تصور ہو کیونکہ شرع نے تو خود شرکار کی درخواست  
 پر بٹوارہ کا حکم دیا ہے اور بٹوارہ خود مشروع ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ شفعہ کی علت تو یہ ہے کہ شفعہ کی ملکیت جس  
 عقار کے ساتھ دائمی قرار کے ساتھ لی ہے تو اس سے ہونے والے داندے میں اسکو اختیار ہے کہ جب معاوضہ فروخت ہو  
 تو معاوضہ الی خود دیکر چاہے اپنی ملکیت میں لائے تاکہ ضرر جوار اس سے دور ہو پس اگر ایک ہی عقار میں جو غیر منقسم  
 ہے شریک لے فروخت کیا تو ہر جہ اولی اسکو اختیار ہے کہ خود معاوضہ دیکر لے لے اگرچہ مشتری راضی نہ ہو اور یہ اقویٰ شفعہ  
 ہے بہ نسبت اسکے کہ دوسرے کی شرکت صرف راستہ وغیرہ منافع میں ہے۔ پھر شفعہ اسکو جسکی شرکت خاص منافع راستہ  
 وغیرہ میں ہے کیونکہ اسکو ضرر جوار کے ساتھ خاص شرکت منافع میں ضرر ہے۔ پھر اگر یہ بھی نہ ہو تو جوار کا ضرر عام جو اصل  
 علت ہے وہ موجود ہے تو وہ حق شفعہ رکھتا ہے اور ترجیح اسکا ہے کہ اگر دروازہ بھرا ہو یا باوجود مسکات متصل ہونے  
 کے ایک کا دروازہ کوچہ فلان میں ہو اور دوسرے کا دروازہ کوچہ دیگر میں ہو تو ضرر جوار میں بہت کم احتمال ہے لہذا  
 اسی کو جہ دالے جارہا ہے ہو گا اور مشہور حدیث جا بر رضی اللہ عنہ میں بھی لیا انظر وافر فی من دانہ لہ قاعا لعلہ  
 یہاں تک تو بیان ہوا کہ حق شفعہ حاصل ہوا ایسے شریک کو ہوتا ہے جسکی شرکت نفس بیع میں ہے اور ایسے شریک کو جسکی شرکت  
 منافع بیع میں ہے اور ایسے جوار کو جسکی شرکت نہیں مگر جوار اور مصنف نے بیان کیا تھا کہ انہیں سے ہر ایک کو اگرچہ شفعہ کا استحقاق  
 ہوتا ہے لیکن اگر سب اقسام جمع ہوں تو اول استحقاق شریک عین کو پھر شریک منافع کو پھر جوار کو ہوتا ہے پس ترتیب کی دلیل بیان ہوتا  
 چاہیے۔ اما الترتیب فلقولہ علیہ السلام الشریک احق من الخلیط والخلیط احق من الشفع۔ یہی ترتیب تو اسکی دلیل ہے  
 حدیث ہے کہ شریک بہ نسبت خلیط کے احق ہے اور خلیط بہ نسبت شفعہ کے احق ہے۔ فالشریک فی نفس البیع۔ پس شریک سے وہ مراد  
 ہے جو عقار بیع میں شرکت رکھتا ہو۔ والخلیط فی حقوق البیع۔ اور خلیط سے وہ مقصود ہے جو بیع کے حقوق میں خلط  
 رکھتا ہو۔ مثلاً راستہ خاص حصہ آب وغیرہ میں شریک ہو۔ والشفیع ہوا الجار۔ اور شفعہ سے مقصود جوار  
 ہے۔ یعنی بڑوسی ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ سلف میں جوار پر شفعہ کا اطلاق جاری تھا۔ لیکن واضح ہو کہ شفعہ  
 ابن حجر رحمہ اللہ نے مانع شفعہ زلیعی نے کہا کہ یہ حدیث غریب ہے اور میں نے اسکو نہیں پایا۔ اور ابن الجوزی رحمہ اللہ نے کہا کہ  
 نہیں ملتی ہے اور محصل تحریجات یہ ہے کہ سعید بن منصور نے سنن میں کہا کہ حدیثنا عبد اللہ بن المبارک عن ہشام بن المغیرہ  
 الشفیع قال قال الشعی رحمہ اللہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الشفع اقل من الجار والجار اقل من الجنب  
 یعنی شعی رحمہ اللہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جوار سے شفعہ اولیٰ ہے اور جنب سے جوار اولیٰ  
 ہے۔ شفعہ میں کہا کہ ہشام بن المغیرہ کی ابن معین نے توثیق کی اور ابو حاتم نے کہا کہ اسکی حدیث میں مضائقہ نہیں  
 ہے۔ پس یہ مرسل صحیح ہے اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے لیکن شفعہ سے مراد شریک عین وشریک منافع ہوگا  
 اور اس حدیث کو عبد الرزاق نے بھی مرسل روایت کیا اور ابن ابی شیبہ نے شعی رحمہ اللہ سے روایت کی کہ شفعہ رحمہ اللہ  
 نے کہا کہ خلیط بہ نسبت شفعہ کے احق ہے اور شفعہ بہ نسبت جوار کے احق ہے اور جوار بہ نسبت غیر دن کے احق ہے  
 عبد الرزاق نے کہا کہ اخیر ہمعمر عن ابوب عن ابن سیرین عن شریح رحمہ اللہ قال الخلیط احق من الجار والجار احق من غیرہ



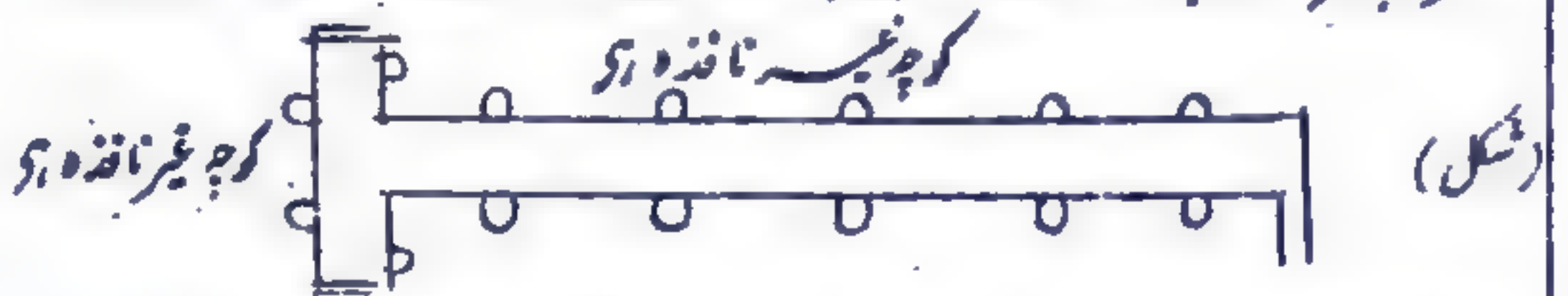
یعنی شریح رح نے فرمایا کہ غلیظ بہ نسبت جار کے اق ہو اور جار بہ نسبت انبیار کے اق ہو۔ اس قول میں غلیظ سے  
 شریک عین و شریک منافع و وزن شامل ہیں ساین ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی رحم سے روایت کی کہ شفعہ کے دو  
 شریک اق ہو یعنی سب سے مقدم مقدار شفعہ تو شریک ہو پھر اگر شریک ہو تو جار ہو اور غلیظ بہ نسبت شفعہ کے اق  
 ہو۔ اور شفعہ بہ نسبت غیرون کے اق ہو۔ ابو یوسف رحم نے اسی کے مثل قول کو شریح رحم سے روایت کیا۔ باطل  
 حدیث مرسل مع ان آثار کے دلیل منقول ہو کہ تیزن اقسام شفعہ میں باہم ترتیب ہو اور قیاس معقول بھی اسی کو  
 مقتضی ہو۔ ولان الاتصال بالشركة فی المبیع اقوی۔ اسوئے کہ مبیع میں شرکت کا اتصال سب سے  
 اقوی ہو۔ لانه فی کل جزء۔ اسوئے کہ بہ اتصال تو ہر جزو میں سارے ہر قسم۔ پس جس شفعہ کو عین مبیع  
 میں شرکت ہو وہ شفعہ میں سب سے مقدم ہو۔ ولعبدہ الاتصال فی الحقوق۔ اور اسکے بعد اس مبیع کے  
 حقوق میں اتصال و اشتراک ہونا اقوی ہو۔ لانه شرکت فی مرافق الملک۔ اسوئے کہ حقوق میں اتصال ہونا  
 اس ملک کے حصول منافع میں شرکت ہو۔ اور ملک سے بڑا فائدہ یہ کہ اسکے منافع سے راحت حاصل ہو  
 پس اول میں تو سبب شفعہ کا عین ملک میں شرکت ہو اور یہ سب سے قوی ہو۔ پھر سبب اس عین کے منافع میں  
 شرکت ہو اور یہ سبب بدرجہ دوم ہو۔ والترجیح یحقق بقوة السبب۔ اور سبب قوی ہونے کے ساتھ ترجیح  
 ثابت ہوتی ہو۔ فست شرکت عین کو شرکت منافع پر ترجیح ہوئی پس اول درجہ میں وہ شفعہ ہو جسکی شرکت  
 عین ہو اور دوم درجہ پر وہ کہ جسکی شرکت منافع میں ہو تو لا محالہ جار کے اتصال سے جو شفعہ ہو وہ سوم درجہ پر  
 باقی رہا۔ ولان ضرر القسمة وان لم یصلح علیہ صلح مرجحاً۔ اور اس قیاس سے کہ ضرر شرکت اگر چہ ملت شفعہ  
 ہونے کے لائق نہیں لیکن ترجیح دینے کی علت ہونے کے لائق ہو۔ یعنی ہنہ شریک عین و شریک منافع و  
 جار کو دیکھا تو جس صورت میں کہ دار بیعہ میں ایک شفعہ ہو جو شرکت عین کے ہو اور دوم درجہ شرکت منافع کے ہو تو  
 ہم کہتے ہیں کہ شریک عین کو ترجیح ہو یعنی پہلے وہ شفعہ میں لے سکتا ہو اسوئے کہ اگر شریک منافع کو تقدیم ہو تو شریک  
 عین کو توارہ کا نقصان اٹھانا پڑے اور یہ نقصان اگرچہ شفعہ واجب ہونے کا سبب نہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے  
 لیکن اس لائق ہر کہ اسکی وجہ سے شریک عین کو شریک منافع پر ترجیح ہو سکتی ہو۔ پھر واضح ہو کہ بیان استحقاق طلب  
 میں سبب مساوی جن ولیکن شفعہ کے بعد دیگرے بترتیب مل سکتا ہو۔ مثال یہ ہو کہ زید و بکر کے درمیان ایک دار  
 مشعور ہو اور دار میں سے ایک منزل در میان دید و خالد کے مشترک ہو جسکا دروازہ کو چہ غیر نافذہ میں ہو اور اس  
 منزل کی پشت پر ایک فحفش شیب کا مکان ہو جسکا دروازہ دوسرے کو چہ میں ہو پھر دید نے اس منزل میں سے  
 حصہ فروخت کیا تو بکر کی بہ نسبت خالد اسکا اق ہو پھر اگر اسنے شفعہ دید یا زید کو بہ نسبت شیب کے اق ہو پھر اگر اسنے  
 شفعہ دید یا زید کو شیب ستحق ہو۔ کذا قیل رفیہ و غنہ۔ م۔ اور شہ طہر کہ ان سبھون نے شفعہ کی درخواست ادل ہی سے  
 کی ہو۔ قال ولیس للشریک فی الطريق والشرب ولبجار شفعہ مع الخلیط فی الرقیۃ لما ذکرنا انہ مقدم  
 اور جو فحفش کہ راستہ خاص یا زمین کی شرب یعنی پانی میں شریک ہو اور جو فحفش جو ارکان رکھتا ہو کسی کو رقبہ کے  
 شریک کے ساتھ میں شفعہ نہیں ہو کیونکہ ہم ذکر کر چکے کہ غلیظ رقبہ مقدم ہوتا ہو۔ پس شفعہ کا اول ستحق وہ  
 ہو جسکو بھیجے کے رقبہ میں شرکت ہو۔ فان سلم فالشفعة للشریک فی الطريق۔ پھر اگر شریک رقبہ نے شفعہ دید یا  
 تو استحقاق شفعہ اس شخص کے واسطے ہوگا جو راستہ خاص میں شریک ہو۔ فست بشرطیکہ اسنے فروخت بیع کے وقت  
 شفعہ طلب کیا ہو۔ فان سلم اخذ الجار لما بینا من الترتیب۔ پھر اگر شریک راہ نے بھی شفعہ دید یا زید کو جار اسکا



شفعہ میں لے سکتا ہو کیونکہ ہنن سے قریب بیان کر دی۔ والمراد بهذا الجار الملاصق وهو الذی  
 علی ظہر الدار المشفوعة وبایہ فی سکہ آخری۔ اور اس جار سے مراد وہ جار ہے جو ملاصق ہو اور جار ملاصق وہ کہ  
 جسکا مکان اس دار شفعۃ کی پشت پر ملا ہو اور اسکا دروازہ دوسرے کو چہرین ہو۔ **ف** بشرطیکہ اسنے دار شفعۃ  
 فروخت ہونے کے وقت شفعہ طلب کیا ہو۔ پھر جو کچھ مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ان  
 مع وجود الشریک فی الرقبة لا شفعۃ لغيره سلم او استوفی لانتم محمولون یہ۔ اور نوادر میں ابو یوسف  
 سے روایت ہے کہ شریک رقبہ موجود ہونے کے باوجود دوسرے کسی کو حق شفعہ نہیں ہے خواہ وہ شفعہ دیدے  
 یا لے لے اسواسطے کہ اسکی وجہ سے دیگر لوگ محجوب ہن **ف**۔ اور جواب یہ کہ انکا استحقاق موجود ہے لیکن  
 خلیط رقبہ کو ترجیح ہونے سے پہلے مذکور اسی کو ملتی ہے بخلاف میراث سے محجوب ہونے کے کہ بیٹا موجود ہو سکے  
 ہوئے پوتا مستحق نہیں ہوتا ہے پس شاید کہ ابو یوسف رحم کی مراد یہ ہو کہ لینا کسی کو نہیں پہونچتا۔ وجہ الظاہر  
 ان السبب قد تقررنی حق الكل۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سبب شفعہ تو ان سب کے حق میں متقرر  
 ہوا **ف**۔ یعنی شریک خلیط اور شریک منافع اور شریک جوار سب کے پاس سبب شفعہ موجود ہے۔ الا ان للشریک  
 حق التقدم۔ مگر اتنی بات ہے کہ شریک رقبہ کے واسطے ایک حق تقدم ہے **ف**۔ یعنی باوجود سبب کے اسکا  
 واسطے ایک حق یہ کہ وہ ان سب سے مقدم ہو۔ فاذا سلم کان لمن یلیہ۔ پھر جب اسے شفعہ دیدے یا تو حق  
 تقدم اس شخص کو ہوگا جو اسے متقبل ہے **ف**۔ یعنی شریک منافع کیونکہ اب وہی مقدم ہے۔ بمنزلۃ دین التضمین  
 دین المرض۔ بمنزلۃ قرضہ صحت مع قرضہ مرض کے ہے **ف**۔ یعنی جس مریض پر حالت صحت کے قرضے ہوں  
 اور اسنے مرض الموت میں قرضہ یا پھر مراد ترکہ میں قرضہ صحت مقدم ہن بعد اسکے قرضہ مرض ادا کیے جا دیں۔  
 حالانکہ دونوں قرضہ اس قابل ہن کہ ادا کیے جا دیں اسی طرح استحقاق شفعہ ان سب کو حاصل ہے مگر خلیط رقبہ  
 مقدم ہے۔ والشریک فی المبیع قد یکون فی بعض منها۔ اور بیع کا شریک کبھی تو اس دار بیعہ میں سے  
 بعض میں شریک ہوتا ہے۔ کما فی منزل معین من الدار۔ جیسے دار میں سے کسی منزل معین میں **ف**  
 مثلاً ایک دار احاطہ میں چار منازل ہن اور منازل میں بیوت ہن پس اس دار کے مالک مثلاً زید کے ساتھ  
 ایک خاص منزل و دہلی میں بکر کی شرکت ہے اور باقی میں شرکت نہیں ہے۔ اوحدار معین منها۔ یا اس مکان کی  
 کسی دیوار معین میں شرکت ہوتی ہے **ف**۔ یعنی دیوار مع زمین بنیاد کے کیونکہ خالی عمارت دیوار سے شرکت نہیں  
 ہوتی ہے۔ ک۔ بالجلہ شریک کبھی کسی جزو قلیل معین میں شرکت رکھتا ہے۔ وہو مقدم علی الجار فی المنزل۔ اور یہ  
 شریک اس منزل کے جار سے مقدم ہے **ف**۔ یعنی جس منزل میں اسکو شرکت حاصل ہے تو وہ اس منزل کے  
 فروخت میں بہ نسبت جار کے حق شفعہ میں مقدم ہے۔ اور اسہن کچھ اختلاف نہیں ہے۔ ولذا علی الجار فی بقیۃ  
 الدار فی اصح الروایۃ عن ابی یوسف۔ اور اسی طرح وہ جار پر بقیہ دار میں بھی امام ابو یوسف سے  
 دور وایتون میں سے اصح روایت پر مقدم ہے **ف**۔ یعنی منزل مشترکہ میں اسکا جار پر مقدم ہونا بخلاف  
 اور ہا یکہ سوائے اس منزل کے باقی دار میں جہاں اسکی شرکت نہیں ہے تو کیا وہ جار سے برابر ہے یا مقدم ہے پس  
 اسہن ابو یوسف رحم سے دو روایتیں ہن ایک یہ کہ برابر ہے اور یہ روایت ضعیف ہے۔ اور دوم یہ کہ وہ جار پر  
 مقدم ہے اور یہی اصح روایت ہے۔ لان الاتصال اقوی والبقعة واحدة۔ کیونکہ اسکا اتصال بہ نسبت جار کے  
 زیادہ قوی ہے اور قطعہ واحد ہے **ف**۔ کیونکہ کل دار ایک قطعہ ہے اور اسی قطعہ میں اسکو ایک خاص منزل میں



شرکت ہر بخلات جار کے کہ وہ اس منزل و دار سب سے علاحدہ مگر لا محقق ہر توبقیہ دار میں شریک منزل کا انقباض  
راہ و قری ٹھہرا پس وہی مقدم ہے۔ بجز یہ معلوم ہو چکا کہ اگر شریک راہ وغیرہ ہو تو وہ بھی جار پر مقدم ہوتا ہے۔ مگر  
لا بد ان یكون الطريق او الشرب خاصا حتی تستحق الشفۃ بالشرب فیہ۔ بجز ضرور ہے کہ یہ راستہ  
یا شرب جس سے شرکت پیدا ہوئی ہے یہ راستہ خاص یا شرب خاص ہو حتی کہ اس میں شرکت سے استحقاق شفعہ ہوتے  
ورنہ عام راستہ و شرب سے خصوصیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فالطریق الخاص ان لا یكون نافذا۔ پس خاص  
راستہ وہ ہوتا ہے کہ نافذ نہ ہو۔ یعنی وہ راستہ اسی حد تک محدود ہو اور دوسری جانب کو پھوٹا ہو عام  
گزرا گاہ نہ ہو۔ والشرب الخاص ان یكون نہرا لا تجری فیہ السفن۔ اور شرب خاص وہ ہوتا ہے کہ ایسی  
نہر جو حسین کشتیان نہیں چلتی ہیں۔ بلکہ مخصوص وہ زمینوں کے پانی دینے کے واسطے ہے پس جن لوگوں کی  
اراضی اس نہر سے سیراب ہوتی ہیں وہ اس شرب میں شریک ہیں۔ وما تجری فیہ فہو عام۔ اور جس نہر میں  
کشتیان جاری ہوتی ہوں وہ نہر عام ہے۔ تو اس سے جس قوم کی اراضی کو پانی پہنچتا ہے وہ عام شرکت ہے  
وہذا عند الی حنیفۃ و محمد۔ اور یہ حکم امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہے۔ وعن ابی یوسف ان الخاص  
ان یكون نہر السفی منہ قرا حان اولیئہ۔ اور ابویوسف سے روایت ہے کہ شرب خاص یہ کہ ایسی نہر جو جس سے  
دو یا تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہو۔ وما زاد علی ذلک فہو عام۔ اور جو اس سے زیادہ ہو تو وہ شرب عام ہے  
فت۔ یعنی انتہائے درجہ میں کھیت اس سے پہنچے جاتے ہوں تو یہ شرب خاص میں شرکت ہے اور اگر چار یا  
زیادہ پہنچے جا دیں تو یہ شرب عام ہے جس سے خصوصیت شرب میں شرکت کی نہیں کہ استحقاق شفعہ ہو۔ فان  
کانت سکتہ غیر نافذۃ فی شعب نہا سکتہ غیر نافذۃ وہی مستطیلہ۔ پھر اگر ایک کوچہ غیر نافذہ ہو حسین سے  
دوسرا کوچہ غیر نافذہ پھوٹا حالانکہ وہ مستطیلہ ہے۔ یعنی دور نہیں ہے۔ جسکی شکل ذیل میں مندرج ہے۔



پس عام راستہ سے متصل تو پہلو کوچہ مستطیلہ اعلیٰ ہے اور دوسرا کوچہ جو اس سے پھوٹا ہے وہ کوچہ اسفل غیر نافذہ ہے۔  
فبیعت دار فی اسفل۔ پھر کوچہ اسفل میں ایک دار فروخت کیا گیا فت۔ تو اسکا شفعہ کیا اعلیٰ کوچہ والوں کے  
واسطے ہے یا اسفل کے لیے یا دونوں کے لیے ہے تو جواب دیا کہ۔ فلا یلہا الشفعۃ خاصۃ دون اہل العلیا۔ تو اس  
دار بیعہ کا شفعہ فقط خاصۃ اسی کوچہ اسفل والوں کے واسطے ہے اور کوچہ اعلیٰ والوں کے لیے نہیں ہے۔ فت۔ کیونکہ  
اعلیٰ والوں کا راستہ اسفل کی طرف سے نہیں ہے مگر اسفل والے اپنے کوچہ سے اعلیٰ کوچہ میں جو کہ عام راستہ پر  
جاتے ہیں۔ وان بیعت فی العلیا فلا یلہا اسفلین۔ اور اگر کوچہ اعلیٰ میں کوئی دار فروخت کیا گیا تو اسکا  
حق شفعہ دونوں کوچہ والوں کے واسطے ہوگا۔ والمعنی ما ذکرنا فی کتاب ادب القاضی۔ اور اس میں بھیجید وہ ہے  
جسے کتاب ادب القاضی میں بیان کیا ہے۔ یعنی دروازہ پھوڑنے کے مسئلہ میں کہا کہ کوچہ اعلیٰ والوں کو کوچہ  
اسفل میں راہ چلنے کا حق نہیں حاصل ہے۔ یعنی رہنے لگنا کہ اصل یہ ہے کہ دروازہ پھوڑنے کا حق اور شفعہ کا حق باہم  
متلازم ہیں پس جس شخص کو جس کوچہ میں دروازہ پھوڑنے کا حق ہے تو اسکو یہاں شفعہ بھی حاصل ہے ورنہ نہیں ہے۔  
پس جب کوچہ اعلیٰ والوں کو اس کوچہ اسفل میں دروازہ پھوڑنے کا حق اسوجہ سے نہیں کہ وہ انکا راستہ نہیں ہے۔



تو انکو بیان کی بیعہ دار میں حق شفعہ بھی نہیں آتا۔ ولو كان نهر صغير ياخذ منه نهر اصغر منه۔ اور اگر کوئی نهر صغير ہو کہ جس سے دوسری نهر اس سے بھی چھوٹی نکلی ہو۔ فست۔ اور حاصل یہ کہ ایک چھوٹی نهر جس میں کشتیاں نہیں چلتی ہیں حتیٰ کہ اس سے جن کھیتوں و اراضی کو پانی دیا جاتا ہے یہ سب اراضی اپنی شرب خاص میں شریک ہیں۔ پس اس نهر صغير سے دوسری نهر اس سے بھی چھوٹی نکالی گئی جس سے دو تین کھیتوں کو پانی دیا جاتا ہے۔ فہو غلہ قیاس الطريق فيما بينا۔ تو اسکا حکم بقیاس راستہ خاص ہے در باب مذکورہ بالا۔ فست۔ یعنی حق شفعہ اراضی میں بقیاس کو جبہ اعلیٰ و اسفل کے حکم ہے چنانچہ جن اراضی کو دوسری نهر اصغر سے پانی ملتا ہے اگر ان میں سے کوئی زمین فروخت کی گئی تو حق شفعہ صرف انہیں لوگوں کو ملے گا جو اس نهر اصغر سے پہنچتے ہیں اور نهر صغير اول کے لوگوں کا حق نہ ہوگا اور اگر نهر صغير کی اراضی میں سے کوئی زمین فروخت ہوئی تو حق شفعہ میں نهر صغير والے اور نهر اصغر والے سب شریک ہیں۔ قال ولا يكون الرجل بالجدوع على الحائط شفع شريكه۔ یعنی شفعہ نے کہا کہ دیوار پر دھیان و شہتیر ہونے سے آدمی کچھ شرکت کا شفعہ نہیں ہو جاتا۔ فست۔ بلکہ اسکو بطور احسان کے یہ اجازت ملتی ہے۔ تو اسکو شفعہ شرکت حاصل نہیں ہوتا ہے۔ ولکن شفعہ جوار۔ ولکن وہ شفعہ جوار ہوتا ہے۔ فست۔ جیسے مکان متعل ہونے سے بدون جدوع کے بھی شفعہ جوار ہوتا ہے۔ لان العلة هي الشركة في العقار۔ اسواسطے کہ شفعہ شرکت کی علت قریہ کہ عقار میں شرکت ہو۔ و بوضع الجدوع لا يصير شريكاً في الدار الا ان جاء ملازق۔ اور دھیان و دلیان رکھی ہونے سے وہ دار کا شریک نہیں ہو جاتا لیکن وہ جار ملازق ہے۔ فست۔ پس اسکو اپنے مرتبہ پر شفعہ جوار کا حق حاصل ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص اس دار میں راستہ کا شریک ہو اور دوسرے کی دھیان اسکی دیوار پر ہوں تو شریک راہ مقدم ہے کیونکہ دھیان کی وجہ سے صرف جار ملازق سے زائد نہیں ہو سکتا ہے۔ یہ اسوقت کہ دیوار میں سے کچھ اسکی ملکیت نہ ہو اور اگر کہا جاوے کہ دھیان سے دلیل ملکیت ہے تو جواب یہ کہ یہ ظاہری حالت ہے اور شفعہ کے واسطے ملکیت بحت ضرور ہے۔ قال والشريك في الخشب تكون على حائط الدار جار لما بينا۔ اور دار کی دیوار پر لکڑیاں ہوتے ہیں جو شریک ہو وہ جار ہے بدیل مذکور کا بالا۔ فست۔ کہ شرکت عقار میں لازم ہے اور لکڑیوں سے وہ شریک الدار نہ ہوگا اور یہ امام محمد نے جامع صغير میں روایت کیا اور اسکی تاویل یہ کہ اسکو دیوار پر لکڑیاں رکھنے کا حق ہے بدون ملکیت رقبہ کے۔ الکافی۔ پس شریک کا اطلاق بنظر ظاہر حق ہے ورنہ وہ حق جوار رکھتا ہے۔ قال واذا اجمع الشفعاء فالشفعة بينهم على عدد رؤسهم ولا يجتر اختلاف الاملاك۔ اور جب چند شفیع مساوی درجہ کے جمع ہوئے تو شفعہ ان سب کے درمیان موافق شمار افراد کے مستحق ہوگا اور املاک کا اختلاف معتبر نہیں ہوگا۔ فست۔ مثلاً ایک دار میں آدمیوں میں سے بڑے شریک ہے کہ ایک کا نصف ہے فرض کرو کہ اسکا نام رید ہے اور دوم بکر کا بتائی ہے اور سوم خالک کا چھٹا حصہ ہے پس کل دار کے بارہ حصہ مساوی میں سے رید کے چھ حصہ اور بکر کے چار حصے اور خالک کے دو حصہ ہیں۔ پس ان میں سے جس نے اپنا حصہ فروخت کیا تو باقی دو وزن کو شفعہ میں بلنے کے حصہ کا نصف نصف ملے گا اور ملک کی کمی بیشی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وقال الشفعي على مقادير الانصهار لان الشفعة من مرفق المالك لا يري انفسا لتكميل منفعة۔ اور شفافی رحم نے فرمایا کہ شفعہ مذکور بمقدار حصص حاصل ہوگا اسواسطے کہ شفعہ تو ملکیت کے مرفق میں سے ہے کہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شفعہ تو ملک کی منفعت پوری کرنے کے لیے ہوتا ہے۔ فست۔ پس مثال مذکورہ میں اگر رید نے اپنا حصہ یعنی چھ سہام فروخت کیے اور باقیوں نے شفعہ طلب کیا تو بکر کو اس میں سے چار سہام اور



خالہ کو دو سهام لینے کے بقدر ان کے تفاوت حصص کے۔ اور اگر کسی نے فروخت کیا تو زید کو تین سهام اور خالہ کو ایک سهم ملے گا۔  
 علیٰ ہذا القیاس کیونکہ شفعہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ ملکیت کے فوائد مکمل ہوں تو ملکیت کی مقدار سے حق شفعہ ہوگا۔ فاشیہ  
 النسخ والعلیۃ والولد والشر۔ توح حق شفعہ بھی مشابہ نفع وغلہ و فرزند و پھل کے ہو گیا۔ فاشیہ و شر کیونکہ تے  
 بدون کسی شر خاص کے ایک تے پانچ درم اور دوسرے تے دس درم ملا کر پندرہ درم کو ایک مال خریدا اور اسکو  
 اٹھارہ درم کو بیعتے تین درم نفع سے فروخت کیا تو بالاتفاق ہر ایک بقدر اس المال کے نفع ملے گا۔ اور جیسے ایک  
 کعبتہ و شر کیونکہ میں اس طرح شریک ہو کہ ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہو تو پیداوار و حاصلات بھی  
 انہیں اسی حساب سے شریک ہوگی۔ غلہ ہر وہ چیز کہ حاصل ہو جیسے کعبتہ کا غلہ یا لگان و مکان کا کرایہ و عوام کی کمائی  
 -ن۔ اور جیسے شریک باندی یا جانور سے جو بچہ پیدا ہوں وہ شر کیونکہ میں بقدر ملکیت کے شریک ہوں گے۔ اور یہی  
 درختوں کے پھلوں کا حکم ہے پس اسی طرح شفعہ بھی جب ملکیت کے مراتب میں سے ہو تو بقدر ملکیت کے حاصل ہوگا۔  
 اور ہمارے علماء رحمہم نے اس دلیل کو صحیح نہیں جانا کہ ملکیت موجب شفعہ ہے بلکہ شفعہ جو سبب میں ملکیت کے  
 اختلاف کو دخل نہ ہوگا پس تمام دلیل ساقط ہو گئی۔ ولنا انہم استلوا فی سبب الاستحقاق و ہوا الاتصال۔  
 اور ہماری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ سبب شفعہ و سبب استحقاق یعنی اتصال میں برابر ہیں۔ فاشیہ کہ ملکیت  
 متصل ہونا بیع سے یہی شفعہ کا سبب ہے خواہ ملکیت قلیل متصل ہو یا کثیر ہو تو بقدر لوگ مستحق شفعہ ہر جہ مساوی  
 ہیں یعنی خواہ سبب شرکت عین یا حق یا جوار کے جملہ ہوں سب ایک ہی جہت سے شفعہ کے مستحق ہیں تو سبب  
 استحقاق میں جب برابر ہوئے۔ فیستویون فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ میں بھی سب برابر ہوئے۔  
 فاشیہ اور جب استحقاق میں برابر ہوئے تو برابر پانچ گے اور کسی بیشی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ الا یہ کہ اسے اسے لو  
 انفرادی حد منہم استحقاق کمال الشفعہ۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر انہیں سے کوئی تنہا ہوتا تو وہ پورے شفعہ کا مستحق  
 ہوتا۔ فاشیہ مثلاً زید و بکر دونوں نے اپنے سهام فروخت کیے حتیٰ کہ نصف و تہائی کے دس سهام فروخت ہوئے  
 اور خالہ جسکے صرف دو سهام ہیں شفعہ ہوا تو وہ سب لے سکتا ہے۔ و ہذا آیت کمال السبب۔ اور یہ دلیل ہے کہ  
 سبب استحقاق اسکو پورا حاصل ہے۔ فاشیہ جیسے زید کو چھ سهام سے شفعہ کا استحقاق ہے اسی طرح خالہ کو بلکہ کل  
 دار میں سے اگر صرف بچہ سو سهام کے ایک شریک کو ایک سهم کی ملک ہو تو وہ باقی سب کو حق شفعہ لے سکتا ہے تو معلوم  
 ہوا کہ شرکت بیع میں چاہے کسی قدر قلیل ہو وہ اس سبب سے شفعہ کا کمال مستحق ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ ان شرکا و  
 میں سے ہر ایک کو پورا استحقاق حاصل ہے پس سب کے سب برابر کے مستحق ہیں۔ اگر فرق ہو تو یہ ہے کہ جبکا حصہ زیادہ  
 ہو اسکا اتصال زیادہ ہو اور جبکا حصہ کم ہو اسکا اتصال قلیل ہے۔ و کثرة الاتصال تو وزن بکثرة العسل ہے۔  
 اتصال میں کثرت ہونا آگاہ کرتا ہے کہ علت میں کثرت ہے۔ فاشیہ اور قلیل اتصال دال ہے میں علت قلیل ہے۔  
 کثرت و قلت کی وجہ سے کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی ہے۔ والترجیح یقع بقوة فی الدلیل۔ اور ترجیح تو دلیل میں قوت  
 کے ساتھ واقع ہوتی ہے۔ سلا بکثرۃ۔ علت میں کثرت کے ساتھ نہیں ہوتی۔ فاشیہ یعنی دلیل کی قوت و ضعف سے  
 ترجیح ہوتی ہے اور کثرت و قلت علت سے نہیں ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ بات خوب معلوم ہے کہ بیان مطلقا علت پر حکم ہے خواہ  
 قلیل ہو یا کثیر ہو حتیٰ کہ جبکا اتصال نہایت قلیل ہو وہ بھی مستحق شفعہ ہے تو بقدر مستحق شفعہ ہونے کے وہ دوسرے کی کثرت  
 اتصال سے غیر مستحق نہ ہوگا اور کثرت سے فائدہ نہوا حتیٰ کہ اگر رات میں روشنی کرنے پر قسم ہو تو ایک چراغ اور دس  
 چراغ سب سے برابر حانت ہوگا۔ ان چراغ کی روشنی قوی دلیل ہے اور جگنو کی روشنی مراد لینا ضعیف ہے تو معلوم ہوا



کہ کثرت وقت سے ترجیح نہیں بلکہ ترجیح بذریعہ قوت و ضعف کے واقع ہوتی ہے۔ ولا قوۃ بہنا۔ اور یہاں  
بعض قوت نہیں ہے۔ یعنی جسکا اتصال بوجہ کثرت ملک کے زیادہ ہو اسکو کچھ قوت نہیں ہے۔ لظہور الآخر  
بمقابلہ۔ کیونکہ دوسرے اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے۔ حتیٰ کہ جسکو نہایت قلیل اتصال ہے وہ بھی شریعتاً مستحق  
شفعہ ہے۔ کثرت اتصال سے جو استحقاق شفعہ ہوا وہی اس قوت سے ہوا تو قلیل بھی اسکے مقابلہ میں ظاہر ہے۔  
اگر کہا جاوے کہ غیر کی ملکیت بذریعہ شفعہ کے اپنی ملک میں لانا قبضہ اپنی ملکیت کا تھا تو ملکیت ہی کے مراتب سے  
شفعہ ٹھہرا جیسا کہ شافعی رحمہ نے کہا تو ملکیت کی تفاوت برتفاوت ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ ملک ملک غیرہ لا یجمل  
مترۃ من مترات ملک۔ یعنی بذریعہ اپنی ملکیت کے غیر کی ملک پر ملکیت حاصل کرنا اپنی ملکیت کے مترات میں سے  
ایک مترہ نہیں ٹھہرایا جائیگا۔ بلکہ ملکیت موجود ہونے کی وجہ سے یہاں پر دوس کے مفاسد کا خوف تھا  
تو ملکیت موجودہ کی وجہ سے ضرورت ہوئی کہ مفاسد سے بچاؤ ہو پس شرع نے شفعہ دیدیا۔ بخلاف المترۃ  
و استصحابہا۔ برخلاف پہلون واسکے مشابہ امور کے۔ یعنی غلہ و نفع و بچہ وغیرہ کہ یہ درحقیقت اسکی  
ملک عین کے پہل میں اور فرق بہت واضح ہے کہ آدمی کو اپنے بلع کے بھل حاصل ہونا اسکے بلع کا مترہ ہے اور  
یہ بذریعہ مکان کے دوسرا مکان بحق شفعہ لینا اسکے مکان کا مترہ نہیں ہے۔ بلکہ باعث عطا سے حق غفعہ ہی ملکیت ہے  
ہے۔ پس ہر ایک کو بنظر اسکی ملکیت کے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہوا حق شفعہ حاصل ہے اور ہر ایک کے حق میں یہ اتصال  
کمال سبب ہے کہ نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کثیر ملکیت والے نے اپنا شفعہ چھوڑ دیا تو باقی کو پوری بیع مل سکتی ہے تو  
استحقاق کل اسکو اول سے حاصل تھا اور نہ ملنا صرف دوسرے مستحقین کی مزاحمت تھی جو باقی نہیں رہی۔  
ولو اسقط بعضهم حقہ فی الباقین فی الكل علی عدہم۔ اور اگر شفعہ زمین سے بعض نے اپنا حق ساقط  
کر دیا تو حق شفعہ باقیوں کے لیے کل بیع میں انکے شمار۔ اقرار ہے ہر حق۔ مثلاً چار شفعہ ایک درجہ کے جمع تھے  
پس دو نے شفعہ چھوڑ دیا تو کل بیع میں باقی دو شفعہ کو نصف نفع کا حق حاصل ہے حالانکہ پہلے ہر ایک کو  
چارم تھا تھا تو اسکی وجہ یہ نہیں کہ اسکا حق ہی چارم تھا۔ لان الان تقاصص للمزاحمة مع کمال السبب  
فی حق کل منہم۔ اسواسطے کہ شفعہ میں سے کم پہونچنا بوجہ مزاحمت کے تھا باوجودیکہ جلد شرکا میں سے ہر ایک  
کے لیے سبب کمال تھا۔ یعنی ہر ایک کے واسطے سبب شفعہ تو کمال تھا حتیٰ کہ جو منفرد ہوتا وہ کل بیعہ کو ملے  
سکتا تھا لیکن ہر ایک کے ساتھ اُسی کے مثل دوسرا مستحق مزاحم تھا تو ہر ایک کو سہ رسد پہونچا پس کی ہوئی۔ و  
قد انقطعت۔ حالانکہ جسے پہر دیا اسکے شفعہ دینے سے اسکی مزاحمت منقطع ہو گئی۔ تو کل دار شفعہ صرف  
باقیوں میں رہا پس ہر ایک کو بہ نسبت سابق کے لائد لمبکا۔ مثلاً چار میں سے ہر ایک کا جو تھا تھا تو جب دلو نے  
شفعہ دیدیا تو باقیوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف نفع ہو گیا۔ ولو کان البعض غیبا یقتضی بہا میں المحصور علی  
عدہم لان الغائب لعلہ لا یطلب۔ اور اگر شفعہ زمین سے بعضے غائب ہوں تو عقار مشفوعہ کا حکم ان شفعہ  
میں جو حاضر ہیں انکے شمار افراد پر دیدیا جائیگا اسواسطے کہ جو شفعہ غائب ہر شاید کہ وہ شفعہ طلب کرے۔ و  
چار شفعہ شریک میں سے دو غائب ہیں یا ایک غائب ہے پس اگر وہ حاضر ہوں تو عقار سبب انہیں نصف نفع دلائی  
جاوے اور اگر دو شفعہ ہوں میں سے ایک حاضر اور دوسرا غائب ہے تو حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہوگا کیونکہ غائب  
میں دو احتمال ہیں کہ شاید وہ طلب کرے تو حاضر کہ اسکا حق پہونچ گیا اور شاید طلب کرے تو کچھ اشکال نہیں کہ اسکو  
دلا دیا جائیگا۔ وان قضی لهما فی جمیع ثم حضر آخر۔ اور اگر شفعہ حاضر کے واسطے کل عقار مشفوعہ کا حکم دیدیا گیا پھر



وہ سر شفع حاضر ہوا۔ خواہ اسکا شفع ہونے پہلے سے معلوم تھا یا اسنے حاضر ہو کر اپنا شفع ثابت کیا اور یہ کہ برکت  
 اطلاع کی اسنے طلب شفع پر گواہ کر لیے تھے۔ یعنی نہ بالنصف۔ تو اسکے واسطے نصف مشفوعہ کا حکم دیدیا جائیگا  
 نہ۔ یعنی شفع اول کے پاس سے نصف لے لے اور یہ شخص کیا جائیگا کہ اب کوئی شفع باقی نہیں ہے۔ ولو حضر  
 فیثلت مانی ید کل واحد تحقیقا للتسویۃ۔ اور اگر تیسرا شفع حاضر ہوا تو اسکے واسطے دو وزن کے مقبوضہ سے ایک تہائی  
 کا حکم دیا جائیگا تاکہ سب میں مساوات ہو جاوے نہ۔ مثلاً عقار مشفوعہ کل بارہ سهام میں سے اول دو وزن میں سے  
 ہر ایک کے پاس چھ سهام تھے تو تیسرے کے لیے ہر ایک سے تہائی لینے دو سهام کا حکم ہو گا تو تیسرے کے واسطے چار  
 سهام ہونے اور یہی قدر ہر ایک سابق کے پاس رہے و علی ذلک اگر چہ تھا حاضر ہوا تو اسکے واسطے ہر ایک کے مقبوضہ  
 سے ایک سهام کا حکم ہو گا پس ہر ایک واسطے تین تین سهام ہونگے۔ فلو سلم الحاضر بعد ما قضی لہ بالجمع لا یأخذ  
 القادوم الا النصف۔ پھر اگر حاضر کے واسطے کل عقار کا حکم ہو جانے کے بعد اسنے اپنا شفع دیدیا تو آئندہ حاضر  
 ہونے والا صرف نصف لے سکتا ہے نہ۔ مثلاً دینے اپنا دار فروخت کیا اور بکر اسکا شفع حاضر ہو اور خالد اسکا  
 شفع غائب ہو پس بکر نے طلب کیا اور قاضی نے اسکے واسطے کل عقار کا حکم شفع دیدیا پھر اسنے اپنا شفع مشتری کو سپرد  
 کر دیا پھر خالد آیا تو اسکو اس مشفوعہ میں سے صرف نصف لینے کا اختیار ہے بخلاف اسکے اگر بکر نے قبل حکم کل کے اپنے  
 شفع دیدیا تو خالد کو بعد حاضری کے کل عقار حق شفع لینے کا اختیار ہو گا بکر شفع نہیں تھا اور صرف خالد ہی شفع  
 تھا پس وہ کل بلا مزاحمت لے لے اور اگر بکر نے طلب کر کے حکم قاضی لیکر شفع سپرد کیا تو اب خالد کو نصف مل سکتا ہے  
 لان نقض القاضی بالکل للمحاضر قطع حق الغائب عن النصف۔ اسواسطے کہ حاضر کے لیے قاضی کا  
 حکم کل عقار کا دینا غائب کے حق کو نصف سے قطع کرتا ہے نہ۔ اسواسطے کہ غائب کے واسطے صرف نصف رہ گیا  
 جبکہ حاضر ہو۔ بخلاف ما قبل القضا۔ برخلاف قبل حکم قاضی کے نہ۔ اگر شفع حاضر نے اپنا شفع سپرد کیا تو  
 غائب کو حق شفع بلا مزاحمت کے کل عقار میں حاصل ہوا۔ پھر شفع کے واسطے شرائطین اور ان شرائطین سے  
 بعض ایسے ہیں کہ شفع لینے کے علت ہو جائے ہیں اور توضیح یہ ہے کہ حق شفع واجب ہوتا سبب اتصال ملک کے ہے اور  
 وہ برابر حاصل رہتا ہے اگر چہ عقار فروخت نہ کیا جاوے پھر اس حق کو لینا اسوقت ہو کہ لینے کا سبب پایا جاوے جیسے  
 اسلام لانے پر نماز حق واجب ہے لیکن اداسے نماز ظہر بعد سبب کے ہے لہذا شیخ مصنف رحم نے شروع کیا۔ قال واما  
 فحجب یعقد البیع۔ شفع واجب ہوتا ہے بعد بیع نہ۔ یعنی بعد معاوضہ و مبادلہ۔ ومعناہ بعدہ لا اناہ ہونام  
 اور اس عبارت کے معنی یہ ہیں کہ شفع واجب ہوتا ہے بعد عقد بیع کے اور یہ معنی نہیں کہ حق شفع کا سبب یہی عقد بیع ہے  
 نہ۔ یعنی بعد بیع یعنی سبب عقد بیع نہیں کیونکہ حق شفع کا سبب یہ عقد بیع نہیں ہے۔ لان سببہا الاتصال علی  
 ما بینہما۔ اسواسطے کہ شفع کا سبب تو اتصال ملک ہے چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے نہ۔ اور توضیح یہ ہے کہ حق شفع  
 واجب ہونے کا سبب کریشک اتصال ملک ہے لیکن یہ حق لینے کا سبب بیع ہے اسی واسطے عامہ روایت کتب مبسوطہ  
 وغیرہ ومعنی وغیرہ میں کہا کہ وجوب شفع کا سبب بھی بیع ہے کیا قاتی الہناجہ۔ لیکن یہ معنی حق شفع لینے کے ہے نظیر اسکی  
 وجوب ادای نماز ہے کہ سبب اسکا وقت ہے یا وجوب اداسے زکوٰۃ سبب سال گزرنے کے ہے اور وجوب نماز تو بحکم  
 اعتقاد اسلام ہے پس شیخ مصنف رحم نے ظاہر وہم کو دور کر دیا کہ حق شفع کا سبب بیع نہیں ہے بلکہ حق شفع کا لینا بعد بیع  
 ہے یعنی بیع کے سبب سے یہ حق واجب ہو جاتا ہے یا میں معنی کہ شفع چاہے اسکو لے اور مالک یا مشتری اسکو دو کہ نہیں  
 سکتا پس وہ بغیر رضامندی کے اپنی ملک میں متصل کر سکتا ہے ورنہ سبب حق شفع کا یہی اتصال تھا حالانکہ اتصال کی



وجہ سے اسکو بالفضل اپنی ملکیت میں ملانے کا حق نہیں تھا پھر بعد بیع کے یہ حق حاصل ہو گیا۔ والوجہ فیہ ان الشفعة  
انما یجب اذا رغب البائع عن ملک الدار۔ اور بعد بیع کے ایسا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شفعة جمعی واجب ہوتا ہے  
یعنی شفیع کو اپنی ملک میں ملانے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے کہ بائع لینے مالک عقار اپنی دار کی ملکیت سے بے رغبت  
ہو جاوے۔ **ف** حتی کہ دوسرے کی ملک میں جانے سے فتنہ و فساد کا خوف ہو۔ لیکن یہ کیونکر معلوم ہو کہ اب  
مالک بے رغبت ہوا ہے تو اس کے واسطے اسکا فعل دلیل ہوگا۔ **ف** رابیع یعرفہا۔ اور بیع کرنا اسکی بے رغبتی کو بتاتا ہے  
**ف** پس جمعی اسنے بیع کی تو شفیع کو شفعة حاصل ہوا۔ ولما یکتفی بثبوت البیع فی حقہ۔ اسی وجہ سے بائع  
کے حق میں بیع ثبوت ہونے پر اکتفا کیا جاتا ہے۔ **ف** اور شفعة ثبوت ہوتا ہے اگرچہ مشتری کے حق میں ثبوت نہ ہو۔ حتی  
یاخذ بالشفیع اذا اقر البائع بالبیع وان کان مشتری یکنذ بہ۔ حتی کہ جب بائع نے فروخت کرنے کا اقرار کیا تو  
شفیع اسکو شفعة میں سے لے گا اگرچہ مشتری کہے کہ بائع جھوٹا ہے۔ **ف** من نے یہ عقار اس سے نہیں خریدا۔ حاصل آنک  
حق شفعة لینے کا جب اس بنا پر ہے کہ بائع کی بے رغبتی ظاہر ہو تو یہ اسکے اقرار سے ثابت ہے پس مشتری کی تعمید کی  
ضرورت نہیں ہے۔ قال ولتقر بالاشہاد۔ قدوری نے کہا کہ گواہ کر لینے سے شفعة کا استقرار ہو جاتا ہے۔ **ف**  
یعنی خوب ہو کہ مستقر ہو جاتا ہے جبکہ گواہ کرے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعة طلب کیا۔ ولابد من  
طلب الموانیہ۔ اور طلب موانیہ ضرور **ف** یعنی فوراً خبر معلوم ہونے پر طلب کرنا بدون تاخیر کے کہ مجلس معتدل  
نہو حتی کہ اگر اس مجلس میں شفعة طلب نہ کرے تو شفعة باطل ہوگا۔ لانه حق ضعیف یطل بالاعراض۔ اس واسطے  
کہ حق شفعة ایک ضعیف حق ہے کہ وہ منہ موٹنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ **ف** یعنی جب دلیل قائم ہو کہ شفیع نے شفعة  
سے منہ موڑا تو پھر شفعة باطل ہو جاتا ہے۔ فلا بد من الاشہاد والطلب ليعلم بذلك رغبہ دون اعراضہ  
عنه۔ پس ضرور ہوا کہ گواہ کرے اور فوراً طلب کرے تاکہ ایسا کرنے سے اسکی رغبت شفعة معلوم ہو نہ اس سے  
منہ موڑنا۔ **ف** کیونکہ جب بیع معلوم ہونے پر اسکو بائع کی بے رغبتی ظاہر ہوئی تو فوراً اسنے رغبت کی یاد  
اگر خود کسی دوسرے کام میں مشغول ہوا تو اسکا منہ موڑنا ظاہر ہوگا۔ ولانه یحتاج الی اثبات طلبہ عند القاضی  
ولا یکنہ الا بالاشہاد۔ اور اسواسطے کہ شفیع کو قاضی کے حضور میں اپنا طلب شفعة ثابت کرنے کی ضرورت ہے حالانکہ  
بدون گواہ کر لینے کے اسکو یہ بات ممکن نہوگی۔ **ف** تو ضرور ہوا کہ وہ گواہ کرے۔ پھر صرت شفعة طلب کرنے یا  
گواہ کرنے سے شفیع اس عقار کا مالک نہیں ہو جاتا ہے۔ قال ویلک بالاخذ اذا سلمها مشتری او حکم بہا  
الحاکم۔ اور جب شفیع نے یہ عقار لے لیا جب کہ مشتری نے اسکو دیا ہے یا حاکم نے حکم کیا ہے تو شفیع اسکا مالک ہو جائیگا  
**ف** حاصل یہ کہ جب مشتری نے عقار مبیعہ اسکے شفیع کو سپرد کر دیا یا حاکم نے شفعة کا حکم دیدیا تو شفیع اسکو لیکر  
مالک ہو جائیگا۔ اور بدون اسکے مالک نہیں ہوگا۔ لان المالك للمشتري قد تم فلا یقتل الی الشفیع الا بالترخیص  
او قضاء القاضی۔ اسواسطے کہ مشتری کی ملکیت تو پوری ہو چکی پس وہ شفیع کی جانب نہیں منتقل ہوگی مگر یہی  
رضامندی سے یا حکم قاضی سے۔ **ف** پس جب مشتری نے اپنی رضامندی سے عقار دیدیا تو شفیع کی ملک ہو گیا  
یا قاضی نے حکم دیدیا تو شفیع کی ملکیت میں منتقل ہوا۔ کما فی الرجوع فی الہیۃ۔ جیسے مہر سے رجوع کرنے میں حکم ہی  
**ف** کہ لیکن جب مہر بولنے سے رضامندی سے واپس کو پھر دیا تو واپس کی ملک ہوئی یا قاضی نے رجوع کا  
حکم دیا تو واپس کی ملکیت قائم ہوئی۔ وتظهر فائدة هذا فيما اذا مات الشفیع بعد الطلبین او باع دارہ  
استثنی ہما الشفعة او بیعت دارہ بمنزب الدار المشفوعة قبل او تسلیم المناصم لا تورث عنه فی العصورۃ



الا و لے و تبطل شفعۃ فی الثانیۃ ولا یستحقان فی الثالثۃ لا لقدام الملک لہ۔ اور بیان ملکیت شفعہ کا  
 حامدہ ایسی صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ شفعہ بعد طلب مواقبہ و طلب اشہاد کے مرگیا۔ یا اسنے اپنا وہ مکان جسکے  
 ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کر دیا۔ یا دار شفعہ کے پہلو میں کوئی دار فروخت کیا گیا اور یہ سب اسوقت ہوا  
 کہ ابھی حاکم نے شفعہ کا حکم نہیں دیا ہے یا خام مشتری نے شفعہ کو دار شفعہ سپرد نہیں کیا ہے تو اول صورت میں شفعہ  
 کی میراث یہ حق ہوگا اور دوسری صورت میں اسکا شفعہ باطل ہو جائیگا اور تیسری صورت میں وہ مبیعہ کا مستحق  
 شفعہ ہوگا کیونکہ اسکی ملکیت نہ دار ہوتی۔ تو طبع یہ ہے کہ جب یہ معلوم ہوا کہ شفعہ کو طلب مواقبہ و طلب اشہاد  
 سے لینے کا حق حاصل ہوتا ہے لیکن شفعہ کی ملکیت جمعی ملتی ہے کہ مشتری دہ سے یا حاکم شفعہ کا حکم دہ سے پس اگر مشتری  
 کے دینے یا حاکم کے حکم سے پہلے شفعہ مرگیا حالانکہ وہ طلب مواقبہ و اشہاد کر چکا ہے تو یہ حق اسکے وارثوں کو میراث نہیں  
 پہونچے گا بلکہ اسکے وارثوں کو چاہیے کہ خود شفعہ طلب کویں اور فوراً طلب مواقبہ و طلب اشہاد کو قائم کریں کیونکہ اگر  
 صورت کو ابھی دار شفعہ میں ملکیت حاصل نہیں ہوئی تھی۔ اور اگر شفعہ مرا نہیں بلکہ جس دار کے ذریعہ سے اسکو  
 شفعہ کا حق معاوہ اسنے فروخت کر دیا تو اب اسکو دار شفعہ نہیں مل سکتا کیونکہ ابھی دار شفعہ اسکی ملکیت میں نہیں  
 آیا کہ اسنے سبب شفعہ خود مٹا دیا۔ ان اگر مشتری سے لینے یا حاکم کے بعد فروخت کرتا تو اسکے پاس دار شفعہ  
 باقی رہتا۔ اور اسی طرح اگر دار شفعہ کے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا تو شفعہ مذکور کو یہ دار حق شفعہ لینے کا  
 ابھی اختیار نہیں ہے کیونکہ جب دار شفعہ اسکو ملجاوے تو اپنی ملک کے ذریعہ سے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لیتا  
 حالانکہ ابھی اسکو ملکیت حاصل نہیں ہوئی ہے۔ اسکو شفعہ میں نہیں لے سکتا۔ ثم قولہ تجب البیع بیان  
 انہ لا تجب الا عند معاوضۃ المال بالمال علی ما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ پھر شیخ صنف رحمہ  
 جو کہا کہ شفعہ بقرہ بیع واجب ہوتا ہے۔ یہ بیان ہے کہ شفعہ کا وجوب نہیں ہوتا مگر جبکہ مال کا معاوضہ مال سے ہو جائے  
 ہم اسکو ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ واطہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب

### باب طلب الشفعۃ و الخصومتہ فیہا

یہ باب شفعہ طلب کرنے اور اس میں خصومت کے بیان میں ہے۔

قال و اذا علم الشفعۃ بالبیع اشتہد فی مجلس ذلک علی المطالبۃ۔ قدوری نے فرمایا کہ جب شفعہ کو بیع  
 کا علم ہو لینے فلان عقار فروخت کیا گیا ہے تو وہ اپنی اسی مجلس میں جس میں آگاہ ہوا ہے مطالبہ شفعہ پر گواہ کرے۔  
 اعلم ان الطلب علی ثلثۃ اوجہ طلب المواثبۃ و ہوان لطلبہا کما علم۔ واضح ہو کہ طلب شفعہ کے تین طریقہ ہیں  
 اول طلب المواثبۃ اور وہ اس طرح کہ جیسے ہی اسکو بیع پر آگاہی ہو وہ شفعہ طلب کرے۔ ثانی یعنی کہ اگر  
 اپنا شفعہ طلب کیا۔ حتی لو بیع الشفعۃ بالبیع ولم یطلب شفعۃ لطلبت الشفعۃ لما ذکرنا۔ حتی کہ اگر شفعہ کو  
 بیع کا علم ہوا اور اسنے شفعہ طلب کیا تو شفعہ باطل ہو گیا بدلیل اسکے جوہنے بیان کی۔ ثانی کہ حق شفعہ  
 ایک حق ضعیف ہے کہ اعراض سے باطل ہو جاتا ہے پس جب مجلس میں وہ دوسرے کام میں مشغول ہو جائے گا  
 اسنے اعراض کیا۔ ولقول علیہ السلام الشفعۃ لمن ذابہا۔ اور بدلیل قول حضرت صلعم کے شفعہ اس شخص  
 کے لیے جس نے اسکے طلب میں موافقت کی۔ یہ حدیث نہیں ہے بلکہ عبد الرزاق نے اسکو سرخ رحمہ کا قول روایت  
 کیا ہے جسکی سند صحیحہ اور مترجم کتاب ہے کہ شفعہ حق نفقات کی مانند ہے جو عین من سے قاضی بن جکانوسی اپنے داماد کے صاحب رضی اللہ



عنہم سے مزاج ہوا اور ایسے معاملہ میں اس پر عمل واجب ہوگا۔ ولو اخبر بکتاب۔ اور اگر اسکو بذریعہ خط کے لکھا ہی  
 دی گئی فت۔ یعنی کسی نے اسکو خط لکھا جس میں دیگر معنایں کے ساتھ میں شفعہ و فروخت عقار شفعہ کا ذکر ہو۔ و  
 الشفعۃ فی اولہ اونی وسطہ۔ اور ذکر شفعہ اس خط کی ابتداء میں یا درمیان میں ہو فت۔ اور وہ شفعہ کا  
 مضمون پرہ گیا مگر طلب کیا۔ فقرا الکتاب الی آخرہ۔ پس خط کو آخر تک پڑھ گیا فت۔ تو اب شفعہ طلب  
 نہیں کر سکتا۔ لطلبت شفعۃ۔ اسکا حق شفعہ باطل ہو گیا فت۔ بلکہ اس پر واجب تھا کہ جہاں شفعہ کا ذکر پہنچتا  
 اسی وقت طلب کرتا بعد اسکے دوسرے مضمون پڑھتا۔ و علی ہذا عامۃ المثلخ و ہو روایت عن محمد رحمہ اور  
 اسی قول پر عامہ مثلاًخ ہیں اور یہ امام محمد رحمہ سے ایک روایت ہے فت۔ یہی امام محمد رحمہ سے ایک یہ روایت ہے  
 کہ طلب شفعہ علی الفور واجب ہے جیسے مثلاًخ نے یا اور یہ روایت مشہورہ صحیحہ ہے اور یہی شافعی کے اقوال میں  
 صحیح ہے اور یہی امام احمد رحمہ سے مخصوص روایت ہے بیع المیث۔ و عنہ ان لم یجلس العلم۔ اور امام محمد رحمہ سے دوسری  
 یہ کہ شفعہ کرنا گاہی کی مجلس تک اختیار ہے سوال الروایات فی النوادر۔ اور امام محمد رحمہ سے یہ دو وزن روایتیں  
 نوادر میں مروی ہیں فت۔ پس اول روایت کو عامہ مثلاًخ نے لیا کہ علی الفور طلب واجب ہے۔ اور دوسری  
 روایت پر مجلس علم تک تاخیر جائز ہے۔ وباللثانیہ اخذ الکریخے۔ اور دوسری روایت کو کرفی رحمہ نے اختیار کیا۔  
 فت۔ یعنی شیخ ابو الحسن ساکن کرخ بغداد رئیس فقہاء الحنفیہ نے لیا۔ لانه لما ثبت له خيار الملك لا بد له  
 من زمان التال كما في الخبر۔ اسواسطے کہ جب شفعہ کو اختیار دیا گیا کہ چاہے اپنے ملک میں لینا اختیار کرے  
 تو ضرور ہو کہ غور کرنے کا زمانہ دیا جاوے جیسے خبرہ عورت میں ہوتا ہے فت۔ یعنی شوہر نے اسکو اختیار دیا کہ چاہے  
 شوہر کو اختیار کرے یعنی ساتھ رہنا پسند کرے اور چاہے اپنے نفس کو اختیار کرے یعنی طلاق دیدے تو اس عورت  
 کو مجلس تک اختیار ہوتا ہے اگر صبح سے شام بلکہ رات ہو جاوے حتیٰ کہ اگر اسنے اپنے والدین وغیرہ کو مشورہ کے  
 واسطے بلایا گو ابون کو طلب کیا تو اس سے تبدیل مجلس نہیں ہوتا اور اسکو خیار رہتا ہے اسی طرح شفعہ کو اختیار ہے کہ  
 غور و تامل کرے کہ لینا بہتر ہے یا نہیں تو اسقدر فرصت دیا جاوے اور کرفی رحمہ نے مختصر میں روایات اصل و نوادر بیان  
 کئے کہ کہا کہ میرے نزدیک ان روایات میں اختلاف لفظی و معنوی نہیں کیونکہ ان جملة عبارات سے مقصود یہ کہ  
 اگر شفعہ طلب کرے تو طلب کرنا اسقدر تاخیر کے ساتھ نہ ہو جو دلالت کرے کہ اسنے مطالبہ ترک کیا اور شفعہ سے عرض  
 کیا لینے ایسی حالت نہ ہو جاوے کہ گمان ہو کہ اگر شفعہ طلب کرتا ہوتا تو طلب کرتا بلکہ اسنے اعراض کیا مع۔ لیکن محیط  
 سے معلوم ہوا کہ تصحیح و فتوے روایت اول پر ہے کہ فی الفور طلب کرے اور شاید بعید یہ ہو کہ بعد طلب کے اگر وہ  
 نا موافق ہو تو شفعہ سپرد کر سکتا ہو کیونکہ خالی اسکی طلب سے مشتری کی ملک نہیں ٹوٹی ہے بخلاف خبرہ عورت کے کہ  
 اس میں مدارک ممکن نہیں ہے۔ م۔ ولو قال بعد ما بلغه البيع الحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله۔ اور اگر  
 شفعہ کو جمع عقار کی خبر پہنچے اسکے بعد اسنے کہا کہ الحمد لله ولا حول ولا قوة الا بالله فت۔ میں نے اپنا شفعہ  
 طلب کیا۔ او قال سبحان الله۔ یا کہا کہ سبحان الله فت۔ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ ایسی طبعی شفعہ  
 تو اسکا شفعہ باطل نہوگا۔ لان الاول حملاً علی التلاص من جوارہ۔ اسواسطے کہ کرا اول و بائع کے جوارے  
 خلاص پر محمد ہے فت۔ یعنی بائع کی برائی سے جوارے کے پڑوس سے جو بختی تھی چھوٹ جانے پر اسنے الله تعالیٰ  
 کی حمد کی۔ والثانی تعجب منه لقصد اضارہ۔ اور کرا دوم اسکی طرف سے تعجب ہے کہ بائع مذکور نے شفعہ کے  
 ضرر پہنچانے کا قصد کیا فت۔ چنانچہ شفعہ کو چھوڑ کر اسنے دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا حالانکہ شفعہ



شفیع کا حق رکھا جس سے وہ شفعہ میں جبراً لے سکتا ہو۔ والثالث لاقتراح کلامہ۔ اور کہ سوم اپنے کلام کو شروع کرنے کے واسطے افتتاح ہو۔ جسے بعض لوگوں کی عادت ہے۔ فریقہ سبست صورتوں میں یہ کلمات اسکی مراد سے موقوف ہیں۔ فلا یدل شیئ منہ علی الاعراض۔ تو کوئی کلمہ ایسا نہیں کہ اسکے کچھ موڑنے اور شفعہ چھوڑنے پر دلالت کرتا ہو۔ پس وہ اپنی شفعہ پر باقی رہیگا۔ وکذا اذا قال من ابتاعها۔ اور اسی طرح اگر شفعہ نے بعد خبر کے پوچھا کہ کس شخص نے اس غنار کو خریدا۔ یہ یکم بیعت۔ اور یہ عقارت کتنے عین کو فروخت کیا گیا۔ پس وہی اعراض نہیں وشفعہ باطل ہوگا۔ لانه یرغب فیہا ثمن دون ثمن ویرغب عن مجاورۃ بعض دون بعض۔ اسواسطے کہ شفعہ کو اس عقار کے لئے میں بعض مقدار میں پر رغبت ہو سکتی ہو اور بعض پر نہیں ہو سکتی ہو۔ بعضے شفعہ کے پڑوس سے نفرت ہو سکتی ہو اور بعض سے نہیں ہو سکتی ہو۔ پس یہ ترک شفعہ پر دلیل نہیں ہے۔ والمراد بقولہ فی الکتاب اشہد فی مجلسہ ذلک علی المملکۃ۔ اور یہ کہ کتاب مختصر میں فرمایا کہ شفعہ اپنی مجلس علم میں مطالبہ پر گواہ کرے اس سے مراد۔ طلب المواشہ۔ یہ کہ فوراً شفعہ طلب کرے۔ پس دون اعراض کے۔ اور یہ گواہ گواہ کر لینا تو نفس شفعہ کے احکام میں سے نہیں ہے۔ والا شہاد فیہ لیس بلازم۔ اور طلب مواشہ پر گواہ کر لینا کچھ لازمی امر نہیں ہے۔ انما ہولتفی التجا حد۔ بلکہ گواہ کر لینا تو صرف اس غرض سے ہے کہ ختم کا انکار دور ہو۔ پس۔ یعنی طلب شفعہ بغیر کچھ اسواسطے نہیں کہ حق ثابت کرے بلکہ اسواسطے یہ طلب شرط ہے کہ اس سے معذور ہو جاوے کہ اسنے شفعہ سے اعراض نہیں کیا اور اس میں گواہ کر لینا بذات خود شرط نہیں ہے بلکہ اگر ختم نے کہا کہ تو نے جہاں تو شفعہ سے اعراض کیا تھا تو اس جہاں سے تو دور کرنے کے واسطے گواہوں سے اپنا طلب بغیر ثابت کرے۔ تا کہ ختم کا جھگڑا دور ہو۔ ع۔ م۔ اور یہ غور سے دیکھنا چاہیے کہ مصنف رحمہ نے یوں نہیں کہا کہ جب خبر ہو پچھے فوراً جب مواشہ پر گواہ کرے بلکہ کہ آگاہی کی مجلس میں طلب کرے۔ والیقید بالمجلس اشارۃ الی ما اختارہ الکریخ۔ اور مجلس کی قید لگانے میں اس روایت کی طرف اشارہ ہے جسکو کرفی رحمہ نے اختیار کیا۔ پس۔ کہ شفعہ کو فوراً طلب کی تنگی نہیں بلکہ مجلس تک غور کا اختیار ہے۔ اور یہ عامہ مسلخ کے خلاف ہے۔ پس بقول عامہ مسلخ لازم ہے کہ بھی اسکو پچھنے خبر ہو پچھے فوراً طلب مواشہ کرے۔ بیان ان الفاظ کا جسے طلب شفعہ صحیح ہے۔ وبعیہ الطلب بکل لفظ یفہم منہ طلب الشفعۃ۔ اور طلب ہر یہ لفظ سے صحیح ہے جس سے شفعہ طلب کرنا سمجھا جاوے کہ لوقال طلب الشفعۃ۔ جیسے شفعہ نے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ طلب کیا۔ او اطلبہا۔ یا میں اپنا شفعہ طلب کرتا ہوں۔ او انا طالبہا یا میں اپنی شفعہ کا طالب ہوں۔ پس۔ یعنی عین میں ان الفاظ سے ذکر یا ضی یا مستقبل نہیں سمجھا جاتا بلکہ فی الحال طلب مراد ہوتی ہے۔ لہذا اگر کہا کہ میں نے شفعہ یا تو صحیح قول میں یہ طلب شفعہ ہے۔ مع۔ لان الاعتبار للمعنی۔ پس کہ معنی کا اعتبار ہے۔ پس۔ اگر صغیرہ کو سوا سے باپ دادا کے کسی دل نے بیاہ لیا اور وہ جوفت بالذہن ہوئی تو اسکو فوراً نکاح توڑنے کا اختیار ہوا پھر اگر اسی وقت اسکو شفعہ کی خبر ہو پچھی تو اسکو چاہیے کہ یوں کہے کہ میں نے اپنے دو وزن حق طلب کیے کہ خیار سے نکاح توڑا اور شفعہ طلب کیا۔ ورنہ ایک کو مقدم کرنے میں دوسرا باطل ہوگا۔ الفاضل خان وغیرہ۔ لیکن باختیار کرفی و قدوری چاہیے کہ باطل نہ ہو۔ رہا یہ بیان کہ وہ کن خبر ہے جس سے شفعہ طلب کرنا واجب ہوتا ہے تو شیخ قدوری نے کتاب میں اشارہ کیا کہ مجلس علم ہے یا جب اسکو بیع کا علم ہو اور علم ہر ایسی خبر میں ہے جسکو شرع نے مفید حکم رکھا ہو لہذا شیخ مصنف رحمہ نے کہا۔ واذ بلغ الشفعۃ مع الدار فوجب علیہ الشہاد حتی یخبرہ رجلاً اور رجل وامرأتان۔ اور جب شفعہ کو دار شفعہ فروخت ہونے کی خبر ہو پچھی تو اس پر طلب کے گواہ کرنا واجب نہیں بیان تک کہ اسکو دور ہوں۔



نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے خبر دی فت خواہ عادل ہوں یا نہ ہوں۔ اور واحد عدل عند ابی حنیفہ ج۔ یا بقرہ ابو حنیفہ  
اسکو ایک عادل نے خبر دی۔ وقال یحب علیہ ان یشہدا ذا اخیرہ واحد حر کان او عبدا۔ اور صاحبین نے کہا کہ شفعہ پر گواہ  
کر لینا واجب ہو جاتا ہے جبکہ اسکو ایک شخص نے بیچ کی خبر دی ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ یعنی ملوکہ ہو۔ بلوغ و ذکر ہونا بھی  
شرائط ہیں۔ صلبا کان او امرأة۔ خواہ طفل ہو یا عورت ہو۔ اذاکان الخبر حقا۔ بشرطیکہ یہ خبر کے گمان میں حق ہو۔ اور  
شافعی رحمہ سے واحد سے ایک روایت موافق ابو حنیفہ رحمہ ہے اور دوسری روایت موافق صاحبین رحمہ یعنی رح نے لکھا کہ علی ہذا  
مصنف رحمہ نے جو لفظ علم لکھا ہے تو علم کی تفسیر اس مقام پر یہ ہے جو مذکور ہوئی۔ پھر واضح ہو کہ یہ اختلاف بقیاس مسئلہ اول الوکیل  
ہے۔ واصل الاختلاف فی عزل الوکیل وقد ذکرنا بدلائل و اخوات فیما تقدم۔ اور اصل اختلاف وکیل کو معزل  
کرنے کے مسئلہ میں ہے اور ہم نے اس کے دلائل کو اور اخوات مسائل کو سابقین میں ذکر کیا ہے۔ فت۔ اور دلیل ابو حنیفہ رحمہ  
یہ کہ اس میں ایک طرح پر الزام حکم ہے تو شہادت کی دو ذون جزو یعنی عداۃ عدالت میں سے ایک بات پوری ہونی چاہیے  
اور نظائر یہ ہیں کہ مولا کو خبر دی گئی کہ اسکے غلام نے جرم کیا ہے۔ شفعہ کو شفعہ کی یعنی فردخت عقار شفعہ کی خبر دی گئی۔  
بکر کو نکاح کی خبر دی گئی۔ سلمان جو دار الحرب میں اسلام لایا اور یہاں ہجرت کر کے نہیں آیا اور اسکو کسی نے شرائع اسلام  
کی خبر دی اور یہ مسائل ادب القاضی کی فصل قضاء بالموازیہ کے آخر میں بیان کیے ہیں۔ و ہذا بخلاف الخیرۃ اذا  
اخبرت عنہ۔ اور یہ حکم مذکور امام رحمہ کے نزدیک برخلاف خبرہ کے جبکہ خبر دی گئی یعنی شوہر کے طرف سے ایک عورت کو خبر دی گئی  
فت۔ یعنی ایک عورت کو خبر دی گئی کہ مجھے تیرے شوہر نے مختار کیا ہے چاہے اپنے شوہر کو اختیار کرے اور چاہے طلاق لے  
تو عورت کو قبول کرنا چاہیے خواہ مخبر شفعہ ہو یا نہ ہو اگرچہ تعداد پوری نہ ہو۔ لانه لیس فیہ الزام حکم۔ اس واسطے کہ خبرہ کے مسئلہ  
میں الزام حکم نہیں ہے۔ فت۔ بلکہ اگر اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا حالانکہ شوہر نے اسکو مخیر نہیں کیا تھا تو کچھ نہیں ہے  
اور اگر اس نے طلاق نہ دی تو مجھے حال متحد ہی رہا۔ اور شفعہ کی صورت میں اگر شفعہ اختیار کرے تو اسکو جوار کی برائی  
برداشت کرنی پڑے گی۔ یہ اس وقت کہ شفعہ کو کسی غیر نے خبر دی ہو تو اسکا عادل ہونا یا گواہی کی تعداد پوری ہونی شرط ہے۔  
بخلاف ما اذا اخیرہ المشری۔ برخلاف اسکے اگر فرد شفعہ نے شفعہ کو خبر دی ہو فت۔ تو فوراً قبول کرے اگرچہ  
وہ تمنا ہو اور فاسق ہو۔ لانه خصم فیہ والعدالة غیر معتبرۃ فی المحضوم۔ اس واسطے کہ مشنری اس وقت مدعی کا  
خصم ہے حالانکہ عادل ہونا خصم کے حق میں معتبر نہیں ہے۔ پس شفعہ میں اول طلب مواثیہ ہے۔ والثنانی  
طلب التقریر والاشہاد۔ اور دوم طلب تقریر و اشہاد۔ یعنی بعد طلب مواثیہ کے پھر گواہ کرے اور  
اپنی طلب کو متقرر کرے۔ لانه محتاج الیہ لاثباتہ عند القاضی علی ما ذکرنا۔ کیونکہ شفعہ کو گواہ کر لینے کی ضرورت  
اس واسطے کہ قاضی کے نزدیک طلب شفعہ ثابت کرنا ممکن ہو چنانچہ ہم بیان کر چکے۔ فت۔ کہ کبھی خصم اس سے منکر ہوتا  
اور شفعہ ساقط ہونے کا جملہ نکالتا ہے پس گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے کہ جبکہ ذریعہ سے قاضی کے حضور میں طلب شفعہ  
ثابت کر سکے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ طلب عائدہ کیوں رکھی گئی بلکہ طلب مواثیہ کے ساتھ گواہ کرے۔ تو جواب دیا کہ غلوہ  
باعتبار وقوع کے ہے۔ ولا بکنۃ الاشہاد ظاہر اس علی طلب المواثیہ لانه علی فور العلم بالشرار۔ اور شفعہ کو طلب  
مواثیہ پر ظاہری گواہ کر لینا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ طلب مواثیہ تو فوراً بیچ سے آگاہ ہوتے ہی واقع ہوتی ہے۔ فت۔  
تو اس قدر محلت نہیں ہوتی کہ گواہوں کا موجود ہونا اور انکو گواہ کرنا اور اپنا طلب کرنا سب جمع ہوں۔ فیحتاج بعد  
ذلک الی طلب الاشہاد و التقریر۔ تو اسکے بعد اسکو طلب اشہاد و تقریر کی ضرورت پڑی۔ یعنی پہلے طلب  
مواثیہ کرے پھر طلب اشہاد کرے۔ وہیاناہ ما قال فی کتاب۔ اور اسکی توضیح یہ ہے جو آئندہ کتاب میں بیان



فرمان کہ۔ ثم ینقض منہ ای من المجلس۔ پھر بیان سے اٹھے یعنی مجلس علم سے جہاں بیع واقع ہونے کی خبر پہنچی ہو اٹھے۔ ولشہد علی البائع ان کان المبیع فی یدہ معناه لم یسلم الے المشتري او علی المبتاع او عند العقار۔ اور بائع پر گواہ کرے بشرطیکہ بیع اسکے قبضہ میں ہو یعنی اسنے مشتری کو سپرد نہیں کی ہو یا مشتری پر گواہ کرے لعقار بیعہ کے پاس گواہ کرے۔ کہ میں نے اس عقار میں اپنا شفعہ طلب کیا۔ فاذا فعل ذلک استقرت شفعۃ۔ پس جب شفعہ لے لیا گیا تو اسکا شفعہ جم گیا۔ و ہذا لان کل واحد منہما خصم فیہ۔ اور مشتری و بائع ہر ایک پر یہ اشہاد اسواسطے جائز ہوا کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس بیع میں خصم ہر قسم شفعہ ہر ایک کے مقابلہ میں شفعہ کا دعویٰ کر سکتا ہو مگر بائع پر اسوقت کہ بیع اسکے قبضہ میں ہو۔ لان للاول الید وللثانی الملک۔ اسواسطے کہ بائع کو ہنوز قبضہ حاصل ہو اور مشتری کو ملکیت حاصل ہو۔ و شفعہ کا دار شفعہ جہر اسکا استحقاق ہو وہ بائع کے قبضہ میں ہو پس اس سے خاصہ کر سکتا ہو اور مشتری کو اسکی ملک حاصل ہو تو اس بھی خاصہ کر سکتا ہو۔ پس چاہے جہر اشہاد کرے۔ و کذا یصح الا شہاد عند المبیع لان الحق یتعلق بہ۔ اور اسی طرح بیع یعنی عقار مشفوعہ کے پاس بھی گواہ کر لینا جائز ہو اسواسطے کہ حق تو اسی چیز سے متعلق ہو۔ پس گواہ کرے کہ میں اس چیز کو شفعہ میں طلب کرتا ہوں۔ فان سلم البائع المبیع لم یصح الا شہاد علیہ تخرج من ان یکون خصما اولایہ ولا ملک فصار کالاجنبی۔ پھر اگر بائع نے یہ عقار بیع اپنے مشتری کو سپرد کیا ہو تو بائع پر شفعہ کا اشہاد کرنا صحیح نہیں ہو کیونکہ بائع تو خصم ہونے سے خارج ہو گیا اسواسطے کہ نہ اسکا قبضہ موجود ہو اور نہ ملک ہو تو وہ مثل اجنبی کے ہو گیا۔ و صورتہ ہذا الطلب ان یقول ان فلانا اشتري ہذا الدار وانا شفیعہا وقد کنت طلبت الشفعۃ واطلبہا الان فاشہد واعلیٰ ذلک۔ اور اس طلب اشہاد کی صورت یہ ہو کہ گواہوں سے شفعہ یون لیا کر کہے کہ فلان شخص نے اس عقار کو خریدا اور میں اس کا شفعہ ہوں اور میں اسکا شفعہ طلب کر چکا ہوں اور اب بھی طلب کرتا ہوں پس آپ لوگ اس امر پر گواہ رہو۔ وعن ابی یوسف انہ یشرط التسمیۃ المبیع و تحدیدہ لان المطالبۃ لا تصح الا فی معلوم۔ اور امام ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ باوجود ہر بیع کا نام لینا اسکے حدود بیان کرنا بھی شرط ہے یعنی مثلا یہ مکان یازمین محدود و دار بیدہ چنین و چنان۔ اسواسطے کہ مطالبہ تو صحیح نہیں ہوتا مگر معلوم چیز میں۔ اور اس عقار کو معلوم کرنا اسی طور پر ہو کہ اسکا نام مع حدود دار بیدہ بیان کیا جاوے۔ بالجملہ اول طلب موافقہ و دوم طلب اشہاد کا بیان ہو چکا۔ والثالث طلب الحفیوۃ و التحکم و ستند کر کیفیت من بعد ان شار التہ لعالے۔ اور سوم طلب خصومت و تلک ہے یعنی قاضی کے یہاں خصومت کر کے اپنی تلک طلب کرنا اور ہم اسکی کیفیت آئندہ ان شار التہ لعالے بیان کرینگے۔ پھر طلب تلک میں فوراً حملہ یا اتفاق شرط نہیں ہے۔ قال ولا تسقط الشفعۃ بتاخیر ہذا الطلب عند ابی حنیفہ و ہو روایت عن ابی یوسف۔ اور طلب تلک کی تاخیر کرنے سے شفعہ ساقط نہیں ہوتا اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور یہ ابو یوسف سے بھی روایت ہے و قال محمد ان ترکہا شہرہ بعد الاشہاد وطلبت و ہو قول زفر رحمہ اذا ترکہا من غیر عذر۔ اور امام محمد نے کہا کہ اگر شفعہ نے طلب اشہاد کے بعد ایک مہینہ طلب تلک کو چھوڑ دیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور یہی قول زفر ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ بدون عذر کے طلب شفعہ کو مہینہ تک چھوڑا تو شفعہ باطل ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا ترک المہمۃ فی مجلس من مجالس القاضی یطبل شفعۃ۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر شفعہ نے طلب خصومت کنڈی کی مجلس میں سے کسی مجلس میں ترک کیا تو شفعہ باطل ہو جائیگا۔ یعنی بعد طلب اشہاد کے قاضی نے جب پھر میں







نے فلان شہر کے فلان محلہ میں ایک دار خرید جس کے حدود یہ ہیں اور میں اس دار کا شفعہ بذریعہ اپنے ایک دار کے ہون  
 جس کے حدود یہ ہیں تو حکم دیجیے کہ مشتری مذکور مجھے وہ دار بحق شفعہ پر دے۔ سال القاضی المدعا علیہ۔ تو قاضی اس  
 مدعا علیہ سے دریافت فرما دیکھا۔ پس اول تو وہ خرید کا اقرار کرے ورنہ مدعی اثبات کرے اور اگر بائع نے فروخت  
 کا اقرار کیا تو بھی شفعہ کو لینے کا اختیار ہو اگرچہ مشتری منکر ہو اور اگر مشتری نے خرید کا اقرار کیا تو دیکھا جاوے کہ شفعہ کے شفعہ  
 کا سفر ہو یا منکر ہو پس شفعہ کا اقرار یہ کہ شفعہ کی ملکیت دار کا سفر ہو جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو پھر شاید کہ اسکے طلب شفعہ کا  
 سفر ہو یا منکر ہو پھر شاید کہ بعد طلب کے شفعہ سے برائت کرنے و پھر دکنے کا مدعی ہو پھر یہ بھی ضرور ہو کہ شفعہ درحقیقت اپنے  
 دار کا مالک ہو۔ بالجملہ مدعا علیہ سے پرچنا چاہیے۔ فان اعترف بملک الذی شفع بہ۔ پس اگر مدعا علیہ نے شفعہ کے اس ملکیت  
 کا اقرار کیا جس کے ذریعہ سے وہ شفعہ چاہتا ہو تو خیر۔ والا کلفہ باقامۃ البینۃ۔ ورنہ قاضی شفعہ کو گواہ قائم کرنے کا حکم دے گا  
 ورنہ یعنی شفعہ مدعی اپنے گواہوں سے اپنی ملکیت ثابت کرے اور ظاہری قبضہ کافی نہیں کیونکہ وہ قطعی ملکیت  
 کو مفید نہیں ہو۔ لان الید طارہر محتمل۔ کیونکہ قبضہ تو ظاہر محتمل ہو۔ یعنی بظاہر قابض کی ملک نظر آتی ہو  
 مگر احتمال ہو کہ شاید بطور عاریت و کرایہ کے ہو حالانکہ مستعیر مستاجر کو حق شفعہ نہیں ہو چنچا ہو۔ فلا تملک فی لاثبات  
 الاستحقاق۔ تو ظاہری قبضہ اسکے استحقاق شفعہ ثابت کرنے کو کافی نہیں ہو۔ کیونکہ شفعہ کے لیے تحقیق  
 ملکیت چاہیے ہو۔ قال رحمہ اللہ فی القاضی المدعی قبل ان یقبل علی المدعی علیہ عن موضع الدار  
 و حدودہ لانہ ادعی حقاً فیہا فصارہا کما اذا ادعی رقبۃً شفعہا شیخ رحمہ نے فرمایا کہ قاضی مدعا علیہ کی طرف متوجہ  
 ہونے سے پہلے خود شفعہ مدعی سے اس دار شفعہ کا مقام شہر و محلہ اور دار کے حدود دریافت فرما دیکھا اس واسطے  
 کہ مدعی نے اس دار میں اپنے ایک حق یعنی شفعہ کا دعویٰ کیا تو ایسا ہو کہ گواہ اس دار کے رقبہ کا دعویٰ کیا ہو  
 حالانکہ رقبہ کا مدعی خود اسکے مقام و حدود کو مفصل بیان کرتا ہو۔ و اذا بین ذلک یسأل عن سبب شفعۃ  
 لا اختلاف اسما بہا۔ پس جب مدعی نے یہ امر بیان کر دیا تو مدعی سے اسکے حق شفعہ کا سبب دریافت کرے  
 کیونکہ شفعہ کے اسباب مختلف ہیں۔ کبھی بوجہ شرکت عین کے اور کبھی بوجہ شرکت حقوق کے اور کبھی بوجہ جوار  
 کے ہوتا ہو۔ فان قال انا شفعیہا بدارسے ملاصقہا۔ پس اگر مدعی نے کہا کہ میں اس دار بیدہ کا شفعہ بذریعہ  
 اپنے ایک دار کے ہون جو اس دار مذکور سے ملاصق ہو۔ الا ان تم دعواہ علی ما قالہ الخصام۔ تو اب اس  
 مدعی کا دعویٰ شفعہ پورا ہو جیسا کہ امام خصان رحمہ نے بیان فرمایا ہو۔ اور اگر اسے اپنا دار غیر ملاصق بیان  
 کیا تو دعویٰ تمام نہیں ہو۔ کیونکہ دار ملاصق سے شفعہ جوار ملتا ہو۔ و ذکر فی الفتاویٰ تحدید ہذہ الدار الی شفعہ  
 بہا ایضاً۔ اور فتاویٰ میں لینے مثل کھتاخین کے فتاویٰ میں مذکور ہو کہ مدعی شفعہ اپنے اس دار کے حدود بھی بیان کرے  
 جس کے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہو۔ تب اس کا دعویٰ تمام ہو یا نظر معرفت ہو۔ وقد بینا ہ فی الکتاب المسموم  
 بالتجنیس والمزید۔ اور ہم نے اسکو اپنی کتاب التجنیس والمزید میں بیان کر دیا ہو۔ کتاب شیخ مصنف رحمہ کی  
 اہل اجتہاد کے لیے مفید مزید ہو۔ بالجملہ بعد تمامی دعویٰ کے اگر مدعا علیہ نے اسکے دار ملوکہ سے انکار کیا تو مدعی کو  
 اقامت گواہی کا حکم ہوگا۔ فان عجز عن البینۃ استخلف المشتري بالمدعی علم انہ مالک للذی ذکرہ بمس  
 یشفع بہ۔ پھر اگر مدعی اپنی ملکیت پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہو تو وہ مدعا علیہ سے اس طرح قسم لے سکتا ہو کہ قاضی  
 اسکو علم پر قسم دلاوے کہ وہ استدعا مجھے نہیں معلوم کہ یہ شخص اس دار کا مالک ہو جسکا اس نے ذکر کیا جس کے ذریعہ سے شفعہ  
 چاہتا ہو۔ پس قاضی اس سے اس طرح قسم لے۔ معناه لطلب الشفع لانہ ادعی علیہ معنی لواقرب



لزمہ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ شفعی کی درخواست کرنے پر قاضی اس سے اس طرح قسم لے اس واسطے کہ مدعی نے مدعا علیہ پر ایسے معنی کا دعویٰ کیا کہ اگر وہ اسکا اقرار کرے تو اس پر لازم ہوگا۔ تو جب انکار کیا تو اس پر قسم عائد ہوئی۔ مع ستم ہو اختلاف علی مافیہ وغیرہ فحلف علی العلم۔ پھر یہ استحضار ایسی چیز پر ہو جو غیر کے قبضہ میں ہو تو اسکی دانست پر قسم لیا جائیگی۔ اور قطعی قسم نہیں ہو سکتی ہے۔ اور واضح ہو کہ وجہ قسم یہ بیان کی کہ مدعی نے اس پر ایسے معنی کا دعویٰ کیا کہ اقرار سے اس پر لزوم ہو۔ یہ ایک کلیہ اصل بتائی کہ ہر چند کہ مدعی نے اس پر شفعہ کا دعویٰ کیا ہے اور بیان وہ اپنی ملکیت پر قسم لیتا ہے پس بظاہر دہم ہوتا تھا کہ اس پر قسم عائد نہ ہو تو آگاہ کر دیا کہ جہاں مدعی نے مدعا علیہ پر ایسے امر کا دعویٰ کیا کہ اسکے اقرار سے مدعی اس پر ثبوت ہوتا ہے تو ایسے امر کے انکار سے قسم عائد ہوگی اور اگر ایسا امر نہ ہو تو قسم عائد نہ ہوگی۔ م۔ پس اگر قسم سے مدعا علیہ نے انکار کیا تو گویا اسنے بدل کیا یا اقرار کیا لہذا فرمایا فان کحل الوقاست للشفیع بنیۃ ثبت ملک فی الدار التی شفع بہا و ثبت الجوار۔ پھر اگر مدعا علیہ نے قسم کھانے سے انکار کیا یا شفعی کے گواہ قائم ہو گئے تو اسکی ملکیت اس دار میں جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے ثابت ہو گئی اور اسکا حق جوار بھی ثبوت ہو گیا۔ کیونکہ حدود سے یہ دار ملاصل ہے اور مدعا علیہ اس سے منکر نہیں ہے۔ فبعد ذلک سأل القاضی یعنی المدعی علیہ بل اتباع ام لا۔ پھر اس ثبوت کے بعد مدعا علیہ سے قاضی دریافت فرما دیا کہ کیا اسنے خرید یا نہیں۔ یعنی دار شفعہ تو لے خرید یا نہیں خرید۔ فان انکر الابیۃ قبل للشفیع اثم البینۃ۔ پس اگر مدعا علیہ نے خریدنے سے انکار کیا تو شفعی سے کہا جائیگا کہ اسکے خرید پر گواہ قائم کر۔ جو گواہی دین کہ اسنے خریدی ہے۔ لان الشفعۃ لا یجب الا بعد ثبوت البیع و ثبوتہ بالکف۔ اس واسطے کہ شفعہ واجب نہیں ہوتا مگر بیع ثبوت ہونے کے بعد یعنی بیع واقع ہونے کے بعد شفعہ واجب ہوتا ہے اور بیع کا ثابت ہونا بدلیل محبت ہے۔ یعنی گواہوں سے بیع ثبوت ہوگی۔ قال فان عجز عنہا استخلف المشتري بالشرع بالشرع ما اتباع۔ پھر اگر مدعی اسکے خریدنے پر گواہ قائم کرنے سے عاجز ہو تو اسکی درخواست پر مشتری یعنی مدعا علیہ سے قسم لیا جائیگی کہ دائرہ اسنے نہیں خریدا۔ باجب بلع پر بحالت قبضہ دعویٰ ہو تو دائرہ میں لے اسکو نہیں فروخت کیا ہے۔ یہ تو عین سبب پر قسم ہے اور شاید کہ مشتری نے خرید کر اقالہ کیا ہو تو اسکو تردد ہو گا پس حاصل پر قسم لے سکتا ہے لہذا دون صورتیں ذکر فرمائیں کہ سبب پر قسم ہے۔ او بالمد ما استحق علیہ فی ہذہ الدار شفعۃ من الوجہ الذی ذکرہ۔ یا اسطرح قسم لے کہ دائرہ یہ مدعی مجھے اس دار میں شفعہ کا مستحق اسوجہ سے جو بیان کی ہے نہیں ہے۔ فہذا علی الحاصل والاول علی السبب۔ پس یہ طریقہ تو حاصل پر قسم لینے کا ہے اور طریقہ اول قسم سبب پر ہے۔ وقد استوفینا الکلام فیہ فی الدعویٰ و ذکرنا الاختلاف بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ اور ہم نے حاصل پر قسم لینے کا بیان پورے طور پر کتاب الدعویٰ میں بیان کر دیا اور ان اختلاف بھی ذکر کیا بتوفیق اللہ تعالیٰ۔ لیکن حاصل پر یا سبب پر بہر حال قطعی قسم ہے۔ و انما یحلف علی البتات لانہ اختلاف علی فعل نفی و علی مافیہ و اصلہ و فی مثلہ یحلف علی البتات۔ اور قطعی قسم اسی وجہ سے لیا جائیگی کہ یہ اسکے ذاتی فعل پر اور ہاتھ اسکی بغیر وہ چیز پر قسم ہے اور ایسی صورت میں قطعی طور پر قسم لی جاتی ہے۔ پھر جب اسنے قسم سے انکار کیا تو مدعا ثابت ہو گیا اور شفعہ کا حکم ہو گا اگر اسنے دعویٰ تسلیم کیا ہو۔ ویجوز المنازعۃ فی الشفعۃ وان لم یحضر الشفعی الثمن الی مجلس القاضی۔ واضح ہو کہ شفعہ کے بارہ میں خاصہ جائز ہے اگر جہ قاضی کی مجلس میں شفعی قرض نہ لایا ہو۔ فاذا قضی القاضی بالشفعۃ لزمہ احضار الثمن۔ پھر جب قاضی نے شفعہ کا حکم دیدیا تو شفعی پر ثمن حاضر لانا واجب



ہوگا۔ و ہذا ظاہر الروایۃ الاصل۔ اور یہ سبوط کی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن محمد بن ابی یوسف حتی یخضر الشفیع المشری۔  
و ہورواۃ الحسن بن علی حلیفہ رحمہ۔ اور نوادین امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ قاضی شفعہ کا حکم نہیں کرے گا  
جب تک کہ شفعہ میں حاضر نہ کرے اور یہی حسن رحمہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کی ہے۔ لان الشفیع عساہ یکون بفسا  
فی وقت القضاء علی احضارہ حتی لا یتوی مال المشتري۔ اس واسطے کہ شاید کہ شفعہ مروی ففسا ہو تو حکم قضاء  
کو نہیں لانے تک موت و رکے تاکہ مشتری کا مال ڈوب نہ دے۔ وجہ الظاہر انہ لائمن نہ علیہ قبل القضاء ولہذا  
لا یشتہر تسلیہ فکذا لا یشتہر احضارہ۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ حکم قاضی سے پہلے مدعا علیہ کا ثمن شفعہ پر نہیں ہے  
اور اسی وجہ سے مدعی پر ثمن سپرد کرنا بھی کشتہ نہیں ہے پس اسی طرح ثمن کو کچری میں حاضر نہ کرنا بھی کشتہ نہیں ہے۔ فاذ  
قضى له بالدار للمشتري ان یحبسها حتی یستوفی الثمن۔ پھر جب قاضی نے شفعہ کے لیے دار شفعہ کا ثمن  
شفعہ حکم دیا تو مشتری کو یہ اختیار باقی ہے کہ دار نہ کرے کہ روک لے یعنی شفعہ کو نہ دے یہاں تک کہ اس سے اپنا سبب ثمن  
وصول کر لے۔ پھر کیا امام محمد رحمہ کی روایت تو اور پر حکم قاضی نافذ ہوگا۔ جواب یہ کہ حکم قاضی کسی قطعی منوع میں  
نہیں ہے۔ و یقصد القضاء عند محمد ایضا لانہ فصل مجتہد فیہ و وجب الثمن فحبس فیہ۔ اور امام محمد رحمہ کے  
نزدیک بھی حکم قاضی نافذ ہو جائیگا اس واسطے کہ یہ صورت مجتہد فیہ میں حکم ہے اور ثمن واجب ہوا تو اس کے وصول کرنے میں  
مشتري اس دار شفعہ کو روک لیگا۔ اگر کہا جاوے کہ پھر جب روکنے کا حق حاصل ہے تو ثمن کیونکر ڈوب  
سکتا ہے جواب یہ کہ روکنے سے شفعہ باطل نہ ہوا تو مشتری کو روکنے سے ثمن نہیں بلکہ غایت انکہ اس کے پاس ایک نوع کی  
مقبوطی موجود ہے اگرچہ وہ رہن نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ فلو اخر ادا الثمن بعد ما قال له اوقع الثمن الیہ لا یطل  
شفعہ لانہا تاکد بالخطوۃ عند القاضي۔ پھر اگر شفعہ نے اداسے ثمن میں تاخیر کی بعد ازاں قاضی نے اسکو  
حکم دیا کہ تو مشتری کو ثمن ادا کر دے تو بھی اسکا شفعہ باطل ہوگا کیونکہ شفعہ تو قاضی کے حضور میں خصوصیت سے ہو کہ  
ہو چکا ہو۔ ف۔ یہ تو اس صورت میں کہ شفعہ اس عقار کے خریدار کو قاضی کے حضور میں لا یا ہے۔ قال وان خضر  
الشفیع البائع والمبیع فی یدہ فله ان یخاصمہ فی الشفعۃ۔ اور اگر شفعہ حاضر لا یا جائے کہ حالانکہ بیع اسکے قبضہ  
میں ہے تو شفعہ کو اس سے نہ باب شفعہ کے غاصب کرنا جائز ہے۔ لان الید لہ وہی ید شفعہ۔ اس واسطے کہ بائع کا  
قبضہ موجود ہے اور یہ قبضہ شفعہ کے قبضہ مستحق ہے۔ اور نافذ قبضہ مستحق ہے استیجار یا ستودع کے نہیں ہے بلکہ بائع اسکا اصلی  
مالک تھا تو جب تک مشتری کو سپرد نہ کرے اسکا قبضہ مستحقہ موجود ہے۔ ولا یسمع القاضي البیۃ حتی یخضر المشتري  
فیفسخ البیع بمشہد منہ ولیقضی بالشفعۃ علی البائع ویكمل العہدۃ علیہ۔ اور شفعہ کی گواہی کی قاضی سماعت  
نہیں کرے گا جب تک کہ مشتری حاضر نہ ہو پس اسکی حاضری پر سہ سے ہی بیع فسخ کیے گا اور بائع پر شفعہ کا حکم دیدیگا اور اسی پر  
عہدہ قرار دیا جائے گا۔ یعنی شفعہ کے واسطے بائع اس بیع کا ذمہ دار ہے حتی کہ بائع ذمہ دار ہے کہ اس عقار کو شفعہ کے  
سپرد کرے اور اگر کبھی کوئی شخص مستحق ہو تو بائع پر اسکا خلاص لازم ہے اور اگر ممکن نہ ہو تو بائع پر شفعہ کا ثمن پھر ذمہ واجب  
ہے۔ بالجملہ اول تو بائع مشتری دو وزن کی حضور کی لازم ہے پھر بیع فسخ کرنا و عہدہ بذمہ بائع ہونا چاہیے۔ لان مالک  
للمشتري والید للبائع والقاضي یقفہ بہما للشفیع فلا بد من حضورہما۔ اس واسطے کہ گیت مشتری کے واسطے  
حاصل ہے اور قبضہ بائع کے واسطے حاصل ہے اور قاضی اس عقار کی ملک و قبضہ دو وزن کا شفعہ کے لیے حکم فرمائے تو بائع  
و مشتری دو وزن کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ بخلاف ما اذا كانت الدار قد قبضت حیث لا یعتبر حضور البائع لانہ  
صار اجنبیا اولاً بقی لہ بد ولا مالک۔ برخلاف اسکے جب یہ عقار قبضہ ہو چکا ہو یعنی مشتری نے لہ خرید کے پھر قبضہ



بھی کر لیا ہو تو اس صورت میں بائع کا حاضر ہونا مستتر نہیں ہے یعنی وہ من مٹھری کافی ہے اس واسطے کہ بائع تو اس عقار سے اجنبی ہو چکا کیونکہ اس کا قبضہ یا اس کی ملکیت کچھ باقی نہیں ہے۔ قولہ فیفسخ البیع لمبطل منہ اشارۃ الی علیہ آخری۔ اور یہ جو فرمایا کہ مشتری کے حضور میں بیع فسخ کر لیا۔ تو یہ دوسری علت کا اشارہ ہے۔ یعنی مشتری کی حاضری ضروری ہونے کی دوسری علت یہ کہ قاضی اسی کے حضور میں بیع فسخ کر لیا تو بھی اس کا حاضر ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ اس میں ایک علت موجود ہے۔ وہی ان البیع فی حق مشتری اذا کان فیفسخ لایدر من حضورہ یقضی بالفسخ علیہ۔ اور وہ علت یہ ہے کہ جب مشتری کے حق میں بیع نہ کر فسخ ہوگی تو مشتری کی حاضری ضروری ہے تاکہ اس پر فسخ بیع کا حکم دیا جاوے۔ فسخ کیونکہ اسی پر فسخ بیع کا حکم ہے۔ ثم وجہ ہذا الفسخ المذکور فیفسخ فی حق الاضافۃ لا متعلق قبض مشتری بالرفقہ بالشفعۃ و ہو وجب الفسخ الا انہ یبقی اصل البیع لتعذر الفسخ لان الشفعۃ بناء علیہ۔ پھر اس فسخ مذکور کی صورت یہ ہے کہ اضافت کے حق میں بیع فسخ ہو یعنی مشتری مذکور کی طرف خرید کی نسبت باقی نہ ہو کیونکہ شفعہ میں بیع کی وجہ سے مشتری کا قبضہ کرنا منع ہو گا اور یہ وجہ فسخ ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اصل بیع باقی رہی کیونکہ اس کا فسخ ہونا مستند ہے اس واسطے کہ شفعہ نہ کر اسی بیع کی بناء پر ہے۔ یعنی جب بیع موجود ہوئی تو اسی پر شفعہ ثابت ہوا پس اگر بیع ہی اصل سے فسخ ہو جاوے تو شفعہ نہ دار ہو حالانکہ شفعہ ثابت ہے تو اصل موجود رہے اور صرف مشتری کی طرف اضافت فسخ کر دی جائے۔ لکن تحول الشفعۃ الیہ۔ لیکن مشتری سے شفعہ تحویل ہو کر شفیع کی طرف آ جاوے۔ و یصیر کاد ہو مشتری کا منہ۔ اور ایسا ہو جائیگا کہ گویا بائع سے خریدنے والا یہی شفیع ہے۔ فلہذا یرجع بالعمدۃ علی البائع۔ اسی واسطے اس بیع کا عمدہ بذمہ بائع رجوع کرتا ہے۔ بخلاف ما اذا قبض مشتری فاخذہ سن بدہ حیث یکون العمدۃ علیہ لانہ تم ملکہ بالقبض۔ برخلاف اسکے جب مشتری نے عقار بعیہ پر قبضہ کر لیا ہو اور شفیع نے عقار کو مشتری سے لیا ہو تو اس بیع کا عمدہ بذمہ مشتری ہو گا کیونکہ قبضہ کرنے سے مشتری کی ملکیت پوری ہو چکی۔ و فی الوجہ الاول امتنع قبض مشتری و انہ وجب الفسخ۔ اور صورت اول میں بیع جبکہ بائع کے قبضہ میں موجود ہے تو مشتری کا قبضہ کرنا منع ہے۔ یعنی بوجہ دعوی شفعہ کے مشتری کو بائع سے بیع کا اختیار نہیں رہا اور یہ امر وجہ فسخ بیع ہے۔ کیونکہ جب کسی سے کوئی چیز خریدی اور بائع کو قبضہ دلا تا متعلق ہوا تو بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ وقد طوٹا الکلام فیہ فی کفایۃ المنتہی جو فوق اللہ قاسی۔ اور ہم نے کفایۃ المنتہی میں بیان کلام کو توضیح طویل کے ساتھ بتوفیق اللہ قاسی بیان کر دیا ہے۔ قال ومن اشتری دارا غیرہ فہو الخضم للشفیع۔ اگر وکیل نے دوسرے کے لیے کوئی دار خریدی تو شفیع کا خضم بھی خریدی ہے۔ یعنی شفیع اسی وکیل مشتری سے خاصہ کر لیا جبکہ وکیل نے قبضہ کر لیا ہو۔ لانہ ہوا العاقد۔ اس واسطے کہ عقد کرنے والا یہی وکیل ہے۔ والاخذ بالشفعۃ من حقوق العقد۔ اور شفعہ میں لینا حقوق عقد میں سے ہوتا ہے۔ فسخ تو جو شخص عاقد ہے وہی خضم ہے۔ فیتوجہ علیہ۔ تو خصوصاً اسی عاقد کی طرف متوجہ ہوگی۔ یعنی شفیع اسی سے خاصہ کر لیا۔ یہ اس وقت تک کہ وکیل کے قبضہ میں یہ عقار موجود ہو۔ الا ان یسلمہا الی الموکل۔ مگر جبکہ وکیل نے یہ عقار اپنے موکل کے سپرد کر دیا ہو۔ فسخ۔ تو اب وکیل سے خاصہ نہیں ہے۔ لانہ لم یبق لہ بدول ملک۔ اس واسطے کہ وکیل کے لیے قبضہ بالملکیت کچھ باقی نہیں رہے۔ فیکون الخضم ہو الموکل۔ تو شفیع کے واسطے خضم ہی موکل ہو گا۔ فسخ و بطل قابض و مالک ہے۔ و ہذا لان الوکیل کا لبا ئع من الموکل۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ وکیل تو گویا اپنے موکل کے ہاتھ فروخت کرنے والا ہے۔ علی ما عرفت۔ جیسا کہ سابق میں معلوم ہو چکا۔ فتسلیم الیہ تسلیم البائع الی مشتری فیصیر الخضم مضموع۔ تو وکیل کا موکل کے سپرد کرنا ایسا ہے جیسے بائع نے مشتری کو عقار سپرد کر دیا تو اب موکل کے ساتھ خصوصاً ہو جائیگا۔



الانہ مع ذلک قائم مقام الموکل فیکتفی بحضورہ فی الخصومتہ قبل التسليم۔ لیکن اتنی بات ہو کہ وہ باوجود موکل کے ہاتھ پائے ہونے کے اپنے موکل کا قائم مقام ہو تو جب تک اسے موکل کو سپرد نہیں کیا جب تک اسکے ساتھ خصومت کرنے میں اسی کی حاضری پر اکتفا رکھا جائیگا۔ یہ اس وقت کہ مشتری دکیل ہو۔ وکذا اذا کان البائع وکیل الغائب فالشفیع ان یاخذہ بامنہ اذا کان فی یدہ لائہ عاقدہ۔ اور اسی طرح اگر دکیل بائع ہو یعنی دکیل اپنے ایک غائب کی طرف سے بیع کا دکیل ہو تو شفیع کو اختیار ہو کہ عتقار شفیع اس دکیل سے لے جبکہ عتقار مذکور اسی کے قبضہ میں موجود ہو یعنی ابھی مشتری کے قبضہ میں سپرد نہ کیا ہو اس واسطے کہ یہ دکیل خود عاقد ہو۔ پس جیسے اصل مالک کے بائع ہونے میں حکم ہر اسی طرح اسکے دکیل میں حکم ہو۔ وکذا اذا کان البائع وصیا لم یست فیما یجوز بہ لہما ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر بائع عتقار کسی بیعت کی طرف سے وصی ہو تو بھی شفیع کو اس سے معاملہ کا اختیار ہو مگر بیع ایسے عتقار میں ہو جسکی بیع کرنا وصی کو جائز ہو جب تک کہ یہ عتقار اس وصی بائع کے قبضہ میں موجود ہو کیونکہ یہ عاقد ہو۔ اور اپنے وصی یعنی بیعت کا قائم مقام ہو یا اسکے وارث کا قائم مقام ہو۔ اور واضح ہو کہ جب سب ورثہ بائع ہوں اور بیعت پر قرضہ نہیں ہو اور اسنے کوئی ایسی بیعت نہیں کی کہ جسکی وجہ سے دار یا عتقار فروخت کیا جاوے تو وصیت کا عتقار فروخت کرے جائز نہ ہوگا کیونکہ ورثہ خود اپنے معاملات میں غور نظر کر سکتے ہیں اور اگر وارثوں میں کوئی صنیر ہو تو وصی کی بیع کل عتقار میں جائز ہوگی اور اسی طرح جبکہ بیعت پر قرضہ ہو یا اسنے اس دار کے ثمن میں سے کچھ وصیت کی ہو تو بھی استثناء وصی کی بیع جائز ہو اور قیاس یہ تھا کہ صرف صنیر کے حصہ میں یا بقدر قرضہ و وصیت کے جائز ہو۔ بالکل جس صورت میں وصی کی بیع جائز ہو تو جب تک وصی کے قبضہ میں ہو شفیع اس سے بحق شفیع لے سکتا ہو۔ گ۔ رہا یہ کہ وصی نے دار شفوعہ میں عیب پایا تو کیا اسکو اختیار عیب ہو اور یوں ہی اختیار الرد ہے۔ قال واذا قضی للشفیع بالدار ولم یکن راہا فله خيار الردیہ۔ تو فرمایا کہ جب شفیع کے واسطے دار شفوعہ کا حکم یا گلبینے لے لے حالانکہ شفیع نے اس دار کو دیکھا نہیں تھا تو اسکو اختیار الردیہ حاصل ہو۔ پس بعد دیکھنے کے پہلے واپس کرے۔ وان وجد بہا علیہا فله ان یردہا۔ اور اگر شفیع نے اس دار شفوعہ میں کوئی عیب پایا تو اسکو اختیار ہوگا کہ اسکو واپس کر دے۔ وان کان المشتري شرط البراءۃ منہ۔ اگر مشتری نے اس عیب سے برائت شرط کر لی ہو۔ یعنی اگر مشتری نے اپنی خرید کے وقت عیب مذکور سے بائع کی برائت شرط کی ہو تو بھی شفیع کو اختیار ہو کہ بوجہ عیب کے مشتری کو واپس کرے۔ لان الاخذہ بالشفعۃ بمنزلۃ الشراء۔ اسواسطے کہ شفیعہ میں لینا بمنزلہ خرید کے ہونے۔ گ۔ یا شفیع نے اسکو مشتری سے خرید کیا پس اگر مشتری نے اپنے بائع کو عیب سے بری کیا تو مشتری سے خریدنے والے کو اختیار ہو کہ مشتری کو اس سے بری نکے۔ الا یری انہ مبادلۃ المال بالمال فثبت فیہ الخیار ان کما فی الشراء۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ شفیعہ میں لینا ذال کے عوض ال کا مبادلہ ہو تو اس میں اختیار عیب و اختیار الردیہ دون ثابت ہونگے جیسے خرید کی صورت میں ثابت ہوتے ہیں۔ ولا یسقط بشرط البراءۃ من المشتري۔ اور مشتری کی طرف سے برائت شرط کرنے سے شفیع کا اختیار عیب ساقط نہ ہوگا۔ ولا یرد یتہ۔ اور نہ مشتری کے دیکھنے سے شفیع کا اختیار الردیہ ساقط ہو۔ لان لیس بنائب عنہ فلا یملک اسقاطہ۔ اسواسطے کہ مشتری کچھ شفیع کی طرف سے نائب نہیں ہو پس اسکی طرف سے اسکو اختیار ساقط نہیں کر سکتا۔

### فصل فی الاختلاف

یہ فصل اختلاف کے بیان میں ہو۔

قال وان اختلفت الشفعۃ والمشتري فی الثمن فالقول قول المشتري۔ اگر ثمن میں شفیع و مشتری نے



اختلاف کیا تو قول مشتری کا قبول ہوگا۔ پس اگر شفیع نے کہا کہ من ہزار درم ہو اور مشتری نے کہا کہ نہیں بلکہ دو ہزار درم ہو تو قول مشتری قبول ہو۔ لان الشفع یدعی استحقاق الدار علیہ عند نقد الاقل و ہو منکر۔ اس واسطے کہ شفیع تو مشتری بہ کم دام ادا کرنے پر اس کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے حالانکہ مشتری اس سے منکر ہے۔ والقول قول المنکر مع ینہ۔ اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے جو منکر ہو مع قسم کے۔ یعنی قسم سے قول منکر قبول ہوتا ہے۔ ولایتی لفان لان الشفع ان کان یدعی علیہ استحقاق الدار فالمشتری لایدعی علیہ شہاً لتخیرہ بین الترك والاخذ۔ اور مشتری رشفیع دو وزن سے باہمی قسم نہیں لجا یگی۔ اس واسطے کہ شفیع اگر مشتری پر اس عقار کے استحقاق کا دعویٰ کرتا ہے تو مشتری اس پر کسی چیز کا مدعی نہیں ہوتا کہ اس کو پیے یا نہ پیے میں اختیار دیا جاوے۔ ولا نفس ہہنا فلا یتیم لفان۔ اور بیان کوئی نفس حدیث نہیں ہے تو دو وزن سے باہمی قسم نہوگی۔ یعنی باہمی قسم کی حدیث تو بائع و مشتری کی صورت میں ہے جہاں دو وزن طرہ سے انکار ہو سکتا ہے اور بیان شفیع کچھ منکر نہیں ہے تو خلاف کیا کر کے بیان عل نہیں ہو سکتا۔ قال ولو اقاما البینۃ فالبینۃ للشفیع عند ابی حنیفہ و محمد رحم۔ اور اگر دو وزن سے گواہ قائم کیے تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک شفیع کے گواہ قبول ہونگے۔ وقال ابو یوسف البینۃ بینۃ مشتری لانہا اکثر اثباتا۔ اور ابو یوسف رحم نے کہا کہ مشتری کے گواہ قبول ہونگے اس واسطے کہ مدعی کے گواہوں سے اثبات زیادہ ہوتا ہے۔ اور میں فریق سے زیادتی میں اثبات ہو وہی قبول ہو کرتے ہیں کیونکہ ان میں زیادہ اثبات ہے۔ فصار کبینۃ البائع والکیل والمشتري من العدو۔ قایسا ہوا جیسے بائع کے گواہ اور وکیل کے گواہ اور دشمن سے خریدنے والے کے گواہ ہیں۔ یعنی اگر بائع و مشتری نے من میں اختلاف کیا اور دو وزن نے گواہ قائم کیے تو بائع کے گواہ قبول ہونگے۔ کیونکہ ان سے زیادتی ثبوت ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وکیل و موکل نے مقدار من میں اختلاف کیا تو وکیل کے گواہ قبول ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح اگر حربوں سے کسی نے غلام خریدا حالانکہ یہ غلام کسی مسلمان کا غلام قدیم تھا جس کو حربی لوگ قید کر کے لے گئے تھے پس مولائے قدیم کو اختیار ہے کہ اسی قدر من پر مشتری جدید سے لے لے۔ پھر اگر مشتری اور مولائے قدیم نے مقدار من میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے گواہ قائم کیے تو مشتری کے گواہ اولے ہوتے ہیں کیونکہ وہ زیادتی کو اثبات کرتے ہیں۔ ولہما انہ لا تمانیٰ بینہما فیجعل کان الوجود بیان و للشفیع ان یاخذ باہما شام۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ ان دو وزن گواہوں میں کچھ منافات نہیں ہے یعنی شفیع کے حق میں کچھ مغفرت نہیں ہے تو اسے قرار دیا جائیگا کہ گواہ باو بیع موجود ہو میں اور شفیع کو اختیار ہے کہ دو وزن بیع میں سے جس بیع کے عوض چاہے لے لے۔ گویا بائع نے مشتری کے ہاتھ مثلاً ہزار درم پر دو گواہوں کے رد پر خود خستہ کیا پھر بائع و مشتری نے دوسری دو گواہوں کے سامنے اسی بیع کو ڈیرہ ہزار درم پر قرار دیا پس اول فریق عادل بھی صحیح گواہی دیتا ہے لہذا شفیع کو اختیار ہے کہ جس بیع پر چاہے شفعہ میں لے لے۔ اگر کہا جاوے کہ بائع و مشتری میں دوسری بیع تو اول عقد کا نسخ ہے جواب یہ کہ ہاں لیکن شفیع کے حق میں نسخ کی ضرورت نہیں اسی واسطے کہ ہائے کہ شفیع کے حق میں دو وزن بیع میں کچھ منافات نہیں ہے۔ و ہذا بخلاف البائع مع مشتری لانہ لا یتوالیٰ بینہما عقد۔ ان الا بالنسخ الاول و ہہنا الفسخ لا یظہر فی حق الشفع۔ اور یہ حکم برخلاف بائع و مشتری کے باہمی اختلاف کے ہے اس واسطے کہ بائع و مشتری میں باہم تنوالیٰ دو عقد نہیں واقع ہوتے ہیں مگر جبکہ اول نسخ ہو جاوے اور بیان بھی اگرچہ بنظر بائع و مشتری کے ایک نسخ ہوا ہے لیکن یہ نسخ بحق شفیع نہیں ظاہر ہوگا۔ پس کیونکہ شفیع کچھ عاقبت نہیں بلکہ ثالث ہے۔ و ہوا تخریج لبینۃ الوکیل لانہ کالبائع والموکل کالمشتري منہ۔ اور گواہ وکیل کے واسطے ہی خراج ہے۔



کہ وکیل یا تہدایع کے ہر اور موکل بمنزلہ اس سے خریدنے والے کے ہر قسم۔ موجب وکیل و موکل نے فن میں اختلاف کیا تو گو یا بائع و مشتری نے فن میں اختلاف کیا اور ہر ایک نے اپنی اپنی مقدار پر گواہ قائم کیے تو یہ ممکن نہیں کہ دو وزن فن پر دو عقد واقع ہوئے ہوں اس واسطے کہ بائع و مشتری میں بغیر عقد اول فسخ ہونے کے دوسرا عقد نہیں ہو سکتا تو ایک عقد کا فسخ ہونا ظاہر ہوگا پس وکیل کے گواہ قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسکے گواہوں کو زیادہ اثبات فن سے ترجیح ہے پس امام ابو یوسف رحم نے جو وکیل پر قیاس کیا اس کا یہ جواب ہے کہ ہاں لامحالہ فسخ و ترجیح کی ضرورت ہے اور شفعہ میں یہ ضرورت نہیں اس واسطے کہ فسخ تو بائع و مشتری میں واقع ہوا اور شفعہ کے حق میں فسخ کا ظاہر ہونا ضرور نہیں بلکہ اول میں جو بیع کہ قلیل فن پر واقع ہوئی تھی وہ شفعہ کے حق میں باقی ہے پس شفعہ اسی قدر فن پر سے لگا۔ پس شفعہ کا قیاس وکیل پر صحیح نہیں ہے۔ کیفیت و انہما مسنوعہ علی ماروی عن محمد رحم۔ اور کہو نکر قیاس صحیح ہو حالانکہ بنا بر روایت کے جو امام محمد سے مروی ہے یہ حکم منوع ہے۔ کیونکہ ابن ساعد نے امام محمد رحم سے روایت کی کہ وکیل کے گواہ قبول ہونگے۔ ہاں بنا بر ظاہر الروایۃ کے البتہ وکیل سے موکل کے بمنزلہ بائع و مشتری ہے تو ہجے اس کی تخریج بیان کر دی کہ بیان دو وزن فرق کی گواہیوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ وہ بیع کا جاری ہونا بدو فسخ اول کے ممکن نہیں ہے برخلاف شفعہ کے کہ اسکے حق میں بیع اول فسخ ہونے کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور چونکہ قلیل فن پر بیع واقع ہوا نبوت ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ اسی فن پر شفعہ میں لے۔ پس معلوم ہوا کہ شفعہ کا قیاس جیسے بائع پر جائز نہیں اسی طرح وکیل پر بھی جائز نہیں ہے۔ واما مشتری من العدو۔ رہا وہ شخص جسے حربوں سے مثلاً غلام خریدے تو اس میں مشتری کا قول قلیل ہونے میں داخل ہے۔ قلنا ذکر فی السیر الکبیر ان البیتۃ بنیۃ الماکہ القدیم۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ سیر کبیر میں مذکور ہے کہ مالک قدیم کے گواہ قبول ہونگے۔ یعنی مشتری جدید نے گواہ دیے کہ میں نے اسکو مثلاً ہزار درم کو خریدا اور مالک قدیم نے گواہ دیے کہ نہیں بلکہ پانچ سو درم کو خریدا ہے تو مالک قدیم کے گواہ قبول میں ہیں مشتری پر شفعہ کا قیاس صحیح ہونا قلنا ان منیع۔ پس ہمارے ہر کہ ہم قیاس کو منع کریں۔ بلکہ بقیاس مالک قدیم کے شفعہ کے گواہ قبول ہونگے۔ اور اگر ہم تسلیم کریں کہ مشتری جدید کے گواہ قبول میں تو بھی ہمارے منہ نہیں ہے۔ و بعد التسلیم نقول لا یصح الاثنی ہنا مالک لا یصح الاول۔ اور بعد تسلیم اس امر کے حربوں سے خریدنے والے کے گواہ قبول ہونے میں ہم جواب دیتے ہیں کہ ہاں بیع دوم صحیح نہیں مگر جیسی کہ بیع اول فسخ ہوا۔ فسخ یعنی مشتری جدید کے گواہوں سے گران فن پر خرید ثابت ہوئی اور مالک قدیم کے گواہوں سے کم فن پر خرید ثابت ہوئی اور چونکہ دو وزن فرق گواہ عادل میں تو یہی کہا جائیگا کہ دو وزن فن پر بیع واقع ہوئی اس طرح کہ اول میں فن قلیل پر ٹھہری مگر حربوں نے پیچھے انکار کیا تو دوبارہ فن گران پر ٹھہری لیکن دوسری بیع صحیح ہونا بھی کہ بیع اول فسخ ہو گئی کیونکہ متوالی دو وزن عقد واقع ہونا مستند ہے لہذا مشتری جدید کے گواہ قبول ہونے کے وہ قابض ہے۔ اما ہنا بخلاف۔ ہاں شفعہ کی صورت میں اسکے خلاف ہر قسم۔ کیونکہ بیع اول اگر خفیف فن کے بعد گران فن پر دوبارہ واقع ہوئی تو شفعہ کے حق میں مضر نہیں ہے کیونکہ اسکا شفعہ تو بائع کی بے رغبتی و بیع کرنے پر متعلق ہوا اور وہ اول بیع سے جو چکا تو شفعہ بھی جو چکا پھر باہم بائع و مشتری کا بیع اول فسخ کرنا کچھ شفعہ کو مضر نہوا کیونکہ شفعہ کے حق میں یہ دوسری بیع بمنزلہ بیع جدید ہے تو وہ اول بیع پر شفعہ لے لگا۔ علاوہ اسکے اصل مسئلہ میں شفعہ و مشتری ہر ایک کی گواہی میں خود فرق ہے۔ ہاں بیئۃ الشفعہ ملزمہ و بیئۃ مشتری غیر ملزمہ۔ اس واسطے کہ شفعہ کی گواہی تو لازم کرنے والی ہے اور مشتری کی گواہی کچھ لازم کرنے والی نہیں ہے۔ فسخ تو گواہی کے معنی درحقیقت شفعہ کی گواہی میں موجود ہیں۔ و البینات للالزام۔ اور گواہ بیان تو لازم کرنے کے واسطے ہوتی ہیں فسخ تو شفعہ کی گواہی اپنے معنی پر ہونے سے منع ہوئی۔ بیان یہ کہ جب شفعہ نے گواہی قائم کی تو مشتری پر لازم ہوا کہ اگر شفعہ شفعہ کے سپرد کرے بعض ہزار درم کے جو فن بیع تھا تو وہ مشتری کو پسند ہو یا نہ ہو



اور یہی الزام کے معنی ہیں۔ اور جب مشتری کی گواہی قبول ہو تو اس سے شفعہ پر کچھ ہضم نہیں آتا مثلاً مشتری کے گواہوں نے گواہی دی کہ دو ہزار درہم بیع واقع ہوئی ہے جس اسکے قبول کرنے سے شفعہ پر یہ لازم نہیں کیا وہ خواہ مخواہ دو ہزار درہم پر لے لے سکے اختیار باقی ہو تو اس گواہی میں الزام کے معنی ندارد میں جس شفعہ کی گواہی مزید ہوتا ہے وہی قبول ہوگی۔ اور بیان سے ثابت ہوا کہ اگر بائع مشتری نے اخلاف میں پر گواہ قائم کیے تو ہر ایک کے گواہ الزامی ہیں اور اسی طرح وکیل و موکل میں بھی یہی حال ہے تو شفعہ مشتری کے گواہوں سے فرق ہو گیا لیکن اس بیان سے لازم آتا ہے کہ حریون سے خریدنے والے کے گواہ لازم نہیں بلکہ مالک قدیم کے لازم ہیں تو مالک قدیم کے گواہ مع ہوں اس واسطے کہ اگر مشتری جدید کی گواہی دو ہزار فن پر قبول ہو تو مالک قدیم اسکے عوض لینے یا نہ لینے میں مختار ہے اور اگر مالک قدیم کی گواہی ایک ہزار فن پر قبول ہو تو مشتری جدید کو اسی قدر فن کے عوض لینا لازم ہے۔ خافہ۔ م۔ ک۔ قال و اذا ادعی مشتری فمنا و ادعی البائع اقل منه ولم یقبض الثمن۔ قدوری نے لکھا کہ اگر مشتری نے ایک مقدار فن کا دعویٰ کیا (مثلاً دو ہزار درہم) اور بائع نے اس سے کم کا دعویٰ کیا (مثلاً ہزار درہم) اور حال یہ کہ بائع نے ہنوز فن پر قبضہ نہیں کیا ہے۔ اخذ۔ الشفعہ بما قاله البائع۔ تو شفعہ اس دار شفعہ کو بعض اسی مقدار کے لے لے گا جو بائع نے بیان کی ہے۔ وکان ذلک خطا عن مشتری۔ اور یہ امر مشتری سے فن گھٹانے کے معنی ہیں جو گاف۔ اور شفعہ بھی اسکا سختی ہو گیا جبکہ اسی فن میں لے سکتا ہے۔ و ہذا لان الامران کان علی ما قال البائع فقد وجبت الشفعہ بہ وان کان علی ما قال مشتری فقد حط البائع لبعض الثمن۔ اور اس حکم کی دلیل کہ بائع کے قول پر مدار ہو گا یہ ہے کہ دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو بات یہی ہوگی جو بائع کہتا ہے تو شفعہ بعض اسی قدر فن کے واجب ہے یا بات وہ ہوگی جو مشتری کہتا ہے تو بائع نے کچھ فن گھٹا دیا ہے۔ اور یہ کبھی دراصل مشتری کے حق میں ہے۔ و ہذا المحط لظہر فی حق الشفعہ علی ما بین ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور یہ کبھی مشتری کی طرح شفعہ کے حق میں بھی ظاہر ہو جاتا ہے چنانچہ ہم ان اشار اللہ تعالیٰ اسی باب میں بیان کر چکے ہیں اور صورت مسئلہ یہ ہے کہ بائع نے ہنوز وصول نہیں کیا ہے۔ ولان الملک علی البائع باسبابہ۔ اور اس دلیل سے کہ دفعہ کو ملکیت حاصل ہونا بائع کے ايجاب سے بائع پر ہے۔ و نہ کہ جب بائع نے ايجاب کیا کہ میں نے یہ عقار فروخت کیا تبھی مشتری کو قبول کا اور شفعہ کو شفعہ کا حق ملا کہ۔ یا کہا جاوے کہ جس ايجاب کو مشتری نے قبول کیا تھا وہ قبول ہو کر شفعہ کی طرف آتا تو شفعہ نے بائع کے ايجاب پر خریدا۔ فکان القول قولہ فی مقدار الثمن لہم مطالبہ۔ و جب تک بائع کا مطالبہ باقی ہے مقدار فن میں اسی کا قول قبول ہو گا و نہ کہ جب وہی موجب ہے۔ فیاخذ الشفعہ بقولہ۔ تو شفعہ اسی کے قول پر لے لے گا و نہ کہ خواہ عقار مذکور بائع کے قبضہ میں ہو یا مشتری کے قبضہ میں ہو مگر مشتری نے ہنوز فن ادا کیا ہو جیسا کہ مختصر الکفری میں مصرح ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ بائع نے کم فن بیان کیا ہو۔ قال و لو ادعی البائع الاکثر۔ قدوری نے کہا اور اگر بائع نے مشتری یا شفعہ سے زائد فن بیان کیا ہے تو شفعہ نے کہا کہ میں ایک ہزار ہوں اور مشتری نے کہا کہ دو ہزار ہوں اور بائع نے کہا کہ تین ہزار ہوں اور بائع و مشتری میں سے ہر ایک نے گواہ قائم کیے زبائے کے گواہ قبول ہونگے اس واسطے کہ وہی زیادہ ثابت کرنے میں اور شفعہ اسکو بائع کے قول پر لے لے گا اور اگر کسی کے پاس گواہ ہوں۔ حیال فان ویراد ان۔ تو بائع و مشتری باہم قسم کھا دیں و عقد کر بھر لیں و نہ کہ بیل حدیث معروفہ و بارہ اختلاف بائع و مشتری جو ادب شیعہ مذکور ہو چکی۔ و ایہما لکل یظہران الثمن یا یقولہ الآخر۔ اور دونوں میں سے جسے قسم سے انکار کیا تو ظاہر ہو جائیگا کہ فن اسی قدر ہے جو دوسرا دعویٰ کرتا ہے فیاخذ الشفعہ بذلک۔ پس اسی قدر فن کے عوض میں اسکو شفعہ لے لے گا۔ وان حلقا یفسخ القاضی البیع



علی ما عرف۔ اور گردنوں قسم کھائے تو قاضی ان دونوں کے درمیان میں بیع مذکور فسخ کرے گا۔ لیکن شفیع کا خفیہ باطل نہوگا۔ و یا خذ یا شفیع بقول البائع۔ اور شفیع اسکو بعض اسی مقدار کے لے لگا جو بائع کہتا ہو۔ لان فسخ البیع لایوجب لطلان حق الشفعہ۔ اسواسطے کہ بیع فسخ ہونا حق شفیع باطل کرنے کا موجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ حق شفیع تو بیع واقع ہونے پر مربوط ہے اور یہ پایا گیا اگرچہ بعد کو بیع مذکور فسخ ہو جاوے۔ حتیٰ کہ اگر قاضی کے حکم سے مشتری نے بوجہ غیب کے عقارہ اپس کیا تو بھی شفیع لے سکتا ہو۔ الکافی۔ اور جس کسی نے گواہ قائم کیے اسکے گواہ قبول ہونگے۔ یہ سب اسوقت کہ بائع نے ہنوز ثمن وصول کیا ہو۔ وان کان قبض الثمن اذ یقال بالمشتري ان شاء ولم یلتفت الی قول البائع۔ اور اگر بائع نے ثمن وصول کر لیا ہو تو شفیع اسکو مشتری کے بیان کیے ہوئے ثمن پر لے لے اگرچہ اسے اور بائع کے قول پر التفات نہوگا۔ یعنی اختلاف ثمن میں گواہ شفیع قبول نہیں اور در صورتیکہ گواہ نہیں ہیں تو قسم سے مشتری کا قول قبول ہوگا پھر اگر بائع نے کم یا زیادہ بیان کیا تو بائع کے قول پر کچھ التفات نہوگا۔ لانہ لما استوفی الثمن انتہی حکم العقد و خرج ہو من البین و صار کالاجنبی۔ اسواسطے کہ بائع نے جب سب ثمن وصول کر لیا تو بیع کا حکم پورا ہو گیا کہ بائع نے ثمن پایا اور مشتری نے بیع کی ملکیت حاصل کی اور بائع درمیان سے نکل گیا اور اجنبی آدمی کے مانند ہو گیا۔ و بقی الاختلاف بین المشتري و الشفعہ۔ اور مشتری صرف شفیع و مشتری کے درمیان رہ گیا۔ وقد بنیاء۔ حالانکہ ہم شفیع و مشتری کے اختلاف کو کچھ اور پر بیان کر چکے ہیں۔ فن۔ اور بیان تو بائع کے تعلق سے جو احکام متعلق ہیں انکا بیان ہو۔ پھر اسوقت کہ بائع کا ثمن وصول کر لینا ظاہر طور پر معلوم ہو لینے کو ادھون۔ ولو کان لقد الثمن غیر ظاہر فقال البائع یعت الدار بالفت۔ اور اگر ثمن وصول پانا ظاہر معلوم نہ ہو بلکہ بائع کا اقرار ہو چنانچہ بائع نے کہا کہ میں نے یہ دار بعض ہزار درم کے فروخت کیا۔ و قبضت الثمن۔ اور ثمن مذکور وصول کر لیا۔ یا خذ یا شفیع بالفت۔ تو شفیع اس مکان کو بعض ہزار درم کے لے سکتا ہو۔ فن۔ اگرچہ مشتری اختلاف کرے۔ لانہ لما بدأ بالاقرار بالبیع تعلقت الشفعہ بہ۔ اسواسطے کہ جب بائع نے اقرار بیع سے شروع کیا ہے پہلے بیع کا اقرار کیا تو شفعہ اسی قدر ثمن کے عوض بیع سے متعلق ہو گیا۔ فبقولہ بعد ذلک قبضت الثمن یرید اسقاط حق الشفعہ۔ پھر اس اقرار بیع کے بعد وہ یہ کہہ کر کہ میں نے ثمن وصول کر لیا، یہ چاہتا ہو کہ شفیع کا حق ساقط کیے۔ فن۔ کہ بائع کے اقراری ثمن سے تعلق نہ ہو بلکہ مشتری کے قول پر متعلق ہو جاوے اور یہ اسکو اختیار نہیں کہ اپنے اقرار سے شفیع کا حق ساقط کرے۔ فیرد علیہ۔ تو اسکا یہ اقرار اسی پر رد کر دیا جائیگا۔ فن۔ یعنی اسکے کہنے سے ثمن وصول کرنا ثبوت نہوگا بلکہ شفیع کو بعض ہزار کے لینے کا استحقاق رہیگا جب تک کہ وصول کرنا گواہوں سے ثابت نہ کرے۔ ولو قال قبضت الثمن و ہوالفت لم یلتفت الی قولہ۔ اور اگر بائع نے یون کہہ کہ میں نے ثمن وصول کر لیا اور وہ ہزار درم ہو تو اسکے قول پر التفات کیا جائیگا۔ فن۔ یعنی اگر بائع نے بیان ثمن میں یون شروع کیا کہ میں نے ثمن وصول کیا اور اسکی مقدار ہزار درم ہو تو یہ بیان لغو ہو گیا۔ لان بالاول و ہوالاقرار بقبض الثمن خرج من البین و سقط اعتبار قولہ فی مقدار الثمن۔ اسواسطے کہ جلد اول یعنی ثمن وصول پانے کے اقرار سے وہ درمیان میں سے خارج ہو گیا اور بعد اسکے مقدار ثمن میں اسکے قول کا اعتبار ساقط ہو گیا۔ فن۔ یعنی جب اول اسے ثمن وصول پانے کا اقرار کیا پھر مقدار ثمن بیان کی تو وہ اول ہی جہاں سے اجنبی ہو گیا تھا آئندہ اسکے بیان کا اعتبار نہیں رہا پس شفیع بعض اس مقدار کے لے سکتا ہو جو مشتری بیان کرے اور اگرچہ اسے اسکے یون کہتا کہ ثمن ہزار درم ہو اور وہ میں نے وصول پایا ثمن کے بارہ میں اسکا قول قبول ہوتا ہے۔



اور آئندہ یہ قول کہ میں نے وصول پایا ہر شفع کے حق میں قبول نہوتا۔ اور چونکہ اول ہی اسنے وصول ثمن کا اقرار کیا تو اسکے قول کا اعتبار اسوجہ سے نہیں رہا کہ وہ اجنبی ہے۔ ورنہ ایسی وغیرہ اور حسن رحم نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی کہ اگر بیع بائع کے قبضہ میں ہو اور اسنے کہا کہ میں نے ثمن وصول پایا اور وہ ہزار درہم ہو تو قول بائع کا قبول ہوگا۔ اسواسطے کہ شفع کا ملکیت پایا بائع پر ہوگا تو اسی کے قول کی طرٹ ررع کیا جاوے اور یہ قول ظاہر ہر اسواسطے کہ بائع محض اجنبی نہیں کیونکہ اگر وہ مالک نہیں تو قابض ضرور ہے واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

### فصل - فیما یؤخذ بہ المشفوع

فصل ایسی چیز کے بیان میں جسکے عوض مشفوع لیا جاوے۔ یعنی عقار مشفوع کا معاوضہ جو بذمہ شفع عامر ہونا چاہیے۔ قال و اذا حط البائع عن المشتري بعض الثمن یسقط ذلک عن الشفع۔ جب بائع نے مشتری کے ذمہ سے کچھ ثمن گھٹا دیا تو یہ شفع سے بھی ساقط ہو جائیگا۔ وان حط جمیع الثمن لم یسقط عن الشفع۔ اور اگر بائع نے مشتری سے کل ثمن گھٹا دیا تو یہ شفع سے ساقط نہ ہوگا۔ یعنی شفع سے کچھ بھی کم نہ ہوگا۔ لان حط البعض ملحق باصل العقد فیظهر فی حق الشفع لان الثمن ما بقی۔ اسواسطے کہ بعض ثمن کا گھٹنا اصل عقد سے لمبا تا ہے تو وہ شفع کے حق میں بھی ظاہر ہوگا اسواسطے کہ ثمن زوری رہ گیا ہو باقی ہر قسم۔ یعنی بیوع میں بیان ہوا کہ ثمن میں سے جو حصہ گھٹا دیا جاوے تو جب گھٹنا صحیح ہو تو ایسا ہر گز گویا اصل عقد میں یہ حصہ نہیں تھا۔ مثلاً ہزار درہم ثمن میں سے دو سو درہم گھٹانے تو قرار دیا جائیگا کہ گویا اصل میں آٹھ سو درہم ثمن تھا ہر پس جب اصل میں آٹھ سو درہم ثمن تھا تو اسی قدر شفع کے ذمہ لازم ہوگا۔ وگذا اذا حط بعد ما اخذ ما الشفع بالثمن یسقط عن الشفع۔ اور اسی طرح اگر بائع نے مشتری کے ذمہ سے بعض ثمن اسوقت گھٹا دیا ہو کہ جب شفع اس عقار مشفوع کو بعض ثمن اول کے لے چکا تو بھی یہ حصہ شفع کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا۔ یعنی اگر شفع نے مشتری سے دار مشفوع بعض ہزار درہم اول ثمن کے لے لیا مگر بائع نے مشتری سے دو سو درہم ثمن گھٹا باحتی آٹھ سو گویا اصل ثمن رہا تو اسی قدر شفع سے بھی بھٹ جائیگا۔ حتی یرجع علیہ بذلک القدر۔ حتی کہ شفع اس مقدار کو مشتری سے واپس لے گا۔ جبکہ وہ مشتری کو ہزار درہم اول ثمن پورا ادا کر چکا ہو۔ بخلاف حط الكل لانه لا ملحق باصل العقد کمال وقد عناه فی البیوع۔ برخلاف پورا ثمن گھٹانے کے اسواسطے کہ پورا گھٹنا تو کسی مال میں اصل عقد سے نہیں ملتا اور ہم ہر کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ یعنی فصل الربا سے کچھ پہلے بیان فرمایا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کل ثمن گھٹنا شفع کے واسطے ظاہر ہو تو اسکا شفع باطل ہو جاوے اسواسطے کہ جب بیع میں مشتری سے کل ثمن گھٹا یا پس اگر یہ اصل عقد سے لمبا وے ذمہ حال سے خالی نہیں یا تو عقد بیع بدل کر عقد ہبہ ہو جاوے حالانکہ ہبہ کی صورت میں شفع کے واسطے غلطہ نہیں ہے یا یہ بیع بخر ثمن کے ہو حالانکہ ایسی بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں بھی شفع کے لیے شفعہ نہیں ہے۔ کہ۔ یہ تو بائع کی طرف سے گھٹانے کا حکم تھا۔ وان زاد المشتري للبائع لم یلزم الزیادة فی حق الشفع۔ اور اگر مشتری نے بائع کے واسطے ثمن میں زیادتی کر دی تو شفع کے حق میں یہ زیادتی لازم نہوگی۔ مثلاً عقد میں ہزار درہم ثمن تھا مگر مشتری نے بھاسا کے پانچ سو درہم بڑھا دیے تو شفع پر صرف ہزار درہم لازم ہونگے۔ اور زیادتی لازم نہوگی اگرچہ زیادتی کرنا بھی جائز اور اصل عقد سے لمبا ہے۔ لان فی اعتبار الزیادة ضرراً بالشفع لاستحقاق الاخذ بما دونہا۔ اسواسطے کہ زیادتی کو اعتبار کرنے میں شفع کے حق میں ضرر ہر اسواسطے کہ شفع کو اس سے کم کے عوض لینے کا استحقاق حاصل ہو چکا تھا۔ کیونکہ صوفت بیع واقع ہوئی اسی وقت اسکو بعض ثمن کے شفعہ میں لینے کا



استحقاق ہوا اور وہ من بدون زیادتی کے، ہر تو آئندہ مشتری وغیرہ کے فعل سے اس پر زیادہ تاوان لازم نہ ہوگا۔ بخلاف  
 المحذ لان فیہ منفعت۔ برخلاف کی کرنے کے یعنی بائع کی طرف سے گھٹانے کے کہ یہ مجبر ہو اس واسطے کہ اسکو اختیار کرنے  
 میں شفعی کے حق میں نفع ہو۔ پس جو استحقاق اسکو حاصل ہوا تھا اس میں دوسرے یعنی بائع کے فعل سے ضرر نہیں  
 بلکہ نفع ہوا اور چونکہ وہ اصل عقد سے مل جاتا ہے تو شفعی کے حق میں بھی مجبر ہوا۔ بالبحر ہر وہ فعل جس سے شفعی کے واسطے  
 ضرر لاحق ہو وہ سبتر ہوگا۔ و نظیر الزیادۃ اذا جدد العقد باكثر فی الثمن الاول لم یلزم الشفع حقی کان له  
 ان یاخذ بالثمن الاول۔ اور ثمن میں بڑھانے کی نظیر یہ ہے کہ بائع مشتری نے عقد کو جدید طور پر ثمن اول سے  
 زیادہ کے عوض قرار دیا تو شفعی کے ذمہ دوسرا عقد لازم نہیں حتی کہ شفعی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ داریشقوقہ کو بعض  
 من اول کے لئے سے۔ کہو کہ اسکو تو عقد اول ہی سے شفعہ کا استحقاق ہو چکا ہے۔ لما بینا۔ بدلیل مذکور کہ بالا  
 کہ وہ اس سے کم ثمن پر مستحق ہو چکا۔ و کذا ہذا۔ پس اسی طرح بیان یعنی زیادتی کی صورت میں بھی اس پر زیادتی  
 لازم نہیں ہر وقت۔ تو کہ لما بینا۔ کا اشارہ بعض شارحین نے اس فصل سے پہلی فصل میں مٹھرایا کہ امام ابو یوسف  
 کے اختلاف کے تحت میں کہ شفعی کے گواہ قبول ہونگے بیان کیا کہ بائع مشتری کے درمیان سوالی دو عقد اسی طور پر جاری  
 ہو سکتے ہیں کہ عقد اول فسخ ہو جائے دیکھن شفعی کے حق میں اسکا فسخ ظاہر ہوگا اور میں کہتا ہوں کہ اسکا محصل بھی یہی  
 کہ عقد اول پر شفعی اسکا مستحق ہو چکا پس بائع مشتری کے درمیان پہلا عقد فسخ ہو کر دوسرا قائم ہو سکتا ہے لیکن شفعی  
 کے حق میں پہلا عقد جو کم ثمن پر ہو گیا باقی ہے کہو کہ وہ تو بیع ہوتے ہی شفعہ کا مستحق ہوا تو بیع اول ہی سے اسکا استحقاق  
 قائم ہو تو بنظر اسکے استحقاق کے گواہ اول عقد باقی ہے۔ قال ومن اشتری دارا بعرض اخذها الشفع بقیمة  
 لان من عودات القیم۔ اگر مشتری نے بعض متاع اسباب کے کوئی دار خرید تو شفعی اس کو بعض قیمت اسباب کے  
 سے لے لے گا اس واسطے کہ اسباب تو قیمتی چیزیں ہیں ہر وقت۔ مترجم کہتا ہے کہ عرض کا ترجمہ میں نے اسباب لکھا اور اسباب  
 سے میری مراد بھی ایسی چیزیں جو سوائے دیم و دینار و امان وغیرہ کے ہوں جن مانند صندوق و تخت وغیرہ کے۔ اور قیمتی  
 ہونے کے یہ معنی کہ اسکا مثل نہیں ہوتا بلکہ بجائے اسکے قیمت ہوتی ہے اور بیان سے تنبیہ ہونا چاہیے کہ اس زمانہ میں  
 جو عروض و اسباب کہ انگریزی کل کے ذریعہ سے برابر سانچے میں ہزاروں بغیر تفاوت بن جاتے ہیں تو یہ سب شلی ہو گئے  
 ہیں سوائے ان عروض کے جو اسطرح نہیں بنائے جاتے ہیں تو وہ بہستور قیمتیں ہیں اور اس تنبیہ کو محفوظ رکھنا چاہیے  
 م۔ ان اشترایا بکلیل او موزون اخذها بمثلہ۔ اور اگر مشتری نے اسکو بعض کیل یا وزن چیز کے خرید ہو تو  
 شفعی اسکے مثل دیکر لے سکتا ہے۔ لانتما من ذوات الامثال۔ اس واسطے کہ کیل و موزون تو ثلثیات میں سے ہیں  
 و من یعنی بجائے اسکے انکا مثل قائم ہوتا ہے مثلاً گیہوں کے مثل گیہوں مل سکتے ہیں۔ و ہذا لان الشرع اثبت  
 للشفع ولایۃ الملك علی المشتري بمثل ما یملك۔ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ شرع نے شفعی کے واسطے ولایت علی  
 فرائی کہ وہ مشتری پر عقار مشقوقہ کا ملک حاصل کرے بعض اسکی مثل کے جسے عوض مشتری نے خود ملکیت حاصل کی ہے  
 و من یعنی جس چیز کے عوض میں مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل دیکر مشتری سے شفعی حاصل کرے اگرچہ مشتری  
 رضا مند نہ ہو۔ لیکن مثل کبھی تو ظاہر و باطن سے صورت و معنی دونوں طرح ممکن ہوتا ہے جیسے دیم و دینار و کیل و موزون  
 میں ہے اور کبھی مثل ازراہ صورت نہیں ممکن ہے جیسے صندوق و تخت و کواکب وغیرہ بلکہ ازراہ معنی ممکن ہے اور وہ قیمت ہے  
 تو مبیع شلثت ممکن ہے دیدے۔ فیراعی بالقدر الممکن۔ تو مثل کی رعایت جہاں تک ممکن ہو معمول ہوگی و من  
 حتی کہ عروض میں قیمت اسے اور ثلثیات میں مثل دیدے۔ کمافی الامکاف۔ جیسے غیر کا مال تلف کرنے میں



ف۔ اس کے مثل تاوان لازم ہو پس اگر مثل اوراد صورت و معنی دو دن ممکن ہو تو بھی لازم ہو اور اگر اوراد صورت ممکن ہو تو صورت معنوی مثل بیٹے قیمت پر انکار کیا جاوے۔ اور اگر مشتری نے مانند اخروٹ و انڈے وغیرہ ایسی چیز کے خرید جو گنتی سے معمول ہیں مگر باہم قریب قریب ہوتے انہیں تقادرت کا اعتبار نہیں ہوتا جو تو انہیں بھی لازم ہونگے۔ والعدوی المتقارب من ذوات الامثال۔ اور جو چیزیں گنتی سے رائج باہم برابر کے قریب ہیں تو وہ مثلیات میں سے ہیں ف۔ یعنی انہیں کے مثل دینا کافی ہے۔ وان باع عقارا بعقار۔ اور اگر بائع نے عقار کو بعوض عقار کے فروخت کیا ف۔ مثلاً دیدہ نے اپنا مکان بعوض مشتری کے مکان کے فروخت کیا اور بکر کو ان دو دن مکان میں حق شفعہ ہو یا ہر ایک مکان کا شفعہ ملوہ ہو۔ اخذ الشفعہ کل واحد منها لقیمۃ الآخر۔ تو شفعہ ان دو دن مکان میں سے ہر ایک کو دوسرے مکان کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے۔ لانه بدلہ۔ کیونکہ ہر ایک مکان عوض دوسرے مکان کا ہے۔ و ہوسن ذوات القیم۔ حالانکہ مکان مثلی نہیں بلکہ قیمتی چیزوں سے ہے۔ فیاخذہ لقیمۃ۔ تو شفعہ اس کی قیمت کے عوض لے سکتا ہے۔ کیونکہ قیمت ہی اس کا مثل ہوگی ہے۔ واذا باع ثمن مؤجل۔ اور اگر بائع نے ادھار میعادی ثمن کے عوض فروخت کیا ہو ف۔ مثلاً مشتری سے ایک سال میں ثمن ادا کرنا ٹھہرا ہو۔ فلاشفیع الخیار ان شاء اخذہ یا ثمن حال وان شاء صبر حتی ینقض الاجل ثم یاخذہ۔ تو شفعہ کو دو باتوں میں اختیار ہو چاہے تو دار شفعہ کوئی الحال نقد ثمن کے عوض لے اور چاہے صبر کرے یا خشک کہ سیادہ نقضی ہو جاوے پھر اس کو لے ف۔ غرض کہ اس کو لینے میں تاخیر کی گنجائش ہے اور ہر حال ثمن نقد ہوگا اور سیادہ اس کے حق میں ظاہر نہ ہوگی۔ ولیس لہ ان یاخذہ یا فی الحال ثمن مؤجل۔ اور شفعہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دار شفعہ کوئی الحال بعوض میعادی ثمن کے لے۔ وقال زفر رحمہ ذلک و ہوقول الشافعی فی القدیہ۔ اور زفر رحمہ نے کہا کہ شفعہ کوئی الحال ادھار ثمن لینے کا اختیار ہے اور یہی قدیم قول شافعی ہے۔ لانه کونہ جلا وصف لی الثمن کالزمانۃ۔ اس دلیل سے کہ ثمن کا سیادہ ہونا ثمن کا ایک وصف ہے جیسے ثمن زیوت ہونا ف۔ یعنی کھوٹا جیسے بیٹے سبک شاہی کھوٹے رائج ہوں۔ اور وہی ثمن ٹھہرے ہوں تو کھوٹا ہونا اس ثمن کا وصف ہے۔ والاعخذہ یا شفعۃ بہ۔ اور شفعہ میں لینا اسی ثمن کے عوض ہے۔ فیاخذہ باصلہ و وصفہ کافی الخیلاف۔ تو شفعہ اس کو بعوض اصل ثمن و وصف ثمن کے یکساں جیسے کھوٹے ثمن میں ہوتا ہے ف۔ یعنی جو ثمن ٹھہرا ہو وہ جس وصف سے نصف ہے اس وصف کے لازم ہوگا پس جب ادھار ہونا وصف ثمن ہے تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہوا جیسے زیوت ثمن ٹھہرا تو مثلاً ہزار درہم سکے زیوت ٹھہرے تو ثمن مع اس وصف کے لازم ہے یعنی اگر مشتری نے ہزار درہم زیوت کے عوض خریدا تو شفعہ کو اختیار ہو کہ ہزار درہم زیوت کے عوض لے لے۔ جواب یہ کہ ثمن میں زیوت ہونا وصف ہے اور سیادہ ہونا وصف نہیں بلکہ ادا اسے ثمن کا ایک طریقہ ہے۔ ولنا ان الاجل انما یثبت بالشرط۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سیادہ کا ثابت ہونا تو فقط شرط سے ہوتا ہے ف۔ اور بدون شرط کرنے کے ثمن میں سیادہ نہیں ثابت ہوتا ہے پس جب مشتری نے ادھار کی خرما کی اور مدت معلوم بیان کی تو بائع کی منظوری پر جائز ہے اور مشتری کے حق میں سیادہ ثابت ہوگی۔ ولا شرط فیما بین الشفعہ والبیاع او البیاع۔ اور شفعہ کے ساتھ بائع یا مشتری کی کچھ شرط واقع نہیں ہوتی ف۔ یعنی خواہ مشتری کو دار شفعہ بائع سے لے تو بائع و شفعہ میں ادھار کی شرط نہیں ہوتی بلکہ دار شفعہ مشتری سے لے تو شفعہ مشتری کے درمیان ادا اسے ثمن میں سیادہ کی شرط نہیں ہوتی ہے تو شفعہ کے حق میں کسی صورت میں سیادہ شرط نہ ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ جدیدہ شرط کی ضرورت نہیں کیونکہ بائع جب مشتری کے حق میں رضامند ہوا تو یہی



شفیع کے حق میں رضامندی ہے۔ جواب یہ کہ نہیں۔ ولیس الرضا بیه فی حق المشتري رضایہ فی حق شفیع یا  
 اور مشتری کے حق میں فن اُدھار ہونے کی رضامندی کچھ شفیع کے حق میں بیع کی رضامندی ہونا لازم نہیں ہے۔ اتفاقاً  
 الناس فی الملاءة۔ کیونکہ تو مگر یمن لوگوں کا حال متفاوت ہے۔ پس تو مگر سے اُدھار پر رضامندی ہے  
 اعتماد سے ہوتی ہے کہ حقیقت چاہے وصول کریگا اور مفلس سے نہیں ہو سکتی۔ تو مشتری سے رضامندی ہونا شفیع سے  
 رضامندی نہیں ہو سکتا جب تک کہ میرے شرط نہ ہو۔ اگر وہ ہم ہو کہ بیع اُدھار تو فن کا وصف ہے وہ اسکے ساتھ رہیگا۔ جواب دیا کہ  
 یہ شرط ہے کیونکہ اُدھار بقا بہ نقد ہے تو یہ اُدھار کی صفت ہے۔ ولیس الاجل وصف الثمن۔ اور بیع اُدھار کچھ فن کا وصف  
 نہیں ہے۔ لانیہ حق مشتری۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ بیع اُدھار تو مشتری کا حق ہے۔ اور فن بائع کا حق ہوتا ہے۔ ولو کان  
 وصفاً لتبعه فیکون حقاً للبائع کا ائمن۔ پس اگر بیع اُدھار وصف ثمن ہوتی تو ثمن کے ساتھ لگی ہوتی تو وہ بھی مثل  
 فن کے بائع کا حق ہو جاتی۔ حالانکہ مشتری کو بیع اُدھار سے یہ حق ہوتا ہے کہ بیع اُدھار سے پہلے اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا  
 اور وہ بیع کوئی الحال قبضہ کر سکتا ہے۔ وصار کما اذا اشتري شيئاً بثمن مؤجل ثم ولاد غیرہ لا یثبت  
 الاجل الا بالذکر کذا ہذا۔ اور یہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے کوئی چیز بعوض ثمن بیع اُدھار کے اُدھار خریدی پھر دوسرے  
 کے ہاتھ بیع اُدھار تو مشتری دوم کے حق میں بیع اُدھار نہیں ثابت ہوگی مگر بتقریح ذکر میں اسی طرح ہمارے اس  
 مسئلہ شفیع میں ہوگا۔ تو بیع یہ کہ جو چیز بیع اُدھار خریدی تھی جب وہ دوسرے مشتری کو قلیل پر دے  
 تو بیع قلیل یہ کہ ثمن لول کے مثل پر دے بدون نفع و نقصان کے۔ پس اگر بیع اُدھار بھی وصف ثمن ہوتی تو دوسرے  
 مشتری کے حق میں ثابت ہوتی حالانکہ بدون ذکر مرجع کے اسکے حق میں ثمن اُدھار نہیں ہوتا ہے اور ذکر مرجع بھی  
 جدید شرط ہوگی۔ اسی طرح جب مشتری نے عمار بیع اُدھار خریدی تو شفیع کو اسی فن پر لینے میں مانند قلیل  
 کے فن میں کی بیشی نہوگی مگر بیع اُدھار ثابت نہوگی۔ ثم ان اخذ بائع من البائع سقط الثمن عن مشتری  
 لما بینا من قبل وان اخذ بائع مشتری رجوع البائع علی مشتری بثمن مؤجل کما کان۔ پھر اگر شفیع  
 نے اس عقد کو بائع سے نقد ثمن پر لے لیا تو مشتری کے ذمہ سے جو فن اُدھار ٹھہرا تھا ساقط ہوگا کیونکہ ہم بیان  
 کر چکے کہ بائع سے لینے کی حدیث میں بیع کی اضافت مشتری سے نسخ ہو کر شفیع کی طرف منتقل ہو جاتی ہے اور اگر شفیع  
 نے اسکو مشتری سے لیا تو بائع کا مطالبہ اپنے مشتری سے اسی طرح اُدھار ثمن پر ہوگا جیسے ٹھہرا تھا۔ لان الشرط  
 الذی جری بینہما لم یبطل باخذ شفیع بقبی موجبہ۔ اس واسطے کہ بائع و مشتری میں جو شرط جاری ہوئی تھی  
 وہ شفیع کے لینے سے باطل نہیں ہوئی تو شرط مذکور کا حکم باقی رہا۔ کہ بائع قبل بیع کے مطالبہ نہیں  
 کر سکتا ہے۔ فصار کما اذا باع بئمن حال وقد اشتراه مؤجلاً۔ تو یہ معاملہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے کوئی ایسا  
 بیع اُدھار خرید کر کسی مشتری کے ہاتھ نقد فروخت کیا۔ تو بالفعل جو فن حاصل کیا وہ بائع کے مطالبہ  
 سے پاک ہے کہ وہ اپنے وقت پر مطالبہ کرے۔ یہ ہوتی کہ شفیع نے بالفعل نقد دیکر لے لیا ہو۔ وان اختار الانتظار  
 لہ ذلک لان لہ ان لا یلتزم زیادة الضرر من حیث التقذیر۔ اور اگر شفیع نے مشتری کی بیع اُدھار  
 کا انتظار کیا تو اسکو یہ اختیار حاصل ہے اس واسطے کہ اسکو جائز ہے کہ بالفعل نقد ادا کرنے کی وجہ سے جو زیادہ ضرر  
 اٹھانا پڑتا ہے اسکو برداشت کرنے کا اپنے اوپر التزام کرے۔ و قوله فی الکتاب وان شاء صبر حتی یغنی  
 الاجل مرادہ الصبر عن الاخذ۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ شفیع کی اختیار جو چاہے صبر کرے یہاں تک کہ مشتری کی بیع  
 اُدھار جاوے۔ اس قول سے معصفت و حق کی مراد یہ کہ عمار لینے میں صبر کرنے۔ اما الطلب علیہ فی الحال حتی لو سکت



بطلت شفعۃ عند ابی حنیفہ و محمد خلا فالقول ابی یوسف آخر۔ رہا شفعہ طلب کرنا تو وہ فی الحال اس پر واجب  
 ہے حتیٰ کہ اگر اسے طلب شفعہ سے سکوت کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اسکا شفعہ باطل ہو جائیگا بطلات آخر قول ابو یوسف  
 کے۔ ف۔ چنانچہ ابو یوسف ہم پہلے تو مثل امام ابو حنیفہ و محمد کے کہتے تھے پھر آخر میں رجوع کیا اور کہا کہ اگر شفعہ سے  
 فی الحال شفعہ طلب کیا تو بھی اسکو اختیار ہے کہ سیعاً و شری ختم ہونے پر چاہے اسے لے کیونکہ فی الحال طلب شفعہ کا  
 فائدہ یہ تھا کہ عقار لینے پر قدرت ہو حالانکہ وہ ابھی نہیں لے سکتا کیونکہ ثمن سیعاً و شری اُدھار ہو تو سیعاً و آسے تک  
 اسے واسطے طلب میں بھی تاخیر جائز ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ لان حق الشفعۃ انما  
 یثبت بالبیع۔ اسواسطے کہ حق شفعہ و نقد بیع پائے جانے پر ثبوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو اسوقت طلب کرنا لازم ہے  
 والاخذ بتراخی عن الطلب۔ اور عقار لے لینا تو طلب شفعہ کے بعد متاخر ہوتا ہے۔ ف۔ اور طلب کے ساتھ ہی  
 ضرور نہیں ہے۔ اور یہ جو کہنے کا کہ بالفعل طلب کرنا بیفائدہ ہے کہ وہ سیعاً و شری سے نہیں لے سکتا تو یہ ٹھیک نہیں ہے  
 و ہو ممکن من الاخذ فی الحال بان یودی الثمن حالا۔ اور شفعہ کو فی الحال یہ عقار شفعہ لینے کی قدرت  
 حاصل ہے باین طور کہ ثمن نقد ادا کرے۔ ف۔ تو جب فی الحال لے سکتا ہے تو طلب شفعہ بیفائدہ نہیں ہوا۔ فیشرط  
 الطلب عند العلم بالبیع۔ پس بیع سے آگاہ ہونے ہی اس پر شفعہ طلب کرنا ضرور شرط ہے۔ ف۔ پھر جیسے حق شفعہ  
 اہل اسلام میں ہے اہل ذمہ میں بھی جاری ہے اور ذمی وہ کفار جو اسلام کی سلطنت میں رہتے ہیں اور اسنے جسزہ  
 لیا جاتا ہے اس قرار داد سے کہ انکی جان و مال کے حفاظت کی ذمہ داری ہے بشرطیکہ عقد نکون اسی واسطے انکو ذمی کہتے  
 ہیں یعنی ہم انکے واسطے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ قال واذا اشتری ذمی بخر او خنزیر۔ اگر ذمی نے بعض شراب یا سور  
 کے خریدے۔ ف۔ یعنی ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے کوئی دار یا عقار یا سیع یا کینہہ بعض شراب یا سور کے خریدا۔ و  
 خفیہا ذمی۔ اور اسکا شفعہ کوئی ذمی ہے۔ ف۔ یعنی وہ بھی ذمی کا ہے جو شراب یا سور کو اعتقاد کفر پر حلال  
 مانتا ہے۔ اخذ ما یبطل الخمر و قیمۃ الخنزیر۔ تو وہ عقار شفعہ کو شراب کے مثل دیکر یا سور کی قیمت دیکر لے۔ ف۔  
 اور شراب مثل ہے اور سور قبی ہے۔ لان ہذا البیع مقضی بالعمۃ فیما بینہم۔ اس دلیل سے کہ ذمیوں کے باہمی معاہدات  
 میں ایسی بیع کے صحیح ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ کتاب البیوع میں معلوم ہو چکا کہ مسلمان کے حق میں البیوع شراب  
 یا سور مال نہیں تو بیع فاسد ہے اور جب ذمی لوگ اسکو مال جانتے ہیں اور جیسے انکو اسکے اعتقاد پر چھوڑا تو یہ بیع انکے نزدیک  
 صحیح ہے اور بیع صحیح میں شفعہ کا حق ہوتا ہے۔ وحق الشفعۃ لعم المسلم والذمی۔ اور حال یہ کہ حق شفعہ تو مسلمان  
 و ذمی کو عام ہے۔ ف۔ یعنی خصوصیت مسلمان کی نہیں بلکہ جیسے حق شفعہ مسلمان کے لیے ہے اسی طرح ذمیوں کے واسطے  
 بھی ثابت ہوتا ہے۔ و الخمر لعم کالحل لنا و الخنزیر کالشاة۔ اور انکے حق میں شراب ایسی ہے جیسا کہ ہمارے واسطے  
 سرکہ ہے اور سور ایسا جیسے ہمارے لیے بکری ہے۔ ف۔ تو انکے حق میں یہ چیزیں مال معاوضہ ہیں پس بیع معاوضہ مالی  
 واقع ہوئی پس صحیح ہوئی اور شفعہ واجب ہوا۔ پس اگر ذمی نے شفعہ طلب کیا اور گواہ کر لیے تو لے سکتا ہے۔ فیماخذ  
 فی الاصل بالمثل۔ پس اول میں بعض مثل لے لے۔ ف۔ یعنی جبکہ بیع بعض خراب واقع ہوئی تو شفعہ اس  
 شراب کے مثل دیکر لے۔ والثانی بالقیمۃ۔ اور دوسری صورت میں بقیہ لے۔ ف۔ یعنی جب بیع بعض سور  
 تو قیمت دیکر لے جیسے ہم لوگ سرکہ میں یا بکری میں کرتے ہیں۔ اسواسطے کہ شراب کا مثل صورت دینی میں شراب دیگر  
 ہے اور سور کے افراد متفاوت ہوتے ہیں جیسے بکری کے افراد متفاوت ہیں تو سور کا مثل فقط ازراہ قیمت ہے یعنی قیمت ہکا مثل  
 قرار دی گئی کیونکہ اگرچہ ازراہ صورت نہیں مگر ازراہ دینی کے مثل ہے۔ اور اس سے زیادہ مثل کی رعایت ممکن نہیں ہے۔



یہ اس صورت میں کہ شفع بھی کوئی ذمی ہو جبکہ بیع مذکور دونوں ذمیوں میں واقع ہوئی ہو۔ وان کان شفعہما مسلماً  
اور اگر اس عقار کا شفع کوئی مسلمان آدمی ہو۔ اور بیع مذکور دونوں ذمیوں کے درمیان صحیح ہو چکی ہو تو مسلمان  
کے واسطے بھی شفعہ کا حق ہو۔ اخذہ بالقیمۃ الخمر و الخنزیر۔ تو مسلمان اسکو بوجز قیمت شراب یا سور کے لے سکتا ہے۔  
فت۔ یعنی سور میں جیسے قیمت ذمی دیتا تھا مسلمان شفع بھی دیوے اور مسلمان بجائے مثل شراب کے بھی قیمت ہی  
دیگا۔ اما الخنزیر فظاہر۔ پس سور کی صورت میں قیمت دینا تو ظاہر ہے۔ فت۔ کیونکہ اسکا مثل حوری بالکل نہیں ہو  
خواہ ذمی شفع ہو یا مسلم ہو۔ وکذا الخمر۔ اور یوں ہی شراب کی صورت میں بھی ظاہر ہے۔ فت۔ کہ مسلم اس کے معاوضہ  
میں بجائے مثل کے قیمت ہو ادا کرے گا۔ لا متناع التسلیم والتسلم فی حق المسلم۔ کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب  
کو دینا یا خورد قبضہ میں لینا دونوں منوع ہیں۔ فت۔ تو یہ بھی ممکن نہیں کہ مسلمان کسی ذمی کو شراب کا مالک کرے تو وہ مثل  
شراب نہیں دے سکتا۔ فالحق بغیر المثلی۔ تو مسلمان کی نظر سے شراب بھی ایسی چیزوں میں شامل ہو گئی جو مثلی نہیں  
ہو۔ فت۔ بیان یہ اشکال ہے کہ سور کی قیمت بھی سور کے قائم مقام ہو لہذا سلطنت اسلام میں جو شخص کہ شہر کے مالکوں  
پر تاجرون سے عشر لینے کے لیے مقرر ہوتے ہیں اگر وہ ان کوئی ذمی اپنی تجارت کے سور میں لیکر گزارا تو حکم یہ ہے کہ عاشر  
مذکور اس سے سور دن کی قیمت سے بھی عشر نہیں لے سکتا اسی وجہ سے کہ سور کی قیمت بھی سور کے حکم میں ہے۔ جواب  
دیا گیا کہ حق شفع کی مراعات تا اسکان واجب ہے تو سور کی قیمت دینا بجائے مثلی پر خلاف عاشر کے۔ اور یہ بھی جواب دیا جاتا ہے  
کہ مسلمان پر سور کی قیمت کا لینا دینا بھی منوع ہے کہ وہ سور کا عوض ہو اور اگر غیر کا عوض ہو تو منع نہیں جیسے بیان عقار کا  
عوض ہے۔ پھر قیمت میں ایسے ذمی کا قول لیا جاوے جو مسلمان ہو گیا ہو یا پہلے کوئی مسلم شخص فاسق ہو کر تجارت کرتا تھا  
اور اب اسنے توبہ کر لی ہے۔ واضح ہو کہ ذمی کے لیے ذمی پر شفعہ واجب ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور ذمی کے لیے  
مسلمان پر شفعہ واجب ہونے میں اختلاف ہے چنانچہ حضرت حسن بصری و شعبی کے نزدیک نہیں اور یہی قول احمد ہے  
چنانچہ انس رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ لعنانی کے لیے شفعہ نہیں ہے رداء الدارقطنی اور جمہور کے نزدیک ذمی کے لیے  
مسلم پر بھی شفعہ ثبوت ہے۔ م ع ت۔ اور بیان تو بیان یہ ہے کہ شفعہ خود مسلمان ہو۔ وان کان شفعہما مسلماً  
ذمیاً۔ اور اگر اس عقار کا شفع ایک مسلمان ہو اور دوسرا ذمی ہو۔ فت۔ یعنی دونوں لے شفعہ لیا۔ اخذہ المسلم نصفہا  
بنصف قیمت الخمر۔ تو مسلمان اس عقار کے نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا۔ والذمی نصفہا  
بنصف مثل الخمر۔ اور ذمی اس کے باقی نصف کو بوجز نصف مثل شراب کے لے گا۔ اعتبار البعض بالکل۔ پہل  
اس کے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا گیا۔ فت۔ چنانچہ مسلمان کل عقار کو کل قیمت پر لیتا تو نصف کو نصف قیمت پر لے اور  
ذمی اس کے کل کو مثل شراب پر لیتا تو نصف کو نصف مثل پر لے۔ یہ اسوقت کہ ذمی مذکور شفعہ لینے سے پہلے پرستور ذمی  
موجود ہو۔ ولو اسلم الذمی اخذہ بنصف قیمت الخمر لعمروہ عن تلیک الخمر۔ اور اگر ذمی مذکور مسلمان ہو گیا تو عقار  
نصف کو شراب کی نصف قیمت کے عوض لے گا کیونکہ وہ شراب کو غیر کی ملکیت میں دینے سے عاجز ہے۔ فت۔ یعنی مسلمان  
پر حرام ہے کہ وہ شراب کو ملک میں لاوے یا غیر کی ملکیت میں دے۔ وبالاسلام یتاکد حقہ لا ان یطل۔ اور مسلمان  
جو جانے کی وجہ سے اسکا حق زیادہ مستحکم ہو گا نہ آنکہ مٹ جاوے۔ فت۔ یعنی ذمی کے مسلمان ہو جانے سے یہ حکم نہیں  
ہو سکتا کہ اسکا حق شفعہ باطل ہو گیا کیونکہ اسلام سے حق مستحکم ہوتا ہے اور مٹتا نہیں ہے تو وہ نصف قیمت دیکر لے لے گا۔  
فصار کما اذا اشتراہا بکرمین رطب فنحضر الشفع بعد القطاعہ یا خذہ بالقیمۃ الرطب کذا ہذا۔ تو ایسا ہو گیا  
جیسے کسی نے ایک من رطب کے عوض مثلاً عقار خرید لیا تازہ کہ رجبہ مارون کے عوض خرید پھر شفع سفر سے اسوقت



حاضر آیا کہ رطب کا زائد منقطع ہو گیا معاد حتی کہ رطب کے مثل دیتا مکن نہیں رہا تو شفیع اسکو رطب کی قیمت کے عوض  
نے پس اسنی طرح بیان فرست کہ جب شفیع ذمی نے شفعة طلب کی پھر جب عقار کو لینے کا وقت آیا تو وہ اس وقت  
میں ہو کہ شراب کے مثل نہیں دے سکتا کیونکہ شرافت اسلام سے مشرف ہو اور تو وہ اب قیمت دیکر لے لگا۔ یہ سب  
اس وقت کے احکام ہیں کہ مشتری نے عقار شفوعہ میں کچھ تصرف نہیں کیا تھا اور اگر اسنے کچھ تصرف کر لیا تو یہ ظاہر ہی  
کہ اسنے اپنی خریدی ہوئی چیز میں تصرف کیا لیکن حق شفیع سے اسکے تصرفات توڑے جائینگے پس اسکے تفصیلی احکام  
کشیرہ ابن ابی ذیل میں فصل علیہ بیان فرمائی۔

### فصل

تصرفات مشتری کے احکام میں۔

واذا بنی المشتري او غرس ثم قضی للشفيع بالشفعة۔ اگر مشتری نے عقار میں کوئی عمارت بنائی یا اس میں پودے  
لگائے پھر شفیع کے واسطے شفعة کا حکم دیا گیا ہے۔ پس اس عقار میں ایک تو اصل ٹمن ہو اور دوم یہ خرچہ جو مشتری  
مذکور نے بڑھایا حالانکہ شفیع کا حق تو اصل عقار سے متعلق ہو چکا تھا۔ فہو یا بخیر ان شاء اخذ یا بالٹمن و قیمت  
البنار والقرس۔ تو شفیع کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے اس عقار کو بعض ٹمن اصل مع قیمت عمارت و پودوں کے  
لے وں۔ جو مشتری نے زیادہ کیا اور اس صورت میں عمارت و درخت بھی شفیع کی ملکیت ہو جاویں گے۔ و ان شاء  
کلفت المشتري قلعہ۔ اور اگر چاہے تو مشتری کو اس عمارت وغیرہ کو اکھاڑنے کی تکلف دے وں۔ یعنی کہ اگر  
آپ ملکیت فرما کر اپنی عمارت کو توڑ لیجئے یا پودے اکھاڑ لیجئے اور بچے اصل عقار بے لگاؤ کے دیے جائیں۔ بہر حال وہ اصل  
عقار کو لے سکتا ہو۔ وعن ابی یوسف انه لا تکلف القلع و تخیر بین ان باخذ بالٹمن و قیمت البنار والقرس  
و بین ان یترک۔ اور ابو یوسف سے زائد میں روایت ہے کہ شفیع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کو عمارت وغیرہ قلع  
کرنے کی تکلیف دے بلکہ صرف ان دو باتوں میں مختار ہو کہ چاہے عقار کو بعض ٹمن اور قیمت عمارت و درختان کے  
لے اور چاہے اسکو ترک کرے وں۔ یعنی لینا چھوڑ دے۔ و بہ قال الشافعی الا ان عنده له ان یقلع لیطی  
قیمت البنار۔ اور یہ قول شافعی رح ہے لیکن شافعی رح کے نزدیک شفیع کو اختیار ہے کہ قلع کرے اور عمارت کی قیمت دے  
وں۔ یعنی امام شافعی رح کے نزدیک شفیع کو تین طرح کے اختیارات ہیں ایک یہ کہ ٹمن و قیمت عمارت دیکر لے  
دوم یہ کہ لینا ترک کرے۔ سوم یہ کہ مشتری کو قلع کا حکم دے اور قیمت دیدے۔ اور سنی قیمت دینے کے یہ ہیں کہ مشتری  
اپنا ٹمن و پودے لے جاوے اور جو کچھ نقصان ہوا اسکا فاضل شفیع ہو۔ برخلاف قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے کہ انکے  
مزدک شفیع اس نقصان کا فاضل نہیں ہو۔ کافی العینی۔ لابی یوسف انه حق فی البنار لانه بناء علی ان الدار  
ملک و التکلیف بالقلع من احکام العدو ان۔ ابو یوسف رح کی دلیل یہ ہے کہ مشتری اس تعمیر میں محنت کر رہا ہے  
حق و انصاف پر کام کیا بغیر ظلم و عدوان کے اس واسطے کہ اسنے اس بنا پر عمارت بنائی یا پودے لگائے کہ یہ دار اسکی  
ملک ہو اور عمارت گراوے و پودے اکھاڑنے کے واسطے ملک ہونا ظلم کے احکام میں سے ہے وں۔ حتی کہ صاحب  
دغیرہ کہ جسے قدی کی ہو اسکو یہ حکم دیا جاتا ہے کہ مشتری مذکور کو قلع کا حکم نہیں ہو سکتا۔ سوائے اسکے کہ مشتری سے  
شفیع اس کو قیمت دیکر لے یا شفوعہ چھوڑ دے۔ و صار کا لموہوب کہ مشتری شراب فاسد اس اور مشتری  
مذکور ایسا ہو گیا جیسے موہوب لہ بالبورج فاسد کے خریدنے والا وں۔ حتی کہ اگر موہوب لہ نے ہبہ کی ہوئی زمین میں  
عمارت بنائی یا پودے لگائے تو وہاں اگر ہبہ سے رجوع کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ موہوب لہ کو عمارت گراوے



و پودے اُکھاڑنے کا حکم کرے۔ کیونکہ اسنے اپنی ملک کے اعتماد پر کام کیا ہے اور مشتری بشرافاس کا حکم بھی امام  
ابو حنیفہ کے نزدیک ہی ہے۔ وکما اذا اذرع المشتري فانه لا يكلف القلع۔ اور جیسی اس صورت میں کہ مشتری نے  
زراعت کی تو اس کو اُکھاڑنے کا حکم نہ ہوگا۔ یعنی اگر مشتری نے زمین خرید کر اس میں زراعت کی پھر شفعہ آیا تو وہ  
زمین کو ابھی نہیں لے سکتا یہاں تک کہ کھیتی تیار ہو جاوے اس واسطے کہ مشتری نے اپنی ملکیت کے اعتماد پر اس میں زراعت  
کی توفاق تصرف نہیں کیا پس اسکو یہ حکم نہ ہوگا کہ اپنی کھیتی اُکھاڑ کر شفعہ کو زمین سپرد کرے اور شک نہیں کہ بیع صحیح ہو کر  
مشتری کی ملک بالاتفاق ثابت ہو جاتی ہے ورنہ شفعہ نہ ملتا۔ پس مشتری کو عمارت توڑنے یا پودے اُکھاڑنے کا حکم  
نہیں دیا جائیگا۔ وهذا لان في ايجاب الاخذ بالقيمة رفع اعلی الضررین بحمل الاوقی فیصير الیہ۔ اور یہ  
اسوجہ سے کہ قیمت لینا واجب کرنے میں دو ضررین سے کمتر اٹھا کر اعلی ضرر سے بچا دے تو اسی طرف مرجع ہوگا  
توضیح یہ کہ جب مشتری نے خریدی ہوئی عمارت میں عمارت بنائی یا درخت لگائے پھر اسکو شفعہ لے لیا تو وہ حال سے خالی  
زمین ہے ایک یہ کہ مشتری کو حکم دیا جاوے کہ اپنی عمارت توڑے و پودے اُکھاڑے حتیٰ کہ زمین اس شفعہ کو سپرد کرے  
اور یہ مشتری کے ذمہ سخت ضرر ہے۔ دوم یہ کہ شفعہ کے ذمہ واجب کیا جاوے کہ قیمت دیکر ان چیزوں کا مالک ہو جاوے  
اور یہ شفعہ کے ذمہ ايجاب ہے لیکن اس معادضہ میں شفعہ کو کمتر خسارہ ہے یعنی قیمت کے مقابلہ میں مال لٹا ہے مگر بالفعل  
اسکو خرید لازم آتی ہے اور یہ کمتر ضرر ہے تو جب دو صورتوں میں سے ایک میں سخت ضرر نظر آتا ہے تو لا محالہ یہی متعین ہوا کہ  
ضعیف تکلیف اٹھا کر سخت ضرر دور کیا جاوے اور یہ دوسری صورت میں ہے تو یہی حکم ہوا کہ شفعہ کو حکم دیا جاوے کہ  
قیمت دیکر مالک ہو جاوے۔ لیکن معنی نہیں کہ بیا اوقات مشتری ایک شخص بہت بزرگ ہو تا ہے تو وہ سو روپیہ کی زمین میں  
پانچ سو روپیہ کا تصرف کر لگا حتیٰ کہ شفعہ کو سولے اسکے چارہ نہ ہوگا کہ اپنے حق شفعہ سے ہاتھ اٹھاوے تو اس صورت میں  
مشتری کی رعایت سے شفعہ کو سخت ضرر پہونچا کہ اسکا حق شفعہ جو شرع نے اسکے واسطے واجب کیا تھا غیر کے تصرفات سے  
جامد علاوہ اذن شفعہ باطل ہونے کے وجہ میں سے یہ تصرف کسی نفس میں نہیں ہے تو جو حق کہ نفس سے متواتر  
ہو وہ کسی سنی سے باطل نہیں ہو سکتا۔ لہذا ظاہر الروایۃ میں اسکا کچھ اعتبار نہیں کیا۔ ووجه ظاہر الروایۃ انہ بنی  
فی محصل یہ حق تاکہ للغير من غیر تسلیط من جهة من الحق فینتقص۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ مشتری  
نے ایسے عمل میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا جسکے ساتھ دوسرے شخص شفعہ کا حق تاکہ متعلق ہو چکا بغیر اسکے کہ جسکے واسطے  
حق شفعہ اسکی جانب سے اس کام پر تسلط ہو تو اسکا تصرف توڑ دیا جائیگا۔ یعنی جب مشتری کو معلوم ہو کہ یہ  
زمین محل شفعہ ہے تو اس سے شفعہ کا حق متعلق ہے جب تک کہ وہ شفعہ سپرد نہ کرے اور اسنے سپرد نہیں کیا بلکہ شفعہ طلب کیا  
تو حق تاکہ ہو گیا پس اس زمین سے دوسرے کا حق تاکہ متعلق ہے کہ وہ جب چاہے اسکو لے لگا پھر اسنے عمارت  
وغیرہ بنانے میں کچھ اپنا لحاظ نہیں کیا حالانکہ جس شخص کو حق تاکہ حاصل ہے اس کے طرف سے وہ ایسے تصرفات پر  
سلط نہیں ہوا اور بائع سے ملک حاصل کرنے سے کچھ فائدہ نہیں کہ حق تاکہ تو شفعہ کا متعلق ہے تو جب اسنے اپنا  
لحاظ نہیں رکھا تو شرع نے بھی اسکا لحاظ سزوک کیا پس اسکا تصرف توڑ دیا جائیگا۔ کالراہن اذا بنی فی  
المرہون۔ جیسے راہن کا حال ہے جبکہ اسنے مال مرہون میں تصرف کیا پس زمین مرہون میں عمارت بنائی تو  
تو اسے ایسی زمین میں یہ تصرف کیا کہ اس سے مرہن کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ ع۔ حالانکہ مرہون کا مالک تو خود راہن  
ہے لیکن اس سے مرہن کا حق متعلق ہونے سے تصرف سقوط ہے۔ و هذا لان حقه اقوی من حق المشتري لانه  
یتقدم علیہ۔ اور تصرف توڑنے کی یہ وجہ ہے کہ شفعہ کا حق بہ نسبت مشتری کے اقوی ہے کیونکہ وہ حق مشتری پر تقدم ہے۔



فت حی کہ بائع کے لئے واجب شرعی تھا کہ وہ اول شفعہ پر پیش کرتا تو ق شفعہ اس سے مقدم ہر توقع مشتری  
معلق ہونے پر بھی شفعہ کے ق شفعہ کو مقدم فرمایا ہو۔ ولہذا ینقض بیعہ و ہبتہ وغیرہ من لقرفاتہ۔ اور  
اسی وجہ سے مشتری کا بیع کو فروخت کرنا وہیہ کرنا وغیرہ سب تصرفات توڑے جاتے ہیں فت حی کہ اگر مشتری  
نے دار مشفوعہ خرید کر بعد قبضہ کے دوسرے کے ہاتھ فروخت کیا اور شفعہ جس نے شفعہ طلب کیا ہر خاصہ کیا تو بیع  
توڑ کر شفعہ کے نام حکم ہوتا ہو اور اسی طرح اگر وہیہ کر دیا ہو تو بھی وہیہ توڑ کر شفعہ کے واسطے حکم ہوگا۔ اور یہی دیگر  
تصرفات صدقہ وغیرہ کا حال ہو پس عقار مشفوعہ کے اندر مشتری کے تصرف سے شفعہ مقدم ہو۔ بخلاف الہبتہ و الشراء  
الفاسد عند حیثیۃ جہیر خلاف وہیہ و خرید فاسد کے بقول ابو حنیفہ ۴ فت یعنی جب دایب نے بیع کیا حالانکہ وہیہ  
نے وہیہ میں عمارت وغیرہ کا تصرف کیا ہو یا خرید فاسد سے خرید کر اس میں ایسا تصرف کیا بقول امام ابو حنیفہ ۴ تو یہ عقار مشفوعہ  
کے مانند نہیں ہو اور اس پر ابو یوسف ۴ کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ لہذا حصل تسلط من جہۃ من لا الحق۔ اس واسطے کہ یہ تصرف  
ایسے شخص کے سلا کرنے سے ہوا جس کو ق حیل ہو فت یعنی اگر وہیہ زمین میں تصرف کیا تو دایب کے سلا کرنے سے  
پیدا ہوا ہو اور خرید فاسد کے مشتری کو بائع نے قبضہ دیکر تصرفات بر سلا کیا ہو حالانکہ تحقق نظر سے دیکھو دایب کو یہیہ سے بیع کرنے کا حق  
خود مکروہ ہو اگرچہ حکماً جائز ہو لیکن دیانہ مکروہ ہو اور خرید فاسد میں بائع کو دایب کا حق ضرور ہو لیکن بظرف عقد شرعی  
ہو نہ آگے اس کو اپنے منافع کے حقوق سے ہو حالانکہ اس نے قبضہ دیکر تصرف کی اجازت دیدی۔ ولان حق الاسترداد  
فیہا ضعیف۔ اور اس واسطے کہ وہیہ و خرید فاسد میں دایب لینے کا حق کمزور ہو فت پس اگر کمزور حق میں تصرف  
عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم ہو تو اس پر قیاس قوی حق شفعہ کا نہیں ہو سکتا کیونکہ شفعہ لینا قوی ہو تو اس کی ضعیف حق پر  
قیاس نہیں کر سکتے کہ وہیہ و خرید فاسد میں حق الاسترداد ضعیف ہو۔ ولہذا لا یبقی بعد الہنا۔ اور اسی کمزوری کی وجہ  
سے عمارت بنانے کے بعد باقی نہیں رہتا ہو فت حی کہ جب دایب لے رجوع کرتا چاہا حالانکہ وہیہ وہیہ لے سکتا  
عمارت وغیرہ ایسی چیز بنائی جو ہمیشہ برقرار رکھنے کی غرض سے ہوتی ہو تو دایب وہیہ نہیں لے سکتا اور یہی حال خرید  
فاسد میں بائع کی دایب میں ہو اسی واسطے ان لوگوں کو اپنی عمارت وغیرہ توڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہو تو اس پر قوی  
حق شفعہ کا قیاس ٹھیک نہیں ہو۔ و ہذا الحق یقی۔ اور یہ حق شفعہ برابر باقی رہتا ہو فت اور شفعہ اس کو مشتری  
سے لے سکتا ہو اگرچہ مشتری نے اس میں تصرف کیا ہو جبکہ مشتری کا تصرف توڑ دیا جاتا ہو۔ فلا معنی للہیب القیمۃ شفعہ  
پر قیمت واجب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں فت جبکہ خود شفعہ کا حق باقی ہو تو اس پر قیمت واجب ہو کر لینے کے کچھ معنی  
نہیں ہیں۔ م۔ اور غایہ میں کہا کہ یہ جملہ متعلق بائع کے کلام ہو اور معنی یہ کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشتری تصرف کو عمارت  
توڑنے وغیرہ کی ملکیت ثابت ہوئی تو شفعہ پر ایجاب قیمت کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ کمافی الاستحقاق۔ جیسے استحقاق  
کے مسئلہ میں ہو فت یعنی مسئلہ شفعہ کا قیاس مسئلہ وہیہ و خرید فاسد پر جیسے ابو یوسف ۴ نے کیا ہو قیاس فاسد ہو  
اور علاوہ وجوہ مذکورہ بالا کے دایب کو کچھ استحقاق رجوع نہیں بلکہ مکروہ طور پر حکماً وہیہ بھر سکتا ہو تو اس پر قیاس وجوہ کثیرہ  
فاسد ہو جبکہ شفعہ کا قیاس استحقاق کے مسئلہ پر جاسیے اور صورت یہ کہ اگر زید نے بکر سے ایک زمین خریدی اور قبضہ کر کے  
اس میں عمارت بنائی پھر خالد نے گواہ قائم کر کے ثابت کیا کہ یہ زمین میری ملک ہو اور حکم ہو گیا اور خالد نے بکر کی بیع کو باطل  
کیا تو زید اپنا حق و قیمت عمارت وغیرہ کو اپنے بائع بکر سے واپس لے گا اور خالد سے کچھ نہیں لے سکتا ہو کیونکہ خالد خود مستحق  
ہو اور اس کی طرف سے ایسے تصرف کی تسلط نہیں ہو۔ غرض کہ جسکو استحقاق ہو اور اس نے تسلط نہیں کیا تو اس پر کچھ مطالبہ نہیں ہو  
پس مشتری نے جو کچھ تصرف کیا وہ بدون اپنے ذاتی لحاظ کے بدون اجازت شفعہ مستحق کے کیا تو اس کا تصرف باطل ہو اور شفعہ



پہلے قیمت دیکر مالک ہو جاوے ورنہ اسکو اختیار ہو کہ مشتری کو حکم دے کہ یہ سب وہ کرے۔ اگر کہا جاوے کہ جب ہی حکم  
 ہو تو کھیتی کے مسئلہ میں کیوں اسکے خلاف ہو لینے مشتری نے زمین میں کھیتی بنائی پھر شفعہ آیا تو وہ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ  
 کھیتی تیار ہو کر کائی جاوے۔ جواب یہ کہ یہاں بھی کچھ خلاف نہیں بلکہ بظرفقہ اصلاح ہے۔ والی زرغ یقیناً قیاساً  
 اور قیاس شفعی ہو کہ کھیتی میں بھی اکھاڑنے کا حکم دیا جاوے۔ فتہ حتیٰ کہ اگر ایسے درخت جون جو دائی لگے رہنے کے  
 واسطے ہوتے ہیں تو اکھاڑنے کا حکم ہوتا ہو اور کھیتی میں یہ بات نہیں ہو تو قیاس ترک کر دیا گیا۔ واما لا یقلع استحقاقا  
 لان له ثما یہ معلومہ۔ اور مستحقان امرت اسوجہ سے اکھاڑنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہو کہ کھیتی کے واسطے ایک انتہائی معلومہ  
 ہے۔ فتہ کہ شلچیت میں پک کر کاٹ لیا جائیگی اور اکھاڑنے میں مشتری کا ضرر کثیر ہو۔ ویقنی بالاجز۔ اور کرایہ پرانی رکھی  
 جائیگی۔ فتہ یعنی شفعہ کو اتنی مدت تک کے لیے اجرا مثل لیا گیا۔ ولیس فیہ کثیر ضرر۔ اور اس میں کچھ بہت ضرر نہیں ہو۔  
 فتہ۔ کیونکہ ویسے تاخیر کا کچھ اعتبار نہیں ہو۔ اور اجارہ کے مسئلہ میں جب مدت اجارہ تمام ہو جاوے حالانکہ زمین میں  
 کھیتی ہو تو کھیتی تیار ہونے تک زمین مستاجر کے پاس بوجہ اجرا مثل کے چھوڑی جاتی ہو۔ یہ سب اس صورت میں شفعہ  
 نے مشتری کو تکلیف دی کہ اپنی عمارت وغیرہ اکھاڑے۔ وان اخذہ بالقیمۃ۔ اور اگر شفعہ نے اسکو بوجہ قیمت کے  
 لینا منظور کیا۔ فتہ تو قیمت کس حساب سے معتبر ہوگی کیونکہ ایک تو مشتری کی لاگت ہو اور دوم یہ کہ جواب اسکی قیمت اندازہ  
 کیا جاوے۔ اور سوم یہ کہ ٹوٹی ہوئی عمارت کے حساب سے جو قیمت ہو۔ تو جواب دیا کہ یہ حیرت قیمتی مقلوٹا۔ اس عمارت و  
 درختوں کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اکھاڑی ہوئے کے حساب سے۔ فتہ یعنی حساب کیا جاوے کہ عمارت ٹوٹی ہوئی کس  
 قیمت کی ہوگی۔ کہا جتاہ فی الغصب۔ جیسے غصب کی صورت میں بیان کیا ہے۔ فتہ یعنی غاصب نے مفسد  
 زمین میں کوئی عمارت بنائی تو مفسد مذکور اختیار ہو کہ قیمت دیکر اسکا مالک ہو جاوے لیکن وہ قیمت واجب ہوگی جو  
 اس عمارت کے ٹوٹے ہوئے کے حساب سے ہو اسواسطے کہ یہ عمارت اس لائق ہو کہ ٹوٹی جاوے۔ اسی طرح بیان جو مشتری  
 نے عمارت بنائی وہ ٹوٹی جانے کے قابل ہو۔ ولو اخذہ بالشفعۃ یعنی فیہا او غرس۔ اند اگر شفعہ نے یہ قطع زمین  
 لے لیا پھر اس میں عمارت بنائی یا اس میں پودے لگائے۔ ثم استحققت ربح بالثمن۔ پھر یہ قطع کسی نے استحقاق ثابت  
 کر کے لے لیا تو وہ ثمن واپس لے۔ فتہ یعنی کسی مدعی نے ثابت کیا کہ یہ میری ملکیت ہو اور بائع و مشتری کا فروخت  
 کرنا باطل تھا اور اسنے شفعہ سے لے لیا اور شفعہ سے اسکی عمارت وغیرہ اکھاڑا تو الی تو شفعہ کو صرف ثمن واپس لینے کا  
 اختیار ہو کہ وہ بائع یا مشتری سے لے لیا۔ لانه تمین انه اخذہ بغیر حق۔ اسواسطے کہ ظاہر ہو کہ شفعہ نے اسکو حق  
 لیا تو۔ فتہ یعنی وہ درحقیقت بیع نہیں ہوا تھا۔ ولا یرجع لقیمۃ البناء والغرس لاعلی البائع ان اخذہ مانہ و  
 لا علی المشتري ان اخذہ مانہ۔ اور شفعہ اپنی عمارت یا درختوں کی قیمت کسی سے نہیں لے سکتا ہونے بائع سے جبکہ  
 شفعہ میں بائع سے لیا ہو ورنہ مشتری سے بشرطیکہ قطع مذکورہ کو مشتری سے لیا ہو۔ فتہ یعنی خواہ بائع سے لیا ہو یا مشتری  
 سے لیا ہو بہر حال یہ تاوان نقصان کسی سے نہیں لے سکتا ہو۔ وعن ابی یوسف انه یرجع لانه متکلم علیہ۔ اور  
 ابو یوسف سے روایت ہو کہ شفعہ اپنی عمارت وغیرہ کی قیمت واپس لیا اسواسطے کہ شفعہ نے جس سے لیا ہو اسی نے  
 اسکی ملکیت میں دیا ہو۔ فتہ لا یرجع البائع والمشتري۔ پس شفعہ مع اسکے جس سے شفعہ نے لیا ہو ہنز بائع و مشتری  
 کے ہو گئے۔ فتہ کہ مشتری نے جب بائع کی ملکیت سے لیکر عمارت وغیرہ بنائی پھر استحقاق ثابت ہوا تو مشتری اپنی عمارت  
 وغیرہ کی قیمت بھی بائع سے واپس لیتا ہو۔ لیکن ظاہر الروایۃ میں مشتری کے لینے میں اور شفعہ کے لینے میں فرق ہو۔ و  
 الفرق علی ما ہو المشہور ان المشتري مغرور من جهة البائع و مسلط علیہ من جهة۔ اور فرق بنا بر مشہور روایت کے



یہ کہ مشتری تو بائع کی جانب سے معذور یعنی غریب کھایا ہو اور بائع کی جانب سے سلاحت کہ اس زمین میں عمارت وغیرہ جو چاہے تعمیر کرے۔ ولا غرور ولا تسلیط فی حق الشفع من المشتري لانه مجبور علیہ۔ اور مشتری کی طرف سے شفع کے حق میں کوئی غریب نہیں اور نہ اسے شفع کو مسلط کیا اس واسطے کہ مشتری تو شفع کو دینے میں مجبور ہو۔ قال واذا التهمت الدار او احرق بناؤ با او جفت شجر البستان من شجر فعل احد فاشفع بالجار ان شاء اخذ بالجميع الثمن۔ قد در می رہے لکھا کہ اگر دار مشفوعہ خود منہم ہو گیا یا اسکی عمارت جل گئی بغیر کسی کے فعل کے یا باغ مشفوعہ کے درخت جل گئے بدون کسی کے فعل کے تو شفع کو اختیار ہو کہ چاہے اس قلعہ مشفوعہ کو پورے ثمن میں سے سب اور چاہے مجبور سے سلاحت البستان والغرس تابع حتی دخل فی البیع من غیر ذکر فلا یق بلہما شی من الثمن بالم بصیر مقصودا۔ کیونکہ عمارت و درخت تو تابع ہوتے ہیں حتی کہ بیع میں بدون ذکر کے داخل ہو جاتے ہیں تو ان دونوں کے مقابلہ میں ثمن سے کچھ حصہ نہو گا جب تک کہ عمارت وغیرہ مقصود نہ ہوں۔ سب اسطرح کہ مثلاً کسی نے دوسرے کی عمارت یا درخت تلف کر دیے تو وہ ضامن ہوتا ہے حالانکہ یہاں قلعہ زمین مقصود ہو نہ عمارت وغیرہ تو انکے تلف ہونے سے ثمن میں سے کم نہو گا۔ لہذا بیعہا مرابحہ بکل الثمن فی ہذہ الصورۃ۔ لہذا اس صورت میں اگر اس قلعہ زمین کو بیع مرابحہ پر فروخت کرے تو پورے ثمن پر فروخت کرے گا۔ کیونکہ عمارت و درخت کے مقابلہ میں کچھ ثمن نہیں تھا جو کم ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا غرق نصف الارض حیث یأخذ الباقی بحصۃ لان الفاتئ بقض الاصل۔ برخلاف اسکے اگر نصف زمین مشفوعہ غرق ہو گئی یعنی دریا برد ہو گئی تو باقی کو بعض اسکے حصہ ثمن کے لگا اس واسطے کہ جو کچھ نثار ہو اوہ اصل میں سے ایک چیز ہو۔ وان شاور ترک لان لہ ان یمنع عن تملک الدار ببالہ۔ اور شفع کو اختیار ہو کہ چاہے اس قلعہ کو ترک کرے اس واسطے کہ شفع کو اختیار ہو کہ اس عمارت کو اپنے مال کے عوض لینے سے باز رہے۔ یعنی جس قلعہ زمین کی عمارت خود منہم ہوئی یا درخت جل گئے ہیں تو شفع چاہے اسکو پورے ثمن کے عوض لے یا مجبور دے۔ یہ سب اس صورت میں کہ عمارت وغیرہ ضائع ہونا خود بدون کسی کے فعل کے ہوا ہو۔ وان نقض المشتري البنا قبل للشفع ان شئت فقل العرصۃ بخصتها وان شئت فقل۔ اور اگر اس عمارت کو مشتری نے توڑ ڈالا ہو تو شفع سے کہا جائیگا کہ تیرا جی چاہے اس زمین خالی کو بعض اسکے حصہ ثمن کے لے اور تیرا جی چاہے مجبور دے۔ سب اور حال یہ کہ مشتری نے عمارت تلف کی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا۔ لانه صار مقصودا بالاتلاف فی مقابلہ شی من الثمن۔ اس واسطے کہ مشتری کے تلف کرنے سے وہ عمارت بھی مقصود ہو گئی تو اسکے مقابلہ میں ثمن کا حصہ ہو جائیگا بخلاف الاول۔ برخلاف پہلی صورت کے سب جب کہ بدون کسی کے فعل کے تلف ہوئی تو کچھ حصہ اسکے مقابلہ نہوا۔ لان المملک بآفتہ سادۃ۔ اس واسطے کہ تلف ہونا سادہ آفت سے ہو۔ وليس للشفع ان یأخذ لنقص۔ اور شفع کو یہ اختیار نہیں ہو کہ عمارت کا ٹوٹن کیوں سے سب۔ حالانکہ یہی ہوئی عمارت کو لے سکتا تھا جو زمین سے علی ہوئی تابع تھی۔ لانه صار مقصودا فلم یبق تبعاً۔ اس واسطے کہ وہ عمارت مقصود ہو گئی تو اب زمین کے تابع نہیں رہی۔ قال ومن ابتلع ارضاً علی نخلها فمراخذها الشفع فمراعاتہ۔ اور اگر مشتری نے کوئی زمین خرید لی اور اسکے درختوں پر بھل ہیں تو شفع ان درختوں کو سب بھل کے لگا۔ معناه اذا ذکر الثمن فی البیع۔ اور اسکے سنی یہ ہیں کہ جب بیع میں بھل کا ذکر کیا ہو۔ کہ میں نے سب بھل خریدے تو بیع میں بھل بھی داخل ہونگے۔ لانه لا یدخل من غیر ذکر۔ اس واسطے کہ بغیر بیان کے بھل داخل نہیں ہوتے ہیں۔ وهذا الذی ذکرہ استحسان۔



اور یہ جو کچھ ذکر کیا کہ مع بھلے لگا یہ استحسان ہے۔ و فی القیاس لا یاخذہ لانہ لیس تبیع الایری انہ لا یدخل فی البیع من غیر ذکر فاشبہ المتاع فی الدار۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ بھلون کو شفعہ نہیں دے سکتا کیونکہ بھل کچھ تابع نہیں ہوتے ہیں کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وہ بدون ذکر کے بیع میں داخل نہیں ہوتے ہیں تو ایسے متاع کے مشابہ ہوئے جو دار بیعہ میں رکھی ہوئے کہ متاع مذکور بغیر ذکر کے داخل نہیں ہوتی، تو یہ بھل بھی داخل نہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان انہ باعتبار الاتصال صار تبعاً للعقار کا لینا و فی الدار استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ثمر باعتبار اتصال کے عقار کے تابع ہو گئے ہیں جیسے ساحت زمین لینے والی بیع میں عمارت اسکے تابع ہوتی ہو۔ من کتا ہون کہ شیخ مصنف رحم نے مسئلہ کی تاویل میں کہا کہ بھلون کا ذکر کیا ہو تو لازم آتا تھا کہ بعد ذکر کے قیاس و استحسان دونوں طرح داخل ہو جاوین پھر استحسان کی خصوصیت بے معنی ہے اور جواب یہ ہے نزدیک یہ ہے کہ مشتری نے بروقت اپنی خرید کے بھلون کا ذکر صریح کیا حتیٰ کہ قیاس و بیع میں داخل ہو گئے پھر جب شفعہ نے شفعہ میں پانا و استحسان یہ ہے کہ مع بھل لگا حالانکہ قیاس یہ تھا کہ بھل نہ ملین لیکن استحسان و اتصال کی وجہ سے مثل عمارت کے تابع ہو گئے ہیں اور شارحین نے یہاں کچھ تفسیر نہیں کیا۔ فافہم۔ م۔ پھر مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ عقد بیع کے وقت بھل موجود ہوں۔ دوم یہ کہ بعد عقد کے قبضہ سے پہلے پیدا ہوئے۔ سوم یہ کہ بعد قبضہ کے پیدا ہوئے۔ اول صورت میں جب عقد میں ذکر کیے گئے پھر مشتری انکو کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہو گئے تو فن میں سے انکا حصہ ساقط ہو گیا تو شفعہ کو اختیار ہے کہ زمین و درخت کو انکے حصہ نشن کے عوض چاہے سکے دوم صورت میں اگر آسمانی آفت سے ضائع گئے تو فن میں سے کچھ ساقط نہوگا اور اگر مشتری نے کھائے یا توڑ دیے تو فن میں سے حصہ ساقط ہوا اور اسی طرح اگر قبضہ کے وقت تک یہ ہے پھر تلف ہوئے یا تلف کے تو اسی تفصیل سے حکم ہے سوم لینے بعد قبضہ کے پیدا ہوئے پھر مشتری کھا گیا یا آسمانی آفت سے ضائع ہوئے تو انکے مقابلہ میں فن سے کچھ نہوگا اور چاہے زمین مع درخت کو پورے فن میں سے۔ شرح الکافی ج ۱۔ و اما کان مرکباً فیہ یاخذہ الشفعہ۔ اور جو چیزیں کہ دار شفعہ میں مرکب ہوں تو انکو شفعہ لے لگا۔ جیسے دروازہ و کراڑ و جڑی ہوئی بیرونی و غلق وغیرہ۔ پھر شیخ مصنف رحم نے بھلون کے مسئلہ میں بعض تفصیل بیان فرمائی۔ قال وکذلک ان ابتاعھا و لیس فی التخیل ثمر ثمر فی بد مشتری یعنی یاخذہ الشفعہ لانہ بیع تبعاً لان البیع سری الیہ علی ما عرفت فی ولد البیع۔ اور کہا کہ اسی طرح اگر مشتری نے زمین کو خرید ا حالانکہ اسکے درختوں میں بھل نہیں ہیں پھر مشتری کے قبضہ کے بعد اس میں بھل آئے تو بھی یہی حکم ہے کہ شفعہ انکو لے لگا اس واسطے کہ وہ بھی تابع ہو کر بیع ہو گئے ہیں، اس واسطے کہ بیع تو بھلون تک ساری ہو گئی ہے جیسا کہ بیع باندی کے بچہ میں معلوم ہوا۔ کہ اگر خریدی ہوئی باندی قبل قبضہ مشتری کے بچہ جنی تو بیع اس بچہ تک ساری ہوگی حتیٰ کہ بچہ بھی مانند ان کے مشتری کی ملک ہوگا۔ ن۔ قال فان جندہ مشتری ثم جاء الشفعہ لا یاخذ الثمر فی الفصلین جمیعاً۔ پھر اگر مشتری نے یہ بھل توڑ لیے پھر شفعہ آیا تو وہ وزن مورد وزن میں وہ ان بھلون کو نہیں لے سکتا ہو۔ اور دونوں صورتوں سے مراد یہ کہ ایک عقد کے وقت بھل موجود تھے پھر مشتری نے توڑ لیے اور دوم یہ کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے اور شفعہ سے پہلے مشتری نے توڑ دیے۔ ن۔ پس مصنف نے یہ حکم دیا کہ شفعہ کچھ نہیں لے سکتا ہو۔ لانہ لم یبق تبعاً للعقار وقت الاخذ حیث صار مقصوداً عنه فلا یاخذہ اس واسطے کہ یہ بھل اب عقار کے تابع نہیں رہے جبکہ شفعہ لینا چاہتا ہے کہ نہ عقار سے جدا ہو گئے ہیں تو شفعہ انکو لے نہیں سکتا ہو۔ کہ شفعہ کے ذریعہ سے فن میں سے کچھ ساقط ہو گیا یا نہیں تو اس میں دونوں صورتوں میں فرق ہے



قال في الكتاب فان جذه المشتري سقط عن الشفيع حصته - چنانچہ کتاب میں فرمایا کہ پھر اگر مشتری نے ان بچوں کو توڑ دیا تو شفیع کے ذریعے انکا حصہ من ساقط ہوگا - قال و هذا جواب الفصل الاول - شیخ رحمہ نے کہا کہ یہ پہلی صورت کا جواب ہو - ف - یعنی جبکہ وقت عقد کے موجود تھے پھر مشتری نے توڑ دیے تو انکا حصہ من ساقط ہوگا - اور شیخ الکافی سے گزارش کہ اگر آسانی آفت سے تلف ہوے تو بھی حصہ من ساقط ہوا - لانه دخل في البيع مقصودا فبقابله شيء من الثمن - اسواسطے کہ وہ قصد و ذکر کر کے بیع میں داخل ہوئے تھے تو ثمن میں سے انکے مقابلہ میں حصہ ہوا - اما في الفصل الثاني - رہی دوسری صورت کہ بعد قبضہ مشتری کے پیدا ہوئے ہیں پھر مشتری نے توڑ دیے - ف - یا آسانی آفت سے ضائع ہوے - یا خذ ما سوي الثمن بجميع الثمن - تو شفیع اسوائے بچوں کے زمین و درختوں کو پورے ثمن میں لے لے - ف - اگر اسکو منظور ہو اور ثمن میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا - لان الثمن لم يكن موجودا عند العقد فلا يكون مبينا الاتباعا فلا يقابل شيء من الثمن واسترعا له العلم - اسواسطے کہ بیع کے وقت بچل موجود نہیں تھے تو وہ مبیع نہیں ہو سکتے مگر بطور تابع کے یعنی بالقصد و بذكره مبيع نہیں ہیں تو انکے مقابلہ میں ثمن میں سے کچھ نہیں ہوگا واسترعا له العلم بالصواب

## باب ما يجب فيه الشفعة ومالا يجب

یہ باب ایسی چیزوں کے بیان میں جنہیں شفعہ واجب ہوتا ہے اور جنہیں نہیں واجب ہوتا ہے۔  
قال الشفعة واجبة في العقار وان كان مالا تقسم - فدوری نے کہا کہ عقار میں شفعہ واجب ہوتا ہے اگرچہ وہ اس حائث ہو کہ تقسیم نہ ہو سکے - ف - اور واضح ہو کہ غیر قابل تقسیم سے یہ مراد ہے کہ اگر بٹوارہ کیا جاوے تو ہر حصہ اس قابل نہ ہو کہ جو نفع اُس سے حاصل تھا وہ اب لیا جاوے کہانی النہاجہ وغیرہ - پس اگر اس سے کچھ نفع ممکن نہ ہو یا نفع سابق نہیں چھوڑا اسطے وہ بنائی گئی تھی تو وہ غیر قابل تقسیم ہو اگرچہ دوسری قسم کا نفع ممکن ہو - پس ہمارے نزدیک قابل تقسیم و غیر قابل تقسیم سب میں شفعہ واجب ہوتا ہے - وقال الشافعي رحمہ لا شفعه فيما لا يقسم - اور شافعی رحمہ نے فرمایا کہ جو چیزیں غیر قابل تقسیم ہیں انہیں شفعہ نہیں ہے - لان الشفعة اما وجبت دفعا لمؤنة القسمة - شافعی کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ تو اس وجہ سے واجب ہوتا ہے کہ بٹوارہ کی شقت و خرچ سے بچاؤ ہو - ف - جیسا کہ انکے نزدیک سبب شفعہ یہی امر متفرع ہوا - وهذا لا يتحقق فيما لا يقسم - اور یہ بات ایسے عقار میں متحقق نہیں ہوتی جو قابل تقسیم نہیں ہو - ف - کیونکہ جب اس میں بٹوارہ نہیں تو خرچ بھی نہیں ہے پس شفعہ بھی واجب نہیں ہے - اور ہم اس علت کو نہیں مانتے ہیں بلکہ ہر دوس کی بدی و در کرنے کے لیے شفعہ واجب ہوا ہے اور خرچ بٹوارہ ذہبت سی صورتوں میں برداشت کیا جاتا ہے - اور واضح ہو کہ مالک و احمد سے ایک ہدایت مانند قول شافعی رحمہ ہے اور دوسری روایت مانند قول ابو حنیفہ ہے - اور یہی قول سفیان ثوری رحمہ ہے - ولنا قوله عليه السلام الشفعة في كل شيء عدا ما ورث - اور ہماری محبت قول حضرت صلے اللہ علیہ وسلم ہے کہ شفعہ ہر چیز میں ہے خواہ عقار ہو یا ریلع ہو - ف - ریلع صمن و دار منزل پس ظاہر ہے عقار سے کھیت وغیرہ مراد ہے - اس حدیث کو اسحق بن راوی نے سند میں ہدایت کیا کہ اخبرنا الفضل بن موسی حدیثا ابو حمزة السکری عن عبد العزیز بن رفیع عن ابن ابی لمیحة عن ابن عباس عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال ان شفعہ شفعہ في كل شيء - اور اس حدیث کو طحاوی نے شرح الاثر میں روایت کیا - ابن حجر نے کہا کہ دونوں اسناد کے راوی ثقاہت ہیں - ہا برضی اللہ عنہ نے مرفوعہ روایت کی کہ شفعہ ہر شرکت میں زمین میں یا ریلع میں یا بستان میں ہے



کہ لائق نہیں کہ اسکو فروخت کرے یہاں تک کہ شریک پر پیش کرے۔ رواہ مسلم۔ الی غیر ذلک۔ من العمومات۔ یعنی دیگر عمومات سب حجت ہیں۔ یعنی جملہ احادیث جنہیں ہر چیز میں شفعہ کا حکم ارشاد ہو وہ ہماری حجت ہیں کہ سب چیزوں میں شفعہ ہو اور ہم کسی علت سے ہر چیز کی تخصیص نہیں کرتے ہیں کہ فلان شخص چیزوں میں شفعہ ہو جو بٹوارہ کے قابل ہیں کہ شفعہ تو صرف بٹوارہ کی مشقت و خرچہ دور کرنے کے لیے ہو بلکہ ہم تخصیص نہیں کرتے اور کہتے ہیں کہ ہر چیز میں شفعہ ہو اور یہ بالاجمل معروف ہے کہ منقولات مراد نہیں ہیں۔ تو غیر منقولات میں موافق نصوص کے کل میں شفعہ ہو خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو۔ ولان الشفعۃ سبھا الاتصال فی الملک والحدک دفع ضرر سورہ البجور علی ما مر وانہ یقظم القسمین بالقسم والمالا یقسم۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا سبب ذلک الاتصال ہو اور اس میں حکمت یہ کہ ہر بٹوارہ کا ضرر دور ہو چنانچہ گزرا اور یہ امر دونوں قسموں کو شامل ہو خواہ قابل تقسیم ہو یا نہ ہو۔ و ہوا حکام والرحی والبیر والطریق۔ اور جو غیر قابل تقسیم ہو وہ عام ہیں چکی و کنواں دراستہ ہو۔ لیکن اس سے صغیر مراد ہے کیونکہ اگر کنواں ایسا وسیع ہو کہ اسکو دو کنوین بنانا ممکن ہو یا عام میں متعدد و جوت ہوں کہ اسکو دو عام بنانا ممکن ہو یا کل بیت کے دو حصہ کر کے بیت بنانا ممکن ہو یا بن چکی کا طاق نہ بڑا ہو کہ اسکے دو طاق نہ بن سکتے ہوں تو شافعی رحمہ کے نزدیک علی الاصح انہیں شفعہ واجب ہوگا اور یہی قول احمد رحمہ ہو اور اگر ایسا نہ ہو اور اگر ان عقارات میں یہی ہوتا ہو کہ قابل تقسیم نہیں ہوتے تو علی الاصح انہیں شفعہ نہیں ہے کہ ذاتی شرح ابو حنیفہ۔ قال ولا شفعۃ فی العروض والسفن۔ قدوری نے لکھا کہ اسباب کشتیوں میں شفعہ نہیں ہے۔ یعنی اگر کسی نے صندوق و تخت و غیرہ اسباب میں سے کوئی چیز فروخت کی تو اس میں شفعہ نہیں ہے اور اگر کشتی فروخت کی تو اس میں بھی شفعہ نہیں ہے۔ بقول علیہ السلام لا شفعۃ الا فی ریح او حائط۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شفعہ نہیں مگر ریح و حائط میں۔ یعنی اراضی دار و کعبت میں یا باغ میں البتہ شفعہ ہے۔ اور اس حدیث کو بزار رحمہ نے روایت کیا کہ حدیثنا عمرو بن علی حدیثنا ابو عاصم حدیثنا ابن جریج عن ابی الزبیر عن جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہ ﷺ جابر بن عبد اللہ نے لکھا کہ آنحضرت نے فرمایا کہ شفعہ نہیں مگر ریح و حائط میں اور اسکو چنانچہ انہیں چاہیے یہاں تک کہ شفعہ سے اجازت لے لے پس اگر وہ چاہے تو لے ورنہ چھوڑ دے۔ بزار رحمہ نے لکھا کہ میں نہیں جانتا کہ سوائے جابر کے کوئی اسکو روایت کرنا ہو۔ انہی نے لکھا کہ مجھے اس حدیث میں نظر نہ ملتا یعنی میں کتابوں کے اسناد میں نظر غلطی واسطے کشف ابن حجر رحمہ نے لکھا کہ اسکے راوی سب ثقات اثبات ہیں اور کیوں نہیں اس واسطے کہ عمرو بن علی سفیج نسائی وغیرہ و ابو عاصم النبیل و ابن جریج و ابو الزبیر رحمہ سب معروف ثقات علماء سے ہیں پس اسناد میں کلام بالکل نفی ہے۔ اور یہی معنی یہی ہے کہ سنن کبریٰ میں ابو ہریرہ سے روایت کیے۔ و ہو حجة علی مالک فی رجا بہانی السفن۔ اور یہ حدیث امام مالک رحمہ پر حجت ہے کہ انہوں نے کشتیوں میں شفعہ واجب کیا۔ ولان الشفعۃ انما تجب لدفع ضرر سورہ البجور علی الدوام۔ اور اس قیاس سے بھی کہ شفعہ ذبی جوار کا ضرر دور کرنے کے لیے جو دائم ہو واجب ہو تا ہو۔ و الملک فی المنقول لا بدوم حسبہ فی العقار فلا یلحق بہ۔ اور منقول میں ملکیت کا دوام ایسا نہیں ہوتا جو جیسے مال غیر منقول میں ہوتا ہے تو وہ غیر منقول کے ساتھ ملحق نہ ہوگا۔ و فی بعض نسخ المنصر ولا شفعۃ فی البناء والنخل اذا بیعت دون العرصۃ۔ اور مختصر قدوری کے بعض نسخوں میں یہ عبارت بھی پائی گئی کہ اگر عمارت یا نخل بدون زمین کے فروخت کی گئی تو اس میں شفعہ نہیں ہے۔ و ہو محسوس مذکور فی الاصل۔ اور یہ حکم صحیح ہے اور مبسوط میں مذکور ہے۔ لانه لا قرار لہ فکان نقلیا۔ و سوائے کہ خالی عمارت و درخت کو قرار نہیں ہے تو یہ بھی منقولات میں سے ہوتے ہیں شفعہ واجب نہ ہوگا۔ و ہذا



بخلات العلویات یستحق بالشفعة ویستحق به الشفعة فی السفل اذالم یکن طریق العلوفیه لانه بما له من حق  
 القرار التحق بالعقار۔ اور یہ حکم برخلاف بالا خانہ کے ہے کیونکہ حق شفعہ میں بالا خانہ لیا جاتا ہے اور بالا خانہ کی وجہ  
 سے مکان سفل بحق شفعہ لیا جاتا ہے جبکہ بالا خانہ کا راستہ اس سفل میں نہوا سوا سفلے کہ بالا خانہ بوجہ اپنے حق قرار  
 کے عقار میں شامل ہو گیا۔ یعنی بالا خانہ ہر چند کہ خالی عمارت ہے لیکن چونکہ بالا خانہ کے واسطے دائمی برقرار  
 رکھنے کا حق حاصل ہے تو وہ بمنزلہ عقار کے ہو گیا کہ جس کا واسطے دوام ملحوظ ہے اور یہ جو کہا کہ بالا خانہ کا راستہ اپنے نیچے  
 والے مکان میں نہویں اس سے مراد یہ کہ اگر راستہ ہو تو بوجہ شرکت راہ کے شفعہ ملیگا اور جب راستہ نہیں تو خالص  
 بالا خانہ کی وجہ سے حق شفعہ ہے۔ قال والمسلم والذمی فی الشفعة سوا للعمومات۔ اور شفعہ کے استحقاق میں مسلمان  
 و ذمی برابر ہیں اس لیے کہ حدیث کے عمومات دونوں کو شامل ہیں۔ یعنی ہر شریک خواہ ذمی ہو یا مسلمان ہر شفعی  
 شفعہ ہے۔ ولانہما یستویان فی السبب والحکۃ۔ اور اس لیے کہ سبب و حکمت میں مسلمان و ذمی دونوں برابر  
 ہیں۔ حتیٰ کہ سبب شفعہ انقال ملک ہے وہ ذمی و مسلمان دونوں میں موجود ہے اور حکمت یہ کہ پادوس کی برائی  
 کے مرض سے بچاؤ ہو۔ اس میں بھی برابر ہیں۔ فیستویان فی الاستحقاق۔ تو استحقاق شفعہ میں بھی دونوں برابر  
 ہیں۔ ولہذا یستوی فیہ الذکر والانثی والصغیر والکبیر والباغی والعادل والحرق والعبد اذا کان  
 ماذونا او مکاتبا۔ اور اسی وجہ سے حق شفعہ میں مذکور مومنٹ برابر ہیں اور صغیر و کبیر برابر ہیں اور باغی و عادل  
 برابر ہیں اور آزاد و غلام جبکہ غلام ماذون یا مکاتب ہو برابر ہیں۔ حتیٰ کہ ہر ایک کی ملک متسل اور جو ار کے ضرر  
 سے محروم ہے۔ باغی سے مراد وہ شخص کہ امام عادل سے بوجہ شبہہ کے بچ گیا ہو۔ قال واذا ملک العقار لبعوض  
 ہو مال وجبت فیہ الشفعة۔ اور اگر مشتری نے عقار کی ملکیت ایسے عرض سے حاصل کی جو مال ہے تو اس میں شفعہ  
 واجب ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر بی بیٹھ و عمن مالی ہو تو شفعہ واجب ہے۔ لکن مراعاة شرط الشرع فیہ۔  
 کیونکہ اس میں شرط شرع کی مراعات ممکن ہے۔ وہو التملک بشل مالک بہ المشتري صورة او قیمۃ علی ما مر۔  
 اور وہ شرط یہ کہ جس کے عوض مشتری نے ملکیت حاصل کی اسکے مثل کے عوض شفعہ حاصل کرے خواہ مثل بصورت ہو  
 یا بقیمت ہو۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔ قال ولا شفعة فی الدار التي تزوج الرجل علیہا او یخالع المرأة بہا  
 او یستاجر بہا دارا او غیرہا او لیصلح بہا عن دم عداو یعق علیہا عبدا۔ قدوری نے کہا کہ شفعہ  
 نہیں ہوتا ایسے دار میں جس پر آدمی کسی عورت سے نکاح کرے یا عورت اپنے شوہر سے قطع لیوے یا اس دار پر  
 کوئی دوسرا مکان وغیرہ کرایے یا اس دار پر قتل عمد سے صلح کرے یا اسپر کسی غلام کو آزاد کرے۔ یعنی  
 جس دار کے مقابلہ میں عرض مالی نہ ہو تو اس دار میں حق شفعہ نہیں ہوتا ہے۔ لان الشفعة عندنا انما تجب  
 فی مبادیہ المال بالمال لما بینا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ ہمارے نزدیک بھی واجب ہوتا ہے کہ مال کے مبادیہ  
 میں مال ہو کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ شرع میں یہ شرط ہے۔ و ہذہ الاعراض لیست بالموال فایجاب الشفعة  
 فیہا خلاف الشرع و قلب الموضوع۔ اور یہ عرض جو مکان کے مقابلہ میں بیان ہوے میں کچھ اموال نہیں  
 ہیں تو ان میں شفعہ واجب کرنا خلاف شرع ہوگا اور جو موضوع ہے اس کو مقلوب کرنا ہوگا۔ وعندنا انما  
 تجب فیہا الشفعة لان ہذہ الاعراض متقوتہ عندہ فاکن الاخذ بقیمتہا ان تعذر بمثلہا۔ اور شافعی ح  
 کے نزدیک ان صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ اعراض اس کے نزدیک مال قیمتی ہیں پس ان کی قیمت  
 کے عوض داریشودے سکتے ہیں اگر ان کے مثل کے عوض لینا تعذر ہے۔ کما فی البیع بالعرض۔ جیسے سبب کے



عرض بیع کرنے کی صورت میں ہر قسم کے منفعہ اسکو اسباب کی قیمت کے عوض لیتا ہے۔ بخلاف المبتہ لانہ  
لا عرض فیہا راسا۔ برخلاف بیع کے کیونکہ بیہ میں سرے سے عرض ندارد ہوتا ہے۔ وقولہ بتائی فیما اذا جعل  
شقصا من دارہما ادا ایضا بیہ لانہ لا شفعۃ عندہ الا فیہ۔ اور امام شافعی کا یہ قول ایسی صورت میں  
پیدا ہوتا ہے کہ جب مکان میں سے ایک حصہ کسی عورت کا مہر کیا یا اسکے مانند جو اور مذکور ہوئے ہیں کوئی معاملہ  
قرار دیا تو باقی میں شفعہ ہوگا اسواسطے کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک شفعہ ندارد ہوتا ہے سوائے ایسی ہی صورت  
کے جس میں شرکت ہو۔ کیونکہ وہ شفعہ جو اسکے قائل نہیں ہیں۔ بالجملہ اصل اختلاف اس امر پر مبنی ہے  
کہ شفعہ بالاتفاق سعادۃ میں ہے مگر عورت کی بیع یا غلام کا عتق وغیرہ انکے نزدیک شفعہ میں اور ہمارے نزدیک  
شفعہ نہیں ہیں۔ ونحن نقول ان تقوم منافع البیع فی النکاح وغیرہ بالعقد الاجارۃ ضروری۔ اور  
ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کے منافع بیع کا تقوم ہونا اور دوسری چیزوں کا بعقد اجارہ حقوم ہونا بقدر ضرورت  
ہر قسم۔ یعنی بوجہ ضرورت کے تقوم کیا گیا۔ فلا یظهر فی حق الشفعۃ۔ تو شفعہ میں یہ تقوم ظاہر ہوگا۔  
یعنی جو چیز کہ بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی حد تک رہتی ہے پس یہ نہیں کہ ہر جگہ انکا تقوم ہو جاوے۔ وکذا البیع  
والعتق غیر شفعہ۔ اور اسی طرح خون غیر حقوم اور آزادی غلام بھی شفعہ نہیں ہے۔ لان القیمۃ بالیقوم مقام غیرہ فی  
المعنی الخاص المطلوب ولا تحقیق فیہما۔ اسواسطے کہ قیمت ایسی چیز کا نام ہے جو دوسری چیز کے قائم مقام  
ایک معنی خاص میں ہو جو مقصود میں اور یہ بات ان دونوں میں متحقق نہیں ہر قسم۔ کیونکہ قیمت تو مال متحمل  
ہے اور قصاص صرف عرض لینے کا نام ہے اور آزادی صرف رقیقہ ساقط کرنے کا نام ہے تو یہ دونوں چیزیں ایسی  
ہیں کہ ان سے متحمل کیا جاوے۔ وعلی ہذا اذا تزوجها بغیر مہر ثم فرض لها الدار مہرا لانہ بمنزلۃ المفروض  
فی العقد فی کونہ مقابل بالبیع۔ اور علی ہذا اگر عورت سے بغیر مہر نکاح کیا پھر مہر میں اسکے واسطے دار  
مقرر کیا تو ہمارے نزدیک اس دار میں شفعہ نہیں ہے اسواسطے کہ وہ بیع کے مقابل ہونے میں ایسا ہے جیسے عقد  
میں مفروض کیا گیا۔ بخلاف ما اذا باعها بمر المثل او بالمسمی لانہ مبادلۃ مال بمال۔ برخلاف اسکے اگر  
عورت کے ہاتھ اس مکان کو بیع مہر المثل کے یا بیع مہر مسمی کے فروخت کیا تو اس میں شفعہ ہوگا اسواسطے کہ  
یہ مال کا مال سے مبادلہ ہے۔ ولو تزوجها علی دار علی ان ترد علیہ الف فلا شفعۃ فی جمیع الدار عند  
ابی حنیفہ جہا در اگر اس عورت سے ایک مکان مہر پر اس شرط سے نکاح کیا کہ عورت اسکو ہزار درم واپس دے  
تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک پورے مکان میں شفعہ نہیں ہے۔ یعنی کسی جزو میں بھی شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا۔  
وقال لا یجب فی حصۃ الالف لانہ مبادلۃ مالیتہ فی حقہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہزار کے حصہ میں شفعہ واجب ہوگا  
اسواسطے کہ شوہر کے حق میں یہ مالی مبادلہ ہے۔ و ہو یقول معنی البیع فیہ تابع۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ کہ اس  
مبادلہ میں بیع کے معنی بطور تابع ہیں۔ اور اصل مقصود تو نکاح کا مہر ہے۔ ولہذا ینعقد بلفظ النکاح۔  
اور اسی تابع ہونے کی وجہ سے بلفظ نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اور اگر بیع ہوتی تو بلفظ نکاح منعقد نہ ہوتی۔ حالانکہ  
یہاں شوہر کہتا ہے کہ میں نے اس دار پر تجھے نکاح کیا اس شرط پر کہ تو ہزار درم واپس دے پس بلفظ نکاح یہ مبادلہ  
ہو گیا۔ ولا یفسد بشرط النکاح فیہ۔ اور نکاح کی شرط سے یہ مبادلہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ حالانکہ بیع میں  
نکاح کی شرط کا بالاتفاق مفسد ہے۔ تو بیع بیان تابع ہے اور نکاح اصل ہے۔ ولا شفعۃ فی الاصل فکذا فی البیع  
اور چونکہ اصل نکاح میں شفعہ نہیں ہے تو اسکے تابع مبادلہ میں بھی شفعہ ندارد ہے۔ ولان الشفعۃ شرعت فی المبادلۃ



المالۃ المقصودۃ۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ کا مشروع ہوتا ہے ببادلہ مالہ میں ہر جو خود مقصود ہوتا ہے اور اگر ببادلہ واقع ہو مگر مقصود نہ ہو تو شفعہ نہ ہوگا۔ حتیٰ ان المضارب اذا باع دارا وفيها ربح لا يستحق رب المال الشفعۃ فی حصۃ الربح لكونه تابعا فیہ۔ حتیٰ کہ اگر مضارب نے ایک مکان فروخت کیا حالانکہ اس میں نفع شامل ہو تو حصہ نفع میں رب المال کو شفعہ کا استحقاق نہ ہوگا اس واسطے کہ نفع اس میں مقصود نہیں بلکہ تابع ہوتا ہے۔ چنانچہ کو اپنے حصہ نفع کا ببادلہ مقصود نہیں ہر بلکہ مضارب کی بیع مقصود ہے اور توضیح یہ ہے کہ مضارب کی فروخت ہونے پر رب المال کے فروخت کے ہر قرب المال خود بائع یا اس کا مال ہے تو شفعہ کے کچھ ہی میں اور جب اس چیز میں شفعہ کا طالب ہو۔ تو اس کو بیان کر دیا کہ مضارب نے بطور مضارب کے فروخت کیا پس نفع مقصود نہیں ہر بلکہ تابع ہے، قرب المال شفعہ کا مستحق نہیں ہوتا ہر اس سے معلوم ہوا کہ جب ببادلہ مالی خود مقصود نہ ہو تو شفعہ لازم نہیں ہوتا ہر اب یہ بیان کہ صلح کی صورت میں شفعہ واجب ہوگا یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے۔ وقال اولیٰ صالح علیہا بانکار یا وہ انکار کے ساتھ دار پر صلح کرے۔ فن۔ تو بھی شفعہ واجب نہیں ہے۔ اور یہ صحیح نہیں چنانچہ آما ہے۔ فان صلح علیہا باقرار وجبت الشفعۃ۔ پھر اگر اس نے دار سے باقرار صلح کی تو شفعہ واجب ہوا۔ یعنی مدعی نے اس دار کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ قابض نے اس کے دعویٰ کا اقرار کر کے اس سے ہزار درہم پر صلح کر لی تو گو مدعی سے ہزار درہم کو طرید یا پس شفعہ واجب ہوگا۔ قال رحمہ اللہ لہذا ذکر فی اکثر نسخ المختصر۔ شیخ رحمہ لہ کہا کہ مختصر قدوری کا کثر نسخون میں یون ہر لفظ علیہا مذکور ہے یعنی اس دار پر صلح کی۔ اور یہ غلط ہے۔ والصحیح اولیٰ صالح علیہا بانکار مکان قولہ علیہا۔ اور صحیح یہ ہے کہ صلح علیہا بانکار ہو یعنی بجائے علیہا کے عنہا ہو۔ فن۔ میں کہتا ہوں کہ دوسری صورت میں بھی یہی چاہیے ہے۔ اذا صلح علیہا بانکار یعنی الدار فی یدہ فہو یزعم انہا لم تنزل عن ملکہ۔ جب قابض نے مدعی کے ساتھ اس دار کے دعویٰ سے بانکار دعویٰ صلح کر لی یعنی باوجودیکہ اس کے دعویٰ سے انکار کیا مگر صلح کر لی تو دار مذکور اس کے قبضہ میں رہا پس وہ زعم کرتا ہے کہ وہ کبھی اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا۔ وکذا اذا صلح علیہا بسکوت۔ اور اسی طرح اگر اس نے سکوت کر کے صلح کی ہو۔ فن۔ تو بھی شفعہ واجب نہ ہوگا۔ یعنی مدعی نے دعویٰ کیا اور قابض مدعا علیہ نے اقرار نہیں کیا اور انکار بھی کیا بلکہ سکوت کیا پھر صلح کر لی تو شفعہ واجب نہیں ہے۔ لانه یحتمل انہ بذل المال اقتدار لیمینہ وقطعا لشعب خصمہ لکما اذا انکر صریحا۔ اس واسطے کہ احتمال ہے کہ اس نے یہ مال صلح اس واسطے بذل کیا کہ اس کی قسم کا فہ یہ ہو جاوے اور اس کے خصم مدعی کا غل و شور منقطع ہو جیسے اس صورت میں کہ بعد انکار بیع کے صلح کی تو بھی اسی پر محمول ہوتا ہے۔ یعنی جب مدعا علیہ انکار کرے تو اس پر قسم لازم آتی ہے پس مرد صلح کبھی سچائی کے باوجود اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم کی غرض سے قسم سے انکار کرتا ہو تو کہا جائیگا کہ اس نے قسم کا فہ یہ دیدیا اور یہ بھی فائدہ ہوا کہ خصم مدعی کا شور و شعب منقطع ہو گیا۔ بخلاف ما اذا صلح علیہا باقرار۔ برخلاف اس کے اگر دعویٰ مدعی کے اقرار کے بعد صلح کی ہو۔ فن۔ تو شفعہ واجب ہے۔ لانه معترف بالملک للمدعی وانما استفادہ بالصلح فکان ببادلہ مالہ۔ اس واسطے کہ اس نے مدعی کی ملکیت کا اقرار کر لیا اور اب اپنی ملکیت اسی صلح کے طور پر حاصل کی تو یہ مالی ببادلہ ہو گیا۔ فن۔ جس میں شفعہ واجب ہوتا ہے۔ اما اذا صلح علیہا باقرار بسکوت او انکار وجبت الشفعۃ فی جمیع ذلک۔ اور اگر مدعا علیہ قابض نے اس دار سے نہیں بلکہ اس دار پر صلح کی خواہ باقرار یا بسکوت یا بانکار جس طرح ہو سب صورتوں میں شفعہ واجب ہوگا۔ لانه اخذ ما عوضا عن حقہ فی نہ عہد انہ لم یمن من جنسہ فیعالی بزعمہ۔ اس واسطے کہ مدعی نے اس دار کو اپنے زعم میں اپنے حق کے عوض لیا ہر جبکہ وہ اس کے حق کی



جنس سے نہ تو اسکی زعم کے موافق اسکے ساتھ معاملہ ہوگا نہ اور یہ شرط کہ اسکے جنس حق سے نہوا سواسلے  
 نگائی کہ جب اسی دار کے حصہ پر صلح ہو تو اسنے اپنا عین حق پایا موافق اپنے زعم کے پس اسین شفعہ نہوگا۔ قال  
 ولا شفعة فی ہبۃ لما ذکرنا۔ اور ہبہ میں شفعہ نہیں دی بدلیل مذکورہ سابق فن۔ کہ شفعہ صرف معاوضہ الیہ میں  
 ہوتا ہے اور ہبہ ہون معاوضہ کے ایک احسان ہے۔ الا ان یکون بعوض مشروط لانه بیع انتہاء۔ لیکن اگر ہبہ  
 بعوض مشروط ہو یعنی ہبہ میں عوض مشروط ہو تو شفعہ واجب ہوگا اسواسلے کہ ایسا ہبہ انتہاء میں بیع ہے۔ والا بدسن  
 القبض وان لا یکون الموہوب ولا متضمنه شائعاً۔ اور یہ ضرور ہے کہ ایک تو قبضہ ہو چلوے اور دوم یہ کہ جو  
 چیز ہبہ کی گئی اور جو عوض دیا گیا وہ کوئی شائع نہوے۔ یعنی غیر مقسوم نہوے۔ لانه ہبۃ ابتداء مساویۃ سے کہ ابتداء  
 میں یہ ہبہ ہے فن۔ پس ہبہ کے یہ شرائط ہیں کہ قبضہ ہو اور غیر مقسوم نہوے۔ وقد قررنا فی کتاب الہبۃ۔ اور  
 ہبۃ اسکو کتاب الہبۃ میں بیان کیا ہے فن۔ اور یہ سب اسوقت کہ ہبہ میں عوض مشروط ہو۔ بخلاف اذا لم یکن  
 العوض مشروطاً فی العقد۔ برخلاف اسکے اگر عقد میں عوض مشروط نہوے۔ تو ہبہ بشرط عوض نہیں ہوگی شفعہ  
 واجب نہوگا۔ اگرچہ موہوب نے بھی وہاں کو کچھ مال ہبہ کیا ہو۔ لان کل واحد منہما ہبۃ مطلقۃ۔ اسواسلے کہ  
 دونوں میں سے ہر ایک ہبہ تو ہبہ مطلقہ ہے فن۔ کسی میں عوض مشروط نہیں ہے۔ الا انہ اثیب منہا فاشفع لزوجہ  
 مگر اتنی بات ہوتی ہے کہ ہبہ دار پر عوض دیا گیا ہے تو رجوع کرنا منع ہو گیا ہے فن۔ اسواسلے کہ جس ہبہ کا عوض دیا گیا  
 تو وہاں کو آئندہ اپنی ہبہ سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ قال ومن یباع بشرط اختیار فلا شفعة نہ  
 للشفیع لانہ یمنع زوال الملک عن البائع۔ اور جس شخص نے اپنے واسطے اختیار شرط کر کے فروخت کیا تو شفیع کے واسطے  
 شفعہ نہیں ہے اسواسلے کہ وہ بائع سے ملک زائل ہونے کو منع ہے فن۔ یعنی جب بیع میں بائع کے واسطے اختیار شرط ہو تو  
 وہ بائع کی ملکیت سے بیع زائل ہونے کو روکتا ہے۔ فان سقط اختیار وجبت الشفعۃ لانه زال الملک عن البائع  
 پھر اگر بائع نے اپنا اختیار ساقط کر دیا تو شفعہ واجب ہوگا اسواسلے کہ جو چیز ملکیت زائل ہونے کو روکتی ہے وہ دور ہوگئی  
 ویشترط الطلب عند سقوط اختیار فی الصبح۔ اور شرط ہے کہ اختیار ساقط ہونے کے وقت شفعہ طلب کرے یہی صحیح قول ہے  
 فن۔ یعنی جب بیع میں اختیار شرط ہو تو حکام یہ کہ کسوقت شفعہ طلب کرے پس بعض نے کہا کہ جبوقت بیع واقع ہوا  
 اسی وقت سے شفعہ طلب کرے اگرچہ اختیار شرط ہے اور صحیح یہ کہ طلب شفعہ اسوقت شرط ہے کہ جب بائع نے اپنا اختیار زائل کیا پس  
 جبوقت شفیع کو علم ہو کہ بائع نے اختیار ساقط کیا اسی وقت طلب کرے۔ لان البیع یصیر سبباً لزوال الملک عند ذلک  
 اسواسلے کہ ہی وقت جب اختیار ساقط ہوا ہے تبھی بیع مذکور بائع کے زوال ملک کا سبب ہوتا ہے۔ وان اشتری بشرط  
 اختیار وجبت الشفعۃ۔ اور اگر مشتری نے اپنے اختیار کی شرط پڑھ لی ہو تو شفعہ واجب ہوگا فن۔ اور شفیع اسی وقت  
 شفعہ طلب کرے۔ لانه لا یمنع زوال الملک عن البائع بالاتفاق۔ اسواسلے کہ مشتری کا اختیار شرط ہونا بائع کی  
 ملکیت زائل ہونے کو بالاتفاق نہیں روکتا ہے فن۔ یعنی بائع سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ والشفیع یتنبی علیہ  
 علی مامر۔ اور شفعہ اسی پر مبنی ہے کہ بائع کی ملکیت زائل ہو تو واجب ہو فن۔ پس فوراً شفعہ واجب ہوگا پھر کیا  
 شفیع فوراً سے سکتا ہے جواب یہ کہ ہاں فوراً سے سکتا ہے۔ واذا اخذ مافی الثلث وجب البیع لعموم مشتری  
 عن الرد۔ اور جب تین ہی روز کے اندر شفیع نے اس دار کو لے لیا تو مشتری کی بیع واجب ہوگئی کہ اگر مشتری ہبہ  
 واپس کرنے سے عاجز ہو گیا فن۔ پھر کیا شفیع کو باقی اختیار حاصل ہوگا تو جواب دیا کہ۔ ولا خيار للشفیع لانه یثبت  
 بالشرط وهو مشتری دون الشفیع۔ شفیع کو اختیار شرط نہیں حاصل ہوگا اسواسلے کہ اختیار مذکور تو شرط کرنے سے حاصل



ہوتا ہے۔ ورنہ مشتری کے ساتھ دفع ہوئی تھی نہ شفعہ کے ساتھ۔ پس شفعہ کو بدون شرط کے خیار نہیں حاصل ہوگا۔ مسئلہ۔ وان بیعت دارا لے جنبہا و اختیار لاصد ہما فله الاخذ بالشفعہ۔ اگر واریبیعہ کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ بیع میں بائع یا مشتری کسی کا خیار شرط ہی تو جسکو خیار ہی اسکو شفعہ میں لینے کا اختیار ہے۔  
 فقہ۔ یعنی جسکو خیار شرط ہے وہ پہلو کے مکان کو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ اس میں دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ بیع میں بائع کے واسطے خیار شرط ہی اور اس عرصہ میں پہلو کا دار فروخت ہو لے لگا پس بائع نے شفعہ طلب کیا۔ دوم یہ کہ مشتری کے واسطے خیار ہی اور اس حالت میں مشتری نے شفعہ طلب کیا۔ پس یہ حکم دو وزن کو شامل ہے کہ جسکو خیار حاصل ہے وہ شفعہ میں لے سکتا ہے۔ اما للبائع فظا ہر بقار ملک فی التی لشفع ہما۔ پس اگر بائع کے واسطے خیار شرط ہو تو ظاہر ہے کہ بائع پہلو کا مکان بحق شفعہ لے سکتا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت اس مکان میں جسکے ذریعہ سے شفعہ چاہتا ہے باقی ہے۔ فقہ۔ کیونکہ بائع نے اپنے خیار پر اسکو بیچا تھا اور جب بائع کا خیار ہی تو بائع کی ملکیت اس سے زائل نہیں ہوتی ہے۔ اور جب بائع نے شفعہ لیا تو اسنے اپنے خیار سے مع نودوی اسواسطے کہ شفعہ تو دوام کے لیے ہوتا ہے۔ وکذا اذا کان للمشتري۔ اور اسی طرح اگر مشتری کے واسطے خیار شرط ہو تو وہ بھی لے سکتا ہے۔ و فیہ اشکال او ضحناہ فی البیوع فلا نعیدہ۔ اور اس میں ایک اشکال و اعتراض ہے جسکو ہم نے بیوع میں واضح کر دیا ہے پس ہم اسکو عادہ نہ کریں گے۔ فقہ۔ اور توضیح اشکال یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ مشتری اپنی خیار شرط سے خریدنے میں مدت خیار کے اندر بیع کا مالک نہیں ہوتا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو جب اس حالت میں پہلو کا مکان فروخت ہوا تو مشتری کیونکہ اسکو شفعہ میں لے سکتا ہے کیونکہ شفعہ کا استحقاق تو باعتبار ملکیت کے ہوتا ہے اور ملکیت موجود نہیں اسی وجہ سے مستاجر و مستعیر کو شفعہ نہیں ملتا ہے۔ جواب یہ کہ جب اسنے شفعہ طلب کیا تو دلیل ہے کہ ایک دم پہلے اسنے اپنا خیار ساقط کر دیا اور تھا یہ میں یہ عذر کیا کہ باوجود خیار کے مشتری اس دار کا حق ہو گیا تو اسقدر واسطے استحقاق شفعہ کے کافی ہے جیسے غلام ماذون یا مکتوب کے دار کے پہلو میں کوئی دار فروخت ہوا تو ان میں سے ہر ایک کو شفعہ لینے کا اختیار ہی انتہی۔ و اذا اخذ باکان اجازۃ منہ للبیع۔ اور جب مشتری نے پہلو کے دار کو شفعہ میں لیا تو یہ اسکی طرف سے اپنی بیع کی اجازت دینا قرار پاویگا۔ فقہ۔ تاکہ اسکی ملکیت ثبوت ہو کر شفعہ ملے۔ بخلاف ما اذا اشتراہا ولم یرہا حیث لا یبطل دار خیارہ یا خذ ما بیع بکلیہا بالشفعہ۔ برخلاف اسکے اگر اسنے ایک دار خرید لیا حالانکہ اسکو دیکھا نہیں ہے (حتی کہ خیار الرویہ حاصل ہے) پھر اسکے پہلو میں دوسرا دار فروخت ہوا جسکو اسنے شفعہ میں لیا تو اسکے شفعہ میں لینے سے اسکا خیار الرویہ ساقط نہ ہوگا۔ لان خیار الرویہ لا یبطل بصریح الابطال فکیف بدلالة۔ اسواسطے کہ خیار الرویہ تو دیکھنے سے پہلے صریح باطل کرنے سے نہیں ساقط ہوتا تو شفعہ میں لینے کی دہالت سے کیونکہ ساقط ہوگا۔ فقہ۔ یعنی جو چیز خریدی اگر اسکو دیکھا نہیں اور کہا کہ میں نے اپنا خیار الرویہ ساقط کیا تو ساقط نہیں ہوتا پس صریح قول سے ساقط نہ ہوا او شفعہ میں پہلو کا مکان لینا اس امر کی دلیل ہے کہ اسنے خریدے ہوئے مکان میں خیار الرویہ ساقط کر کے ملکیت پوری کر لی تو اس دلالت سے بدرجہ اولی اسکا خیار الرویہ نہیں ساقط ہوگا۔ یہ سب تو اس امر کا بیان ہے کہ خیار الشرط یا خیار الرویہ میں مشتری نے پہلو کا مکان ہوا مکان بذریعہ شفعہ کے لے لیا پھر جب شفعہ آویگا تو مشتری سے وہ اپنا شفعہ لے لے گا یعنی دار اول لے لے گا پھر کہا اسکے ساتھ میں دوسرا پہلو میں اسنے بحق شفعہ لیا ہے لے سکتا ہے یا نہیں۔ تو جواب دیا کہ۔ ثم اذا حضر الشفع الدار الاولی لان یا خذ من دون الثانیۃ۔ پھر جب دار اول کا شفعہ آیا تو وہ دار اول کو لے سکتا ہے اور دوسرے کو نہیں لے سکتا ہے۔ لانعدام



ملکہ فی الاولیٰ صین بیعت الثانیۃ۔ اس واسطے کہ جب دوسرا دار فروخت ہوا تھا تو اس وقت شفیع کی ملکیت دار  
اول میں نہ رہتی تھی۔ تو دوسرے مکان کا شفیع اس شفیع کو نہیں ملے گا، ہر پس وہ مشتری کی ملکیت میں رہے گا۔  
واضح ہو کہ دار اول کا شفیع اس واسطے کہا کہ اگر یہ شفیع دار اول و دوم دونوں کا شفیع ہو مثلاً اس کا مکان دونوں سے  
ملاحق ہو اور اسے دونوں کا شفیع طلب کیا ہو تو وہ دونوں کو شفیعہ میں لے لیا یا مشتری کے ساتھ نصف کا شریک  
ہو گا۔ قال ومن ابتاع دارا شرار فاسد افلا شفعة فیہا۔ اگر کسی نے خریدنا سدا کے طور پر ایک دار خریدی تو  
اس میں شفیعہ نہیں ہے۔ اور بیع فاسد کی صورتیں کتاب البیوع میں مذکور ہیں مثلاً مشتری نے یہ دار اسی شرط پر  
خرید کر بائع کو علاوہ من کے ایک ہزار درم فرضہ دے تو بیع فاسد ہو پس اس میں حق شفیعہ نہیں ہے۔ نہ مشتری کے  
قبضہ سے پہلے اور نہ قبضہ کے بعد۔ اما قبل القبض فلدوم زوال ملک۔ البائع۔ پس قبضہ مشتری سے پہلے  
اس واسطے شفیعہ نہیں کہ بائع کی ملک زائل نہیں ہوئی ہے۔ و بعد القبض لاحتمال الفسخ وحق الفسخ ثابت بالشرع  
لرفع الفساد فی اثبات حق الشفعة تقریر الفساد فلا یجوز۔ اور قبضہ کے بعد بھی حق شفیعہ اس واسطے نہیں کہ  
فسخ کا احتمال موجود ہو اور فسخ کا حق بذریعہ حکم شرع کے ثابت ہو تاکہ بیع میں جو فساد ہو دور کیا جاوے اور اس حالت  
میں شرعاً حق شفیعہ ثابت کرنے میں اس فساد کو ثابت رکھنا ہو گا تو یہ جائز نہیں ہے۔ پس حق شفیعہ ثابت  
نہیں ہو بلکہ حکم ہے کہ اس بیع کو فسخ کر دینا فعل حرام ہے۔ اگر کہا جاوے کہ فسخ کے احتمال سے اگر شفیعہ ثابت نہ تو  
تو جب مشتری نے اپنا اختیار شرط کر کے عقار خریدی تو احتمال فسخ موجود ہے پس چاہیے کہ شفیعہ ثابت نہ تو جواب یہ ہے کہ بیع  
فاسد میں تصرف حرام ہے اور احتمال فسخ ہے۔ بخلاف ما اذا کان الخیار للمشتري فی البیع الصحیح لانه صار  
اخص به تصرفاً۔ برخلاف اسکے اگر مشتری کے واسطے بیع صحیح میں اختیار شرط ہو تو شفیعہ ہو چکا ہے اس واسطے کہ  
وہ تصرف میں حق ہو گیا۔ ہر طرح اس کو تصرف کا اختیار ہے اور بیع تمام ہو جائیگی۔ و فی البیع الفاسد  
ممنوع عنه۔ اور بیع فاسد میں مشتری تصرف سے ممنوع ہے۔ پھر یہ سب اس وقت تک ہے کہ بیع فاسد میں بیع  
اس لائق باقی ہو کہ بائع یا مشتری اس کو فسخ کر کے پھر لے کر یا پھر لے کر حق قائم ہو۔ قال فان سقط حق الفسخ  
وجبت الشفعة۔ پھر اگر وہ اپنی و فسخ بیع کا حق ساقط ہو گیا تو اب شفیعہ واجب ہو گا۔ لزوال المانع۔ کیونکہ جو امر  
مانع تھا وہ دور ہو گیا۔ وان بیعت دار یخینہا وہی فی ید البائع بعد فسخ الشفعة لبقاؤہ ملک۔ اور اگر اس دار  
کے پہلو میں دوسرا دار فروخت کیا گیا حالانکہ ابھی تک یہ دار بائع کے قبضہ میں ہے (اگرچہ وہ اس کو بطور بیع فاسد کے  
فروخت کر چکا ہو) تو بائع کہ پہلے کے مکان میں شفیعہ ہو چکا ہے کیونکہ بائع کی ملکیت ابھی باقی ہے۔ کیونکہ بیع فاسد  
میں مشتری کی ملکیت حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ قبضہ کرے۔ اور بیان بائع کا قبضہ موجود ہے۔ وان سلما اے  
المشتري فهو شفيعهما لان الملك له۔ اور اگر بائع نے بیع فاسد کا دار اس کی مشتری کو سپرد کر دیا ہو تو پہلو کے مکان  
کا شفیعہ خود مشتری ہی کیونکہ اب مشتری کی ملکیت ہے۔ اور اگر ایسا ہو کہ بائع نے اپنے قبضہ کی صورت میں  
شفیعہ طلب کیا حتیٰ کہ اس کو علاوہ پہلو کا مکان بحق شفیعہ لے سکتا ہو۔ اور اگر خالی شفیعہ اسے طلب کیا۔ ثم ان سلم البائع  
قبل الحكم بالشفعة له بطلت شفعة۔ پھر اگر بائع نے یہ دار مشتری کو سپرد کر دیا حالانکہ ابھی قاضی نے اسکے واسطے پہلو  
کے مکان کے واسطے لینے کا حکم نہیں دیا ہے تو بائع کا شفیعہ باطل ہو گیا۔ لکما اذا باع۔ جیسے اگر ایک شخص نے شفیعہ  
طلب کیا پھر حکم سے پہلے اسے اپنا وہ مکان جسے ذریعہ سے شفیعہ چاہتا ہے فروخت کر دیا تو شفیعہ باطل ہو جاتا ہے۔ بخلاف  
اذا سلم بعده۔ برخلاف اسکے اگر بائع نے پہلو کا مکان شفیعہ میں لیکر اسکے بعد مشتری کو اپنا مکان سپرد کیا تو شفیعہ



باطل ہوگا بلکہ پھر ہو چکا۔ لان بقار ملک فی الدار التي اشفع بها بعد الحكم بالشفعة ليس بشرط۔ کیونکہ شفعة کا حکم ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جس دار کے ذریعہ سے شفعة حاصل کیا تھا وہ برابر ملک میں باقی رہے فقہیت الماخوذة بالشفعة علی ملک۔ تو جو مکان اسے شفعة میں لیا ہو وہ اسکی ملکیت پر باقی رہا ہے۔ اور اگر بیع فاسد کے طور پر خرید ا ہوا مکان مشتری نے قبضہ میں لیا اور پہلو کے مکان کا شفعة طلب کیا تو اسکو شفعة کا استحقاق ہے۔ وان استردھا البائع من مشتری قبل الحكم بالشفعة له بطلت۔ اور اگر مشتری کے واسطے پہلو کے مکان میں شفعة کا حکم ہو جانے سے پہلے بائع نے بیع فاسد کا خرید ا ہوا مکان مشتری سے واپس کر لیا تو مشتری کا شفعة باطل ہو گیا۔ لان لقطع ملک عن التي اشفع بها قبل الحكم بالشفعة۔ کیونکہ مشتری کی ملک اس مکان سے جسکے ذریعہ سے شفعة طلب کرتا ہے حکم شفعة ہونے سے پہلے منقطع ہو گئی۔ وان استردھا بعد الحكم بقیة الثانية علی ملک لما بینا۔ اور اگر پہلو کے مکان میں شفعة کا حکم ہو جانے کے بعد بائع نے بیع فاسد کا خرید ا ہوا مکان واپس لیا تو دوسرا مکان لینے پہلو والا اسکی ملکیت پر باقی رہیگا بوجہ مذکورہ بالا۔ فسک حکم شفعة ہو جانے کے بعد یہ شرط نہیں ہے کہ جسکے ذریعہ سے شفعة لیا ہو وہ برابر اسکی ملکیت میں باقی رہے۔ واضح ہو کہ قسمت و بٹوارہ میں بھی مبادلہ کے معنی ہوتے ہیں جیسا کہ کتاب القسمة میں مذکور ہے۔ قال واذا اقسمت الشراک العقار فلا شفعة لجارهم بالقسمة۔ اگر شرکاء نے مشترک عقار کو باہم تقسیم کر لیا تو انکے جار لینے پر دوسری کو بوجہ بٹوارہ کے شفعة نہیں پہونچتا ہے۔ لان القسمة فیہا معنی الافراز و لہذا لہجر فیہ الجبر۔ اسواسطے کہ بٹوارہ میں جدا کرنے کے معنی ہیں اور اسی وجہ سے بٹوارہ کے بارہ میں جبر جاری ہوتا ہے۔ یعنی بٹوارہ صرف مبادلہ نہیں ہے بلکہ اس میں شرکت کو جدا کرنے کے معنی ہیں اسی واسطے جب بٹوارہ کی درخواست صحیح ہو تو جو شریک کہ بٹوارہ پر راضی ہو قاضی اسکو بٹوارہ پر مجبور کرے گا حالانکہ اگر یہ بالکل مبادلہ ہو تو صرف اپنی خوشی پر موقوف ہوتا اور قاضی کا جبر نہیں ہو سکتا تھا۔ والشفعة ما شرعت الا فی المیسر والہ المطلقہ۔ حالانکہ حق شفعة صرف ایسے ہی مبادلہ میں مشروع ہوا ہے جو مبادلہ مطلقہ ہو لینے پر وجہ سے وہ مبادلہ ہو۔ الزیومی۔ قال واذا اشتری دارا فسلم الشفع الشفعة ثم ردھا مشتری بخیار روتہ او شرط۔ اگر مشتری نے کوئی دار یا عقار خرید ا پس شفیع نے اپنا حق شفعة دیدیا لینے نہیں طلب کیا بلکہ پسرد کر دیا پھر مشتری نے اس دار کو بوجہ خیار روت کے نابذ کر کے یا بوجہ خیار شرط کے واپس کر دیا۔ او بعیب بقضار قاض۔ یا بوجہ عیب کے حکم قاضی واپس کر دیا۔ حتی کہ بیع ہر وجہ سے نسخ ہو گئی۔ فلا شفعة للشفیع۔ جواب شفیع کو شفعة نہیں حاصل ہوگا۔ تب یعنی مشتری کی طرف سے بلع کو واپس ہونا کوئی جدید بیع نہیں ہے پس شفیع کو حق شفعة حاصل ہوگا۔ لانہ نسخ من کل وجہ فساد اسے قدیم ملک۔ اسواسطے کہ یہ تو ہر طرح سے نسخ ہے تو بیع اپنی قدیم ملک میں پھر آئی۔ والشفعة فی النظار العقد۔ حالانکہ شفعة واجب ہونا جدید عقد میں ہوتا ہے۔ ولا فرق فی ہذا بین القبض وعدمہ۔ اور اس حکم میں کچھ فرق نہ ہوگا خواہ قبضہ سے پہلے واپس کیا ہو یا قبضہ کے بعد واپس کیا ہو۔ بہر حال ہر طرح نسخ ہے اور کسی طرح جدید عقد نہیں تاکہ پھر بائع کے پاس حق شفعة پہونچے۔ بیونہی کہ بائع نے گویا اسکو مشتری سے خرید کیا جیسے اقبالہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے چنانچہ فرمایا۔ وان ردھا بعیب بغیر قضار او لقایلا البیع فلا شفیع الشفعة۔ اور اگر مشتری نے اس دار کو بوجہ عیب کے بدو حکم قاضی واپس کیا۔ ایسے باہمی رضا مندی یا اقرار بائع سے واپس کیا یا ان دونوں لے باہم بیع کا اقرار کر لیا تو شفیع کو اس میں حق شفعة حاصل ہوگا۔ یعنی اول تو اسے مشتری کو شفعة دیدیا تھا پھر جب بائع نے اسکو



دوبارہ طریقہ اذیائع کے پاس مشتری کو حق شفۃ لینے کا استحقاق ہوا۔ لانه فسخ فی حقہما لولا یتہما علی نفسہما  
وقد قصدوا الفسخ۔ اسوائے کہ یہ دایسی ذیائع و مشتری کے حق میں فسخ ہو کیونکہ ان دونوں کو اپنی ذمت  
پر اختیار حاصل ہو حالانکہ ان دونوں نے فسخ بیع کا قصد کیا ہو۔ خلاصہ یہ کہ بائع و مشتری نے  
باہمی رضامندی سے اس بیع کو فسخ کرنا چاہا تو ان کے چاہنے سے انہیں کے حق میں فسخ قرار پاوے گی اسوائے  
کہ شرعاً تو وہ بیع پوری ہو چکی تھی تو اب یہ مبادلہ پھر شروع ہوا لیکن اس مبادلہ کو ان دونوں نے فسخ قرار دیا  
تو باہمی رضامندی موجود ہو اور دونوں کو اپنی ذمت پر اختیار ہو تو یہ دونوں اسکو فسخ قرار دیں۔ و  
ہو بیع جدید فی حق ثالث لوجود حد البیع و ہو مبادلہ المال بالمال بالتراضی۔ اور تیسرے کے حق میں  
یہ بیع جدید ہو کیونکہ بیع کے معنی یعنی مال کو مال سے مبادلہ کرنا باہمی رضامندی کے ساتھ بیان پائے جاتے ہیں۔  
فسخ تو یہ درحقیقت جدید بیع ہو جسکو بائع و مشتری نے فسخ قرار دیا ہو اور چونکہ بائع و مشتری کی ولایت کسی دوسرے  
پر نہیں ہو تو اور لوگوں کے حق میں یہ بیع جدید ہو۔ و الشفیع ثالث۔ اور شفیع بھی تیسرا شخص ہو۔ فسخ نہ بائع  
ہو اور نہ مشتری ہو پس اگر وہ اسکو فسخ نہیں ٹھہرانا تو اسکا بیع جدید ٹھہرانا جائز ہو۔ پھر واضح ہو کہ بدون حکم قاضی  
کے بوجہ عیب کے واپس کرنے کے دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ مشتری نے بعد قبضہ کے بدون حکم قاضی واپس کی  
اور دوم یہ کہ قبل قبضہ کے واپس کی۔ و مرادہ الرد بالعیب بعد القبض لان قبل فسخ من الاصل  
مان کان بغیر قضا علی ما عرف۔ اور مصنف کی مراد عیب کی وجہ سے دایسی میں وہ دایسی ہو کہ قبضہ کے  
بعد بغیر حکم قاضی ہو کیونکہ قبضہ سے پہلے جو دایسی بوجہ عیب ہو وہ بالکل فسخ ہوتی ہو اگرچہ وہ بغیر حکم قاضی ہو جیسا کہ  
اپنے موقع میں معلوم ہو چکا۔ یعنی آخر باب خیار الرد میں کہ قبضہ سے پہلے صفۃ تمام نہیں ہوتا ہو۔  
و فی الجامع الصغیر ولا شفۃ فی قسمۃ و لا خیار ردیۃ و ہو بکسر الراء و معناه لا شفۃ بسبب الرد  
بخیار الردیۃ لما بینا۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہو کہ شفۃ نہیں بٹوارہ میں اور نہ خیار ردیت میں۔ یہ لفظ  
بکسرہ را یعنی مجرور صفات ہو اور معنی یہ ہیں کہ شفۃ نہیں بسبب ایسی دایسی کے جو خیار ردیت کے حکم سے ہو  
مہل مذکورہ بالا۔ یعنی یہ بالکل ہر وجہ سے فسخ ہو تو بائع کا خریدنا کسی وجہ سے ثبوت نہیں ہوتا پس  
شفۃ بھی ثبوت نہیں ہو سکتا۔ ولا تصح الروایۃ بالفتح عطفاً علی الشفۃ۔ اور یہ صحیح نہیں کہ جو خیار ردیت کو  
بفتح را روایت کیا گیا ہو بوجہ عطف شفۃ کے۔ حتی کہ یہ معنی ہوتے ہیں کہ بٹوارہ میں نہ شفۃ اور نہ خیار الردیت  
ہو جبکہ یہ حاصل ہو کہ جب بٹوارہ کیا گیا تو کسی حصہ دار کے حصہ میں غیب کہ شفۃ نہیں پہونچتا اور کسی حصہ دار کو اپنے حصہ  
میں خیار ردیت نہیں پہونچتا ہو مگر یہ روایت غلط ہو کیونکہ یہ معنی خود امام محمد رحمہ کی تصریح کے مخالف ہیں۔ لان  
الروایۃ محفوظۃ فی کتاب۔ القسمۃ انہ ثبت فی القسمۃ خیار الردیۃ و خیار الشرط۔ اسوائے  
کہ کتاب القسمۃ میں محفوظ روایت موجود ہو کہ بٹوارہ میں خیار الردیۃ اور خیار الشرط ثابت ہوتی ہیں۔ لانہما یتبعان  
تخلل فی الرضا فیما تعلق لزومہ بالرضا۔ اسکی وجہ یہ ہو کہ خیار الردیۃ و خیار الشرط دونوں خیار ایسے  
اور میں ثابت ہوتے ہیں جبکہ لازم ہونا متعلق برضامندی ہو بوجہ اسکے کہ رضامندی میں کچھ خلل ہو۔  
یعنی جب ایسا امر ہو کہ وہ برضامندی لازم ہوتا ہو حالانکہ رضامندی میں خلل ہو تو خیار ثابت ہوگا۔ و نہ معنی  
موجود فی القسمۃ و التدریج انہ اعلم۔ اور بٹوارہ میں یہ معنی موجود ہیں۔ یعنی انکا لزوم موقوف برضامندی  
ہو ترا سمین بھی خیار الردیۃ و الشرط ثابت ہوگا۔ و اللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔



## باب مایطل بہ الشفعہ

باب ایسے امور کے بیان میں جسے شفعہ باطل ہو جانا اور

اقال و اذا ترک الشفعہ الاشهاد و ضمن علم بالبيع و ہو یقدر علی ذلک بطلت شفعہ۔ اگر شفعہ نے گواہ کرنا ترک کیا جو وقت کے وہ بیع سے آگاہ ہوا حالانکہ اسکو فساد کی قدرت تھی تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا۔ اعراضہ عن الطلب و هذا لان الاعراض انما یحقق حاله الاختیار۔ وہی عند القدرة۔ اسواسطے کہ اسنے طلب شفعہ سے منہ موڑا اور یہ حکم اسوجہ سے ہو کہ اختیار سی حالت ہی میں اعراض پایا جاتا ہے اور اختیار کی حالت بروقت قدرت ہے۔ فن۔ یعنی جب آدمی کام پر قادر ہو تو اسکی حالت اختیار سی ہے پس جب حالت اختیار سی میں اسنے طلب شفعہ پر گواہ نہ کیے تو یہ اعراض کی دلیل ہے پس شفعہ باطل ہو گیا۔ و لکن ان شہد فی المجلس ولم یشهد علی احد البتایعین ولا عند العقار و قد اوضحنا فیما تقدم۔ اور اسسطح اگر اسنے آگاہی کی مجلس میں طلب شفعہ پر گواہ کیے اور بائع یا مشتری میں سے کسی پر گواہ نہ کیے اور نہ عقار کے نزدیک گواہ کیے تو یعنی شفعہ باطل ہوا اور ہم نے اسکو سابق میں شرح کر دیا ہے۔ فن۔ خلاصہ یہ کہ اگر اپنے طلب مواثیہ کی مگر طلب اشہاد نہیں کی یعنی بائع یا مشتری میں سے کسی کے اوپر گواہ نہیں کیے اور نہ عقار کے پاس گواہ کیے یعنی ان تینوں موقع میں سے کسی جگہ گواہ نہیں کیے تو بھی شفعہ باطل ہوا۔ اور دفع ہو کہ طلب اشہاد ابتدا میں لازم نہیں ہے بلکہ ابتدا میں طلب مواثیہ پر پھر شفعہ حاصل کرنے کے واسطے طلب اشہاد بنظر حکم قاضی واجب ہے کیونکہ انکار کے وقت قاضی کو بلکہ مشتری یا بائع کو اسکا علم نہیں ہے تو گواہی ضرور ہے مگر شفعہ نے شفعہ طلب کیا اور مشتری نے درخواست کی کہ کچھ مال لیکر اپنے شفعہ سے دست بردار ہو جاوے پاس اسکو منظور نہ کرنا چاہیے۔ سو ان صالح من شفعۃ علی عوض بطلت شفعۃ وردا العوض۔ اور اگر شفعہ نے اپنے شفعہ سے کسی قدر عوض پر صلح کی تو شفعہ باطل ہو گیا اور عوض واپس دلایا جائیگا۔ فن۔ کہ بر رشوت حرام ہے۔ لان حق الشفعۃ یسحق متقرر فی المحل بل ہو مجرد حق الملک فلا یصح الاعتیاض عنہ۔ اسواسطے کہ حق شفعہ کوئی حق مقارین متقرر نہیں ہے بلکہ یہ حق تو خالی مالک ہو جانے کا حق ہے تو اس حق سے عوض لینا صحیح نہیں ہے۔ فن۔ پس عوض پھر دیا جائیگا اور شفعہ بھی باطل ہو گیا۔ ولا یعلق استاطہ بالجائز من الشرط بقبالنا سد او لے فیتطل الشرط و یصح الاستقاط۔ اور حق شفعہ کو ساقط کرنا شرط جائز سے متعلق نہیں ہوتا تو شرط فاسد سے بد رجہ اول متعلق نہ ہو گا پس شرط باطل ہوگی اور حق ساقط کرنا صحیح ہو جائیگا۔ فن۔ تو رشوت کی شرط سے ساقط کرنے کی وجہ نہ ہوئی کیونکہ وہ شرط سے متعلق نہ ہوگا تو یوں ہی ساقط ہوا کیونکہ جب شرط سے متعلق کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں تو گویا اسنے کہا کہ میں نے اپنا شفعہ ساقط کیا اور تو مجھے بقدر مال دے اور اسی طرح اگر کہا کہ میں نے شفعہ ساقط کیا بشرطیکہ تو مجھے یہ مکان عاریت دے تو کوئی شرط جائز نہیں کیونکہ کچھ تعلق نہیں ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا۔ و کذا لو باع شفعۃ بمال لما بینا۔ اور اسی طرح اگر اسنے اپنے شفعہ کو مال کے عوض فروخت کیا بدلیل نہ کو روایا۔ فن۔ کو بھی شفعہ باطل ہوا اور بیع باطل ہے حتی کہ مال عوض واپس دلایا جائیگا کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ حق شفعہ اس بیع کے اندر کوئی حق ثابت نہیں بلکہ ملکیت حاصل کرنے کا حق ہے تو اسکا مبادلہ مالی صحیح نہیں ہے اور جب اپنے مبادلہ مالی پر شفعہ ساقط کیا حالانکہ



مبادلہ کا کچھ تعلق نہیں تو مبادلہ باطل ہے اور شفعہ ساقط ہو گیا۔ الحاصل حق شفعہ کوئی حق بالفعل بیع میں قائم نہیں جس کا عوض لینا جائز ہو۔ بخلاف انقصاص۔ برخلات نقاص کے۔ فن۔ کہ اگر مقول کے ولی نے قاتل سے مال بیکر نقاص چھوڑ دیا تو جائز ہے۔ لانه حق مقرر۔ اس واسطے کہ نقاص ایک حق مقرر ہے۔ فن۔ کہ قاتل کے خون بہانے کا وہ مالک ہے۔ و بخلاف الطلاق والعناق۔ اور برخلات طلاق و عناق کے۔ فن۔ کہ اگر مال بیکر شوہر نے علق دی یا مال بیکر غلام کو آزاد کیا یعنی معاوضہ مالی شہرہ تو جائز ہے۔ لانه اعتیاض عن ملک فی المحل۔ اس واسطے کہ طلاق باعناق سے عوض لینا تو محل میں ملکیت چھوڑنے کا عوض ہے۔ فن۔ کیونکہ عورت و غلام میں اسکو ملکیت تصرف باقائی حاصل تھی۔ و نظیرہ اذ اقال للمخیرۃ اختار تینی بالعتب اور شفعہ کی نظیر یہ ہے کہ جس عورت کو فسخ نکاح کا اختیار حاصل ہو یا اس سے شوہر نے کہا کہ تو ہزار درہم پر اختیار کرے۔ فن۔ اور اسے شوہر کو اختیار کیا تو اسکا جبار مت گیا اور عوض باطل ہے۔ اذ قال العین لامرأۃ یا مردعین بنے اپنی زوجہ سے کہا۔ فن۔ حالانکہ عورت کو اختیار دیا گیا کہ چاہے نکاح فسخ کرے پس عین سے اس سے کہا۔ اختاری ترک الفسخ بالعتب فانکارت سقط اختیار و لا یتبث العوض۔ کہ تو فسخ کو چھوڑتا یعنی نکاح باقی رکھنا عوض ہزار درہم کے اختیار کر لے پس اس عورت نے اختیار کیا تو عوض نہیں ثابت ہوگا۔ فن۔ کیونکہ یہ صرف حق ہے اور محل میں حق مقرر نہیں ہے جس کا معاوضہ جائز ہو۔ والکفالتہ بالنفس فی ذہابہ بنزہ و الشفعۃ فی روایتہ۔ اور کفالت نفس اس بارہ میں ایک روایت کے موافق بنزہ شفعہ کے ہے۔ فن۔ یعنی اگر کسی دوسرے کی ذات کی کفالت کی یعنی حاضر ضامنی کی پس کفیل نے کہا کہ ہزار درہم پر مجھکو کفالت سے بری کر دے اور اسے منظور کیا تو مانند شفعہ کے کفالت ساقط ہو گئی اور مال واجب نہیں ہو گا یہ روایت ابو سلیمان جوزجانی میں ہے۔ و فی اخری لا یبطل الکفالتہ ولا بحسب المال۔ اور دوسری روایت میں آیا کہ کفالت نہیں باطل ہوگی اور مال بھی واجب نہیں ہوگا۔ قیل نہ وہ روایت فی الشفعۃ۔ بعض مشائخ نے کہا کہ شفعہ میں بھی یہی روایت ہے۔ فن۔ کہ اگر شفعہ کو عوض مالی پر چھوڑا تو عوض واجب نہیں اور شفعہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔ و قیل ہی فی الکفالتہ خاصۃ۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ روایت مرت کفالت میں ہے۔ فن۔ کہ مال پر صلح کرنے میں کفالت باطل نہیں ہوتی ہے اور شفعہ ایسی صلح سے باطل ہو جاتا ہے۔ وقد عرف فی موضعہ۔ اور یہ اپنے موقع پر معلوم ہو گا کہ فن۔ یعنی بسوط میں توضیح مذکور ہے جو رح۔ قال و اذامات الشفعۃ بطلت شفعۃ۔ اگر شفعہ بعد طلب شفعہ کے مر گیا تو اسکا شفعہ باطل ہو گیا۔ فن۔ یعنی مقار شفعہ لینے یا حکم ہونے سے پہلے مر گیا تو شفعہ باطل ہو گیا اور میراث نہیں ہوگا۔ وقال الشافعی تورث عنہ۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ اسکی میراث ہوگا۔ فن۔ یعنی وارث بجائے اسکے حق شفعہ پاویگا یعنی بطور میراث پاویگا۔ قال رحمہ اللہ معناه۔ اذامات بعد البیع قبل انقصاء بالشفعۃ۔ شیخ مصنف رحم نے کہا کہ اس مسئلہ اختلافی کے معنی یہ ہیں کہ شفعہ مذکور بعد بیع کے حکم شفعہ ہونے سے پہلے مر گیا۔ فن۔ تو شافعی رحم کے نزدیک حق شفعہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہوگا اور جاریے نزدیک نہیں ہوگا بلکہ شفعہ باطل ہو گیا۔ اما اذامات بعد انقصاء القاضی قبل نقد الثمن وقبضہ فالبیع لازم لورثتہ۔ اور اگر شفعہ بعد حکم قاضی کے ادا سے ثمن وقبضہ سے پہلے مر گیا تو بیع اسکے وارثوں کے واسطے لازم ہوگی۔ و ہذا نظیر الاختلاف فی خيار الشرط وقد مر فی البیوع۔ اور یہ مسئلہ نظیر اس اختلاف کے ہے جو خيار الشرط میں ہے اور یہ بیوع میں گذرا۔ فن۔ چنانچہ اگر اپنے واسطے شرط خیار کر کے بیع کی یعنی خرید یا فروخت



کی پھر ایام خیارین مرگیا تو شافعی رحمہ کے نزدیک وارثوں کو میراث پہنچا اور ہمارے نزدیک بیع لازم ہو گئی  
 اس واسطے کہ مثل خیار کے شفعہ بھی ایک حق ہے جو قابل انتقال نہیں ہے کیونکہ شاید وہ سے یا دیدے۔ ولان بالمو  
 یزول ملک عن دارہ۔ اور اس واسطے کہ موت کی وجہ سے شفعہ بیعت کی ملکیت اپنے دار سے ناکل ہوئی۔ فن  
 جسکے ذریعہ سے حق شفعہ لاتھا۔ وثبت الملك للوارث بعد البيع۔ اور وارث کے لیے ملکیت ثابت ہو  
 لیکن وارث کو یہ ملکیت اور شفعہ کی بیع کے بعد ثابت ہوئی ہے۔ وقيامه وقت البيع وبقاؤه للشفيع اسلے  
 وقت انقضاء شرط فلا يستوجب الشفعه بعده۔ اور شفعہ کے واسطے شرط یہ ہے کہ دار مملوکہ میں ملکیت حکم قاضی  
 کے وقت تک قائم رہانی رہے پس بدون اس شرط کے وہ شفعہ کا مستحق نہیں رہیگا۔ فن اور جب وہ خود مستحق  
 نہیں رہا تو اس سے میراث بھی نہیں ہو سکتی ہے۔ وان مات المشتري لم تبطل۔ اور اگر مشتری مرگیا ہو تو شفعہ  
 کا شفعہ نہیں باطل ہوگا۔ لان المستحق باقی ولم يتغير سبب حقه۔ اس واسطے کہ شفعہ کا جو مستحق ہے وہ زندہ موجود  
 ہے اور اسکے حق کا سبب بھی متغیر نہیں ہوا۔ ولا يباع في دين المشتري ووصيته۔ اور واضح ہو کہ دار شفعہ  
 مشتری میت کے قرضہ یا وصیت میں فروخت نہیں کیا جائیگا۔ ولو باع القاضى او الوصى او اوصى المشتري  
 فيما بوصيته فله شفعان بطلان ویاخذ الدار تقدمه۔ اور اگر قاضی نے یا میت کے وصی نے اس عقار کو فروخت  
 کیا یا مشتری میت نے اس عقار میں وصیت کے یعنی نصف یا چوتھائی وغیرہ کی وصیت کی تو شفعہ کو اختیار ہے کہ یہ  
 تصرف قاضی وغیرہ کو باطل کر دے اور دار مذکور کو لے لے کیونکہ حق سب سے پہلے متعلق ہوا ہے۔ ولہذا ينقض  
 تصرفه في حياته۔ اور اسی وجہ سے مشتری کا خود تصرف اپنی زندگی میں توڑا جاتا ہے۔ فن پس اگر مشتری نے  
 خود یہ دار فروخت کیا تو شفعہ کو اختیار ہے کہ توڑ دے کیونکہ اس کا حق تقدم ہے۔ واذا باع الشفيع ما شفع به قبل  
 ان يقضى له بالشفعه بطلت شفعته۔ اور اگر شفعہ نے وہ عقار جسکے ذریعہ سے شفعہ کا مستحق تھا فروخت کیا  
 قبل اسکے کہ شفعہ کے واسطے شفعہ کا حکم دیا جاوے تو اس کا شفعہ باطل ہو گیا۔ لزوال سبب الاستحقاق  
 قبل التملك وهو الاتصال بملكه۔ بوجہ اسکے کہ دار شفعہ کی ملکیت حاصل ہونے سے پہلے جو استحقاق شفعہ  
 کا سبب تھا وہ زائل ہو گیا اور سبب یہ کہ ملکیت شفعہ سے متصل ہونا۔ فن توجب شفعہ کی ملکیت ہے  
 اتصال نہ رہا تو اسکو شفعہ کا سبب بھی نہیں ہے پس قاضی حکم نہیں فرماویگا۔ ولہذا يزول به دان لم يسلم  
 بشرائه المشفوعة۔ اور اسی وجہ سے اگر شفعہ کو دار شفعہ فروخت ہونے کی خبر بھی نہوا اور اسے اپنا دار فروخت  
 کیا تو بھی حق شفعہ ساقط ہو جاتا ہے۔ فن کیونکہ ساقط ہونے کے واسطے سقط کے جاننے کی شرط نہیں ہے اور  
 یہی ایک روایت الکر وشافعی واحد سے ہے۔ کما اذا سلم صرحا۔ جیسے صریحا شفعہ دیدے تو ساقط ہو جاتا ہے  
 او ابرار عن الدين وهو لا يعلم به۔ یا جیسے دیون کو قرضہ سے بری کیا حالانکہ اسکو اپنا قرضہ نہیں معلوم ہے  
 فن تو بھی قرضہ ساقط ہو جائیگا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جو چیز ساقط ہوئی اسکو جاننے کی شرط نہیں ہے۔ ولہذا  
 بخلاف ما اذا باع الشفيع داره بشرط الخيار له لانه يمنع الزوال بقبي الاتصال۔ اور یہ حکم برخلاف  
 ایسی صورت کے ہے کہ شفعہ اپنا مکان اپنے واسطے خیار شرط کر کے فروخت کیا اس واسطے کہ بائع کے واسطے خیار ہونا  
 اسکی ملکیت زائل ہونے سے بدکتا ہے تو دار شفعہ سے اسکا اتصال باقی رہا۔ پس شفعہ باقی رہا۔ پھر واضح ہو کہ یہ شرط  
 ہے کہ شفعہ اس بیع مذکور میں جو بائع و مشتری کا درمیان واقع ہوئی ہے مساعداً ایسے طرہ پر ہو کہ یہ بیع تمام ہو جاوے  
 ورنہ گویا اسنے شفعہ دیدیا۔ قال ووكيل البائع اذا باع۔ بائع کے وکیل نے جب عقار فروخت کیا۔ فن



یعنی عقار کے مالک نے کسی کو بیع کے واسطے وکیل کیا۔ و هو الشفیع۔ حالانکہ بی شفعہ ہے۔ فن۔ یعنی اس عقار کا  
 شفعہ بھی وکیل ہے۔ فلا شفعہ لہ۔ تو وکیل نہ گورے واسطے حق شفعہ نہیں ہے۔ فن۔ یہ تو وکیل بالذکر کا حکم ہے۔ وکیل  
 مشتری اذ ابتاع فلام الشفعہ۔ اور مشتری کے وکیل نے جب عقار خرید احالانکہ بی شفعہ ہے تو وکیل نہ گورے کو حق شفعہ  
 حاصل ہے۔ فن۔ مثلاً زید نے عقار خریدنے کے واسطے بکر کو وکیل کیا اور بکر ہی اس عقار کا شفعہ تریس بکر نے  
 زید کے واسطے خرید ابھر شفعہ طلب کیا تو اسکو شفعہ ملیگا۔ اور امام شافعی و احمد کے نزدیک وکیل بائع کو بھی شفعہ  
 ملیگا۔ اور ہمارے نزدیک اس بارہ میں ایک کلیہ قاعدہ ہے۔ والا اصل ان من باع او بیع لہ لا شفعہ لہ۔ اور  
 کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے خود فروخت کیا (وکیل یا بائع) یا اسکے واسطے فروخت کیا گیا (وکیل) تو اسکو  
 حق شفعہ نہیں رہا۔ فن۔ پس وکیل بائع یا بائع کسی کے واسطے شفعہ نہیں ہے۔ ومن مشتری او بائع لہ فلا شفعہ  
 اور جس شخص نے خرید کیا ہو یا اسکے واسطے خرید واقع ہوئی ہو تو اسکے لیے شفعہ ہے۔ فن۔ یعنی مشتری خود خریدے  
 یا اسکے لیے اسکا وکیل خریدے تو ہر ایک کیواسطے شفعہ ہے پس یہ مفید ہے کہ وکیل مشتری کے واسطے حق شفعہ حاصل رہتا  
 ہے اور واضح ہو کہ وکیل بائع یا وکیل مشتری سے متعلق یہ صورتیں ہیں کہ زید نے بکر کو اپنا دو ہزار روپیہ مضاربت پر دیا  
 کہ انصاف نصف نفع پر تجارت کرے پھر مضارب بکر نے ایک مکان خرید تو یہ خرید واسطے زید کے واقع ہوئی پس زید  
 کو حق شفعہ حاصل ہے اور اسی طرح اگر دو ہزار روپیہ بکر کو بھاعت پر دیا یعنی بطور احسان کے میرے واسطے تجارت  
 کر دے حتیٰ کہ کل نفع زید کے واسطے ہے پس یہ خرید بھی زید کے واسطے ہے اور اگر بکر نے کوئی عقار خرید کر فروخت کیا  
 تو بئع بکر ہے اور یہ بیع واسطے زید کے واقع ہوئی خواہ مضاربت ہو یا بھاعت اور سوائے ان عام صورتوں کے بعضی  
 خاص صورتیں بھی پیدا ہوتی ہیں مثلاً بزم۔ بالحد قاعدہ کلیہ میں سے اول جملہ یہ کہ بائع یا بیکے واسطے بیع ہو اسکو شفعہ  
 نہیں ہے۔ لان الاول یاخذ المشقوقہ یعنی فی نقصان تام من جتہ و هو البیع۔ اس دلیل سے کہ بائع یا بیکے  
 واسطے فروخت کی گئی وہ عنت ارشود کو اگر شفعہ میں سے کے تو ایسی چیز کے توڑنے میں ساعی ہو جو اسی کی طرف سے  
 پوری ہوئی تھی اور وہ بیع ہے۔ فن۔ اور توڑنا اسوجہ سے لازم ہوا کہ بیع کے معنی مالک کر دینا اور سپرد کرنا اور شفعہ  
 میں لینے کے معنی مالک حاصل کرنا اور لے لینا۔ پھر جب بائع ہو تو وہ خود بائع ہے خواہ عقد کرنے والا وکیل ہو یا موکل  
 ہو اور موکل کی طرف سے اگر تو وکیل نہ ہو تو وکیل کی بیع تمام نموس میں موکل بھی بیع تمام کرنے والا ہے۔ رہا قاعدہ قیہ  
 و در سر اجماع کہ خریدنے والا اور بیکے واسطے خرید واقع ہوئی ہر ایک مستحق شفعہ ہے۔ کیونکہ وہ منافی فعل نہیں کرتا۔ و مشتری  
 لا ینقص شرارہ بالاختیار بالشفعہ۔ اور مشتری شفعہ میں بکر اپنی خرید کو توڑتا نہیں ہے۔ فن۔ کیونکہ خریدنا بمعنی  
 مالک حاصل کرنا دے لینا۔ وہ بھی شفعہ میں ہے۔ لانه مثل الشراء۔ کیونکہ وہ خرید کے مثل ہے۔ فن۔ تو وہ اپنے  
 عقد کے توڑنے میں ساعی نہیں ہوا۔ و کذا لک لعمین الدرک عن البائع و هو الشفیع فلا شفعہ لہ۔ بیہن  
 جس شخص نے بائع کی طرف سے ضمان الدرک کر لی حالانکہ بی شفعہ ہے تو اسکے واسطے شفعہ نہیں ہے۔ فن۔  
 مثلاً بائع نے عقار فروخت کیا اور مشتری نے کہا کہ شاید اس عقار کا کوئی سخت پیدا ہو جو عقار کہ مجھے لے لے  
 تو میرا وہ پیڑہا جاوے اس واسطے میں خریدنے سے تردد کرتا ہوں پس اس شخص نے مشتری سے ضمانت درک  
 کر لی یعنی میں اس امر کا ضمان ہوں کہ اگر اس عقار میں سمجھ کو کوئی درک پیش آوے تو میں اسکو خلاص کر کے  
 تجھے سپرد کر اؤ لگا یا اگر یہ ممکن نہ ہو تو تیرا ضمان تجھے پہنچاؤں گا۔ پس مشتری نے خرید احالانکہ بی شفعہ جو ضمان  
 ہوا اس عقار کا شفعہ ہے تو یہ دلیل ہے کہ اسنے شفعہ سے اعراض کیا پس شفعہ نہیں رہا۔ و کذا لک اذ اباع



و شرط الخیار لغیرہ۔ اور اسبطح جب بائع نے عقار فروخت کیا اور غیر کے لیے خیار شرط کیا۔ فن۔ مثلاً دید  
نے اپنا عقار اس شرط سے فروخت کیا کہ میں روز تک اس کے بیع میں بکر کو خیار ہوں۔ حالانکہ بکر ہی اس عقار کا  
شفیع ہو۔ فامضی الشرط لہ الخیار البیع وہو الشفیع فلا شفعة لہ۔ پھر جس شخص کے واسطے بائع نے خیار شرط  
کیا تھا اسے یہ بیع پوری کر دی یعنی خیار ساقط کر کے بیع تمام کر دی حالانکہ یہی اس عقار کا شفیع ہو تو اس کے واسطے  
شفعة نہیں ہو۔ لان البیع تم بامضائہ۔ اس واسطے کہ اسی کے پورے کرنے سے بیع پوری ہو گئی۔ فن۔  
اور ہم نے کلیہ قاعدہ بتلا دیا کہ جسلی طرف سے بیع پوری ہوا اس کا حق شفعة ساقط ہوتا ہے۔ بخلاف جانب الشرط  
لہ الخیار من جانب المشتري۔ برخلاف اس شخص کے جس کے واسطے مشتری کی جانب سے خیار شرط ہوا ہو  
مثلاً دید نے بکر سے ایک عقار اس شرط پر خریدا کہ اس خرید میں تین روز تک خالد کو خیار ہو یعنی اگر خالد کی ضمانت  
ہوئی تو بیع تمام کر لیا ورنہ فسخ کر لیا۔ پھر خالد نے تین روز کے اندر بیع کی اجازت دیکر پوری کی حالانکہ خالد ہی  
اس عقار کا شفیع ہو تو خالد کو حق شفعة حاصل رہیگا اس واسطے کہ خالد کی طرف سے یہ خرید اگرچہ پوری ہوئی لیکن  
خرید کے مثل اسے شفعة میں لیا تو اپنے فعل کے منافی نہیں کیا کیونکہ جسکی جانب سے خرید پوری ہوا اسکو شفعة  
میں لینے کا خیار رہتا ہے۔ پھر وضع ہو کہ شفیع کا شفعة بطور صریح سپرد کرنا وہ مضمر ہو کہ صحیح خبر پر اسے شفعة سپرد کیا  
ہو ورنہ ساقط نہیں ہوگا۔ قال و اذا بلغ الشفیع انہا بیعت باللف و رسم فسلم۔ اگر شفیع کو خبر ہو سکے کہ  
وہ دار بعوض ہزار درم کے فروخت کیا گیا ہے پس اسے شفعة سپرد کر دیا۔ فن۔ حالانکہ یہ خبر غلط تھی شکم علم  
انہا بیعت باقل۔ پھر شفیع کو علم ہوا یعنی ٹھیک معلوم ہوا کہ دارند کو اس ثمن سے کم کے عوض فروخت ہوا  
ہو۔ فن۔ اگرچہ قلیل کمی ہو۔ او بجنطة او شعیر قیمتھا الف او اکثر۔ یا وہ بعوض گھٹن یا جو کے فروخت  
ہوا جسکی قیمت ہزار درم یا زیادہ ہو۔ فن۔ یعنی گھٹن اس قدر کثیر ہیں جنکی قیمت ہزار سے بھی زیادہ ہو یا جو  
علیہ التیاس ہیں۔ فتسلیمہ باطل۔ تو اسکا شفعة دینا کچھ نہیں ہو یعنی۔ ولہ الشفعة۔ اسکو اپنے شفعة کا اختیار  
ہو۔ فن۔ پس دو صورتیں بیان کیں اول یہ کہ مخیر نے جو ثمن بیان کیا مثلاً ہزار درم تو صحیح واقعہ میں اگرچہ  
جنس ثمن ہی ہو لیکن مقدار میں کمی ہو۔ دوم یہ کہ جنس ثمن اس کے خلاف کوئی کیلی چیز ہو اگرچہ اسکی قیمت بہ نسبت  
ہزار درم کے زیادہ ہو۔ بہر صورت اسکو شفعة حاصل ہو۔ لانہ انما سلم لاسکنار الثمن فی الاول۔ اس واسطے  
کہ اول صورت میں تو اسے شفعة اسی وجہ سے دیدیا کہ وہ اس ثمن کی مقدار کثیر جانتا ہے۔ فن۔ حالانکہ واقعہ میں  
اس کے خلاف ہو۔ و لشفعة الجنس الذی بلغه و قیسر با بیع بہ فی الثانی اذا لجناس مختلف۔ اور دوسری  
صورت میں اس واسطے شفعة دیا کہ جس جنس کی اسکو خبر ہو گئی اسکا ہم ہونا اس کے نزدیک معتد ہو اور جس کے عوض  
در حقیقت بیع ہوئی وہ دینا اس پر آسان ہے اس واسطے کہ جنس مختلف ہو۔ فن۔ پس ممکن ہے کہ زمیندار کا شکار  
کے پاس نلکہ بکثرت ہم ہو چننا ہو کہ اسکی قیمت ہزار درم سے نامد ہو اور اسوقت میں ہزار درم ہم نہیں ہو پختہ میں تو جب  
ہزار درم کی خبر ہو گئی تو اسے ہم نہ ہونے سے شفعة دیدیا اور جب معلوم ہوا کہ نہیں بلکہ وہ اناج کے عوض فروخت  
ہوا ہو تو یہ اس کے پاس بکثرت موجود ہو تو وہ اپنے شفعة کا مستحق ہو۔ اور واضح ہو کہ درم سے مختلف ہونے میں کچھ جو  
گیوں کی خصوصیت نہیں ہو۔ و کذا کل کیل او موزون او عددی متقارب۔ اور یہی حکم سر کیلی یا دزنی  
یا عددی متقارب کا حکم ہو۔ فن۔ مانند انڈاز خردت و درم وغیرہ جس کے فروخت میں اعداد کی کمی بیشی کا لحاظ  
نہیں ہوتا بلکہ گنتی میں سب برابر سمجھے جاتے ہیں۔ غرض کہ درم سے مختلف یہ سب اجناس ہیں۔ بخلاف ما اذا علم



انہما بیعت بعوض قیمتہ الف او اکثر لان الواجب فیہ القیمۃ وہی دراہم او ذناہیر۔ بر خلاف اسکے اگر دوبارہ معلوم ہوا کہ وہ دار بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم یا زیادہ ہو تو شفعہ ہوگا اگرچہ اسباب بھی درم سے خلاف جنس ہو۔ اسکی وجہ یہ کہ اسباب کی صورت میں تو قیمت ہی واجب ہوتی ہے اور قیمت خواہ درم ہونے یا دینار ہونے۔ ف۔ اور خود اسباب نہیں دیا جاتا پس اگر اسکو اسباب بیکسیر تو بہر حال وہ فروخت ہو کر درم یا دینار سے ثمن ادا کیا جائیگا تو یہ اول خبر کے وقت ممکن تھا پس جب اسوقت شفعہ چھوڑا تو دوبارہ نہیں حاصل ہوگا۔ بر خلاف گیسوں وغیرہ کے کہ یہ چیزیں خود دیدی جاتی ہیں تو فروخت کر کے قیمت بسم بونچانے کی ضرورت نہیں ہے۔ ہاں اگر یہ خبر دوبارہ معلوم ہوئی کہ وہ بعوض ایسے اسباب کے فروخت ہوا جسکی قیمت پانچ سو درم ہو یعنی ہزار درم سے کم ہے تو شفعہ کو اسوجہ سے شفعہ بیگا کہ ثمن کیلئے سمجھا جائے شفعہ دیا تھا وہ مطلقہ ہے بلکہ ثمن اس سے کم ہے تو شفعہ بیگا۔ م۔ ع۔ وان بان انہما بیعت بدناہیر قیمتہ الف فلا شفعہ لہ وکذا اذا کانت اکثر۔ اور اگرچہ خاص ہو کہ وہ دار شفعہ بعوض دیناروں کے فروخت ہوا جسکی قیمت ہزار درم ہے تو شفعہ نہیں بیگا اور اسبطل اگر ہزار درم سے زائد قیمت ہو تو بھی نہیں بیگا۔ ف۔ اور اگر قیمت ہزار درم سے کم ہو تو شفعہ بیگا کیونکہ ثمن اسقدر کثیر نہیں جتنقدر اسکو خبر دی گئی ہے اور درم و دینار کے اختلاف جنس کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ وقال زفر رحمہ اللہ الشفعۃ لا اختلاف النجس۔ اور زفر رحمہ اللہ کہ ہر حال میں شفعہ کو شفعہ بیگا کیونکہ درم سے دینار میں جنسی اختلاف ہے۔ و لسان النجس متحد فی حق الثمنیۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ ثمن ہونے میں دونوں جنس متحد ہیں۔ ف۔ یعنی اگر سونے و چاندی میں اختلاف ہو مگر بیان ثمن میں کلام ہے حالانکہ ثمن کی راہ سے دونوں متحد ہیں پس اختلاف معتبر نہوا مترجم کہتا ہے کہ یہ تردد سے خالی نہیں ہے اسواسطے کہ اگر اشرفیان موجود ہوں اور سونے کا بھاد دستا ہو حتیٰ کہ ہزار روپیہ حاصل کرنے میں عمدہ نرخ پر اگر بچا پس اشرفیان دینی پیرین وہ اسوقت ساتھ دینی پیرتی ہیں حسین خسارہ ہے پس اسنے چھوڑ دیا پھر معلوم ہوا کہ فروخت بعوض اشرفیوں کے واقع ہوئی ہے اور قیمت اگرچہ ہزار درم ہے یا اعتبار اصلی نرخ کے ہے یا اسوقت اسکو اشرفیان بیکسیر ہیں تو اسکو شفعہ ملنا چاہیے لہذا کفایہ وغیرہ میں اسرار سے نقل کیا کہ اس صورت میں امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک انہما بیعت نہیں ہے۔ ف۔ ف۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و اذا قیل لہ ان المشتري فلان تکلم الشفعۃ ثم علم انہ غیرہ فلا الشفعۃ لتفاوت البضائع اگر شفعہ کو خبر دی گئی کہ فلان شخص مشتری ہے پس اسنے شفعہ دیدیا پھر اسکو معلوم ہوا کہ مشتری و دوسرا شخص ہے تو اسکو شفعہ لینے کا اختیار ہے کیونکہ جو زمین تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ پس اسنے جس مشتری کو شفعہ دیا اسکو صالح شدین سمجھا دیا تھا پھر معلوم ہوا کہ وہ نہیں بلکہ فلان بد معاش بدکار شریر آدمی مشتری ہے تو اسکو شفعہ بیگانا کہ اسکے ہر جار سے محفوظ ہو اور یہی شفعہ میں حکمت ہے۔ و لو علم ان المشتري بوقع غیرہ۔ اور اگر شفعہ کو معلوم ہوا کہ مشتری وہ شخص مع دوسرے کے ہے۔ ف۔ یعنی دوبارہ معلوم ہوا کہ اسنے جس شخص کو مشتری جانا تھا وہ ایکلا مشتری نہیں بلکہ دوسرے کے شرکت میں مشتری ہیں۔ ف۔ ان یاخذ نصیب غیرہ۔ تو شفعہ کو اختیار ہے کہ دوسرے شخص کا حصہ لے لے۔ ف۔ پس جس مشتری کو شفعہ دیدیا تھا اسکو اسکا حصہ مسلم رہے اور دوسرے کا حصہ خود لے لے۔ لان التسليم لم يوجد فی حقہ۔ اسواسطے کہ دوسرے مشتری کے حق میں سیر کرنا نہیں پایا گیا ہے۔ و لو بلغه شراء النصف فسلم۔ اور اگر شفعہ کو خبر ہو بھی کہ نصف عقار فروخت ہوا ہے پس اسنے بے رجعت ہو کر شفعہ دیدیا۔ ثم ظهر شراء الجميع فلا الشفعۃ پھر ظاہر ہوا کہ مشتری نے پورا عقار خرید لیا ہے تو اسکو شفعہ حاصل ہوگا۔ لان التسليم بغير الشركة ولا شركة۔ اسواسطے



کہ شفعہ دیدینا تو شرکت کے ضرر کے حصہ سے تھا حالانکہ شرکت ندارد ہے۔ فن۔ یعنی پہلے نصف کی خبر سے آنے خیال کیا کہ نصف میں میرے ساتھ بائع کی شرکت رہی اور اس میں ضرر ہے پس شفعہ دیدیا پھر معلوم ہوا کہ کل عتار فروخت ہو گیا اور شرکت نہیں ہے تو اسکو شفعہ ملیگا۔ و غنی عکسہ لاشفعۃ فی ظاہر الروایۃ لان التسلیم فی الكل تسلیم فی الباقی۔ اور اس کے برعکس صورت میں ظاہر الروایۃ کے موافق اسکو شفعہ نہیں ملیگا اس واسطے کہ کل عتار میں شفعہ دیدینا اس کے ٹکڑوں میں بھی شفعہ دینا ہوتا ہے۔ فن۔ مثلاً خبر ہو چکی کہ کل عتار بعض ہزار درم کے فروخت ہوا پس اسے شفعہ دیدیا پھر معلوم ہوا کہ نصف فروخت ہوا تو اب بویوسف نے کہا کہ شفعہ ملیگا کیونکہ کبھی نصف کے دم میرے ہوتے ہیں نہ کل کے۔ اور یہی قول شافعی و احمد ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں نہیں ملیگا کیونکہ جب کل کا شفعہ دیدیا تو نصف کا بھی دیدیا۔ ح۔ شیخ الاسلام خواہ ہزاروں نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے کہ کل کی قیمت ہزار درم ہو چکی اور پھر نصف کی قیمت بھی ہزار درم ظاہر ہوئی اور اگر نصف بعض پانچ سو درم کے ظاہر ہو تو شفعہ ملیگا۔ ن۔ شاید کہ شیخ الاسلام رحمہ اللہ نے قول ابو یوسف سے موافقت کی لہذا شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ ظاہر الروایۃ میں شفعہ نہیں ہے۔ اور یہی اظہر ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

**فصل۔** فیصلہ ایسے جیل کے پان میں ہے جسے شفعہ ساقط کیا جاتا ہے اور اسکی ضرورت اس واسطے پیش آتی کہ شفعہ کبھی بدکار ہوئی ہو یا کہ ظلم سے پریشان کرنا ہو تو بدکاری کے واسطے دوسرے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اس کے جوار سے حفاظت ہو لہذا یہ فصل بیان فرمائی۔ مع۔ قال واذا باع دارا لا مقدار ذراع منها فی طول الحد الذی یلی الشفع فلا شفعۃ لہ لا تقطع الجوار۔ اگر اپنا دار فروخت کیا سو اسے ایک ہاتھ جوڑی پٹی کے اس حد کے طول میں جو شفع سے متصل ہے تو شفع کے لیے شفعہ نہیں ہوگا کیونکہ جوار منقطع ہے۔ فن۔ مثلاً یہ کے دار میں جنوبی حد سے متصل دار بکر ہے کہ وہ شفع ہے پس زمین نے جنوبی حد کے طول میں سراسر ایک پٹی ایک ہاتھ جوڑی استناد کر کے باقی سب دار فروخت کیا تو بکر کو شفعہ اسوجہ سے نہیں ملیگا کہ جہاں اسکی ملک متصل ہے وہ فروخت نہیں ہوا۔ و نیز جملہ۔ اور یہ ایک جملہ ہے۔ فن۔ جس سے شفعہ ساقط کیا جادے۔ و کذا اذا وہب منہ ہذا المقدار وسلم لیس لہ ما یبئنا۔ اور اسی طرح اگر یہ نقد ارشتری کو بیہ کر کے سپرد کر دی تو بھی شفعہ ساقط ہوا بدلیل مذکور بالا۔ فن۔ کہ جوار منقطع ہوا۔ مثلاً ایک ہاتھ جوڑی پٹی پہلے سے مشتری کو بیہ کر کے سپرد کی جاتی کہ یہ تمام ہو گیا اور یہ میں شفعہ نہیں ہوتا پھر اسے باقی دار کو مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو اب مشتری خود ہی شفعہ ہے نہ ریعہ اس پٹی کے جو پہلے بیہ کی گئی تو جوار کو شفعہ نہیں ملیگا۔ قال واذا ابتاع منها سہا ثمن ثم ابتاع بقیۃھا فالشفعة للجار فی السہم الاول دون الثانی۔ اور اگر اسے دار میں سے ایک سہم بعض ثمن کثیر کے خرید کیا پھر باقی دار کو خرید تو جوار کے واسطے سہم اول میں شفعہ ہے نہ باقی میں۔ فن۔ اس جملہ سے شفعہ کو دار میں سے خفیہ ٹکڑا مل سکتا ہے مگر بہت خسارہ کے ساتھ کہ شاید وہ نہ ملے اور باقی لین مل سکتا۔ صورت یہ کہ کل دار کا ثمن مثلاً دو ہزار درم اندازہ ہوا پھر اسے جنوبی جانب ایک ہاتھ جوڑی پٹی جسکا طول سہ صد جار سے ملاحظہ ہو مشتری کے ہاتھ کران ثمن کو مثلاً دو ہزار میں سے ایک درم کم کو فروخت کی اور باقی دار ایک درم میں فروخت کیا تو مشتری جو جہ اول پٹی کے اس دار میں شریک شفعہ ہے چنانچہ فرمایا۔ لان الشفع جار فیہما الا ان مشتری فی الثانی شریک ینتقدم علیہ۔ اس واسطے کہ شفعہ تو ان دونوں سہام میں جاری لیکن مشتری دوسرے سہم میں شریک شفعہ موجود ہے تو وہ جار سے مقدم ہوگا۔ فن۔ کیونکہ جب وقت مشتری نے سہم اول خرید لیا تو وہ اپنے اس سہم سے دار میں شریک ہو گیا۔ فان اراد الیملۃ ابتاع السہم بالثمن الاول ہما مثلاً۔ پس اگر جملہ چاہے



کہ جار کا شفعہ ساقط ہو تو ایک سہم کو بوجہ من کل ثمن کے سوا سے ایک درم کے مثلاً خرید سے۔ فت اور اعتنا  
 کرے کہ بائع باقی کو بوجہ من باقی ایک درم کے دیدیگا۔ والباقی بالباقی۔ پھر باقی تمام دار کو بوجہ من باقی ایک سہم  
 کے خرید سے۔ فت۔ پس اول سہم میں جو مثلاً ایک ہاتھ چوڑی پٹی ہر جار کو شفعہ پہنچتا ہے لیکن وہ اس میں حقیر  
 پٹی کو استقدر اگر ان ثمن کے عوض نہیں لے گا اور اگر اسے مشتری سے لیا تو آئندہ باقی دار میں بہ نسبت جار کے  
 مشتری مقدم ہے کیونکہ مشتری نے جس وقت باقی کو خرید انودہ مشتری تھا اور جار کو صرف حق جار ہے تو مشتری مقدم  
 ہے لہذا وہ اول سہم یعنی پٹی کو بھی استقدر اگر ان ثمن میں نہیں خرید سکتا۔ وان ابتاعها بمن ثم دفع ایسے  
 تو با عوضا عنه فالشفعة بالثمن دون الثوب لانه عقد آخر والثمن هو العوض عن الدار۔ اور اگر اسے  
 دار کو بوجہ من ثمن کے خرید بھر ثمن کے عوض میں بائع کو ایک کپڑا دیدیا تو شفعہ بوجہ من ثمن کے جو گاہ اس کپڑے  
 کے اس واسطے کہ یہ تو دوسرا عقد ہے اور دار کا عوض وہی ثمن ہے۔ قال رحمہ اللہ جلدہ آخری نعم البوار والشركة  
 شیخ رحمہ نے فرمایا کہ یہ ایسا جلد ہے جو شفعہ جار و شرکت دونوں کو شامل ہے۔ فت۔ یعنی اس جلد سے طبع جو اندر  
 شرکت دونوں سے نجات ہوتی ہے اور اسکی صورت یہ ہے۔ فیباع باضعاف قیمتہ ویعطى بها ثوب بقدر قیمتہ  
 کہ دارند کو اپنی قیمت سے کئی گونہ پرچھا جاوے اور اس ثمن کے عوض میں ایک کپڑا ایسا دیا جاوے جسکی  
 قیمت صرف اسی قدر ہے جقدر اس مکان کی قیمت ہے۔ فت۔ مثلاً اس مکان کی قیمت سو روپیہ ہے پس مشتری  
 کے ہاتھ مکان ند کو ہزار روپیہ کو فروخت کیا پھر ہزار روپیہ کے عوض میں مشتری نے بائع کو ایک در شالہ دیدیا  
 جسکی قیمت سو روپیہ ہے پس اگر طبع لینا چاہت تو اسکو ہزار روپیہ دینا پڑیگا اس واسطے کہ دارند کو رکائیں یہی ٹھہرا  
 ہے اور مشتری نے جو کپڑا اسکے ہاتھ بیع کیا یہ دوسرا معاملہ ہے بخلاف اسکے اگر کپڑے کے عوض بیع الدار واقع ہوتی تو  
 کپڑے کی قیمت پر طبع لے سکتا تھا۔ پس اس جلد سے طبع کو لینے کی مجال نہوگی لیکن اس جلد میں بائع کے  
 ذمہ بھی سخت ضرر کا خوف ہے چنانچہ فرمایا کہ۔ الا انہ لو استحضت المشفوعۃ بقی کل الثمن علی مشتری الثوب  
 لقيام البیع الثانی فتضرر بہ۔ لیکن انہی بات اس جلد میں ہے کہ اگر دار شفعہ استحقاق میں لے لیا گیا تو کپڑا  
 خرید کے واسطے پر پورا ثمن باقی رہیگا کیونکہ بیع دوم باقی ہے پس اسکو ضرر آئے گا پڑیگا۔ فت۔ یعنی مثلاً مشتری سے  
 دار شفعہ باستحقاق لے لیا گیا تو بائع کو وہ ثمن کل دینا پڑیگا جو اس کپڑے کے مقابلہ میں ٹھہرا ہے کیونکہ کپڑے کی  
 بیع نہیں ہوئیگی۔ والا وجه ان یباع بالدرہم دینار حتی اذا الحق المشفوع بطل يعرف فوجب رد الدینار  
 لا غیر۔ اور اوجہ طریقہ یہ ہے کہ ثمن کے درمیان کے عوض ایک دینار فروخت کرے حتی کہ اگر دار شفعہ استحقاق  
 میں لیا گیا تو بیع صرف باطل ہوگی پس فقط دینار واپس کرنا لازم ہوگا۔ فت۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ استحقاق سے  
 یہ بات ظاہر ہوئی کہ مشتری کے ذمہ اس دار کے ثمن سے ہزار روپیہ لین تھا تو وہ مجلس میں صرف کے معاضدہ پر  
 تابعن ہو تو صرف باطل ہوگئی پس دینار واپس کرنا واجب ہوا۔ قال ولا تکرہ الجملۃ فی اسقاط الشفعۃ  
 عند ابی یوسف و تکرہ عند محمد رحمہ۔ واضح ہو کہ امام ابو یوسف کے نزدیک شفعہ ساقط کرنے میں کوئی جملہ کرنا  
 مکروہ نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ لان الشفعۃ انما وجبت لدفع الضرر۔ اس دلیل سے کہ  
 شفعہ تو اسی وجہ سے شرع لے واجب کیا کہ ضرر جو اردور ہو۔ ولو ابعنا الجملۃ ما دفعنا۔ اور اگر ہم شفعہ ساقط  
 کرنے کا جملہ مبالغہ رکھیں تو ہم نے یہ ضرر دور نہیں کیا۔ فت۔ اور ضرر موافق شرع دور نہ کرنا مکروہ ہے۔ ولابی یوسف  
 انہ منع عن اثبات الحق فلا یعد ضررا۔ اور ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جلد تو حق ثابت ہونے سے روکتا ہے



تو یہ ضرر شمار نہ ہوگا۔ **فـ** یعنی اس جملہ سے جب شفع کا حق ہی ثابت نہ ہوا تو اسکے حق میں ضرر بھی نہ ہوا اور اپنی  
 ذات سے ضرر دور کرنا جائز ہے اگرچہ اسکے ضمن میں کسی کا ضرر ہوٹا ہو۔ اور حق یہ کہ امام محمد رحمہ کا جواب نہیں ہوا اس واسطے  
 کہ انکے منشاء یہ ہے کہ شرح نے جس حق کو دیا ہے اسکے ثابت ہونے میں سعی کی گئی ہے۔ فافہم۔ و علی ہذا الخلاف اجماع  
 فی استقاط الزکوۃ۔ اور زکوۃ ساقط کر کے میں جملہ کرنے میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ **فـ** کہ امام ابو یوسف  
 کے نزدیک جائز اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمد رحمہ کے قول پر فتویٰ ہے۔ و اما بعد تعالیٰ اعلم ہم مسائل  
 متفرقہ و اذا اشتری خمسۃ نفر و ارامن رجل فلفشفع ان یاخذ نصیب احدہم۔ اگر پانچ شخصوں نے  
 ایک شخص سے ایک دار خرید تو شفع کو اختیار ہے کہ پانچوں میں سے ایک کا حصہ بحق شفع لے لے۔ و ان اشترایا  
 رجل من خمسۃ اخذ ہا کلہا او ترکہا۔ اور اگر دار کو ایک شخص نے پانچ بالعمون سے خرید تو شفع اس  
 سب کو لے یا سب چھوڑ دے۔ **فـ** بس یہ دو صورتیں ہیں اور دونوں میں فرق ہے۔ والفرق ان فی الوجه  
 الثانی یاخذ بعض تفرق الصفقة علی المشتري فیضرب بہ زیادۃ الضرر و فی الوجه الاول یقوم الشفع  
 مقام احدہم فلا تفرق الصفقة۔ اور فرق یہ ہے کہ دوسری صورت میں بعض حصہ لینے میں مشتری کے حق میں  
 صفع تفرق ہو جائیگا تو وہ اس سے شفع دینے سے زیادہ ضرر اٹھا دیگا اور پہلی صورت میں شفع مذکور ان پانچوں  
 میں سے ایک کے قائم مقام ہو جائیگا تو صفع تفرق نہ ہوگا۔ و لا فرق فی ہذا بین ما اذا کان قبل القبض  
 او بعدہ۔ اور اس حکم میں فرق نہیں کہ قبضہ سے پہلے ہو یا اسکے بعد ہو۔ **فـ** یعنی شفع کو فقط ایک مشتری کا  
 حصہ لینا جائز ہے خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد قبضہ کے ہو۔ اور حسن رحمہ کی روایت میں قبضہ مشتری سے پہلے نہیں  
 جائز ہے لیکن ظاہر الروایۃ اولیٰ ہے۔ ہوا صحیح۔ یہی صحیح ہے۔ الا ان قبل القبض لا یکنہ اخذ نصیب احدہم  
 اذا نقد ما علیہ الم یقصد الاخر حصۃ کیلایودی الی تفرق الید علی البائع۔ مگر اتنی بات ہے کہ قبضہ سے پہلے  
 اگر شفع نے وہ حصہ نہیں ادا کر دیا جو اس پر مشربون میں سے ایک کا حصہ لینے سے لازم آیا تو ابھی وہ اس مشتری کے  
 حصہ پر قبضہ نہیں کر سکتا جب تک کہ دوسرا مشتری (ایک ہو یا کئی ہوں) اپنا حصہ ادا نہ کرے تاکہ بائع پر قبضہ کی تفرق  
 نہ ہو۔ بمنزلۃ احد المشتريین۔ بمنزلۃ دو مشربون میں سے ایک کے۔ **فـ** کہ اگر دو مشربون نے (باز یا دہے)  
 ایک بائع سے کوئی بیع حصہ رسد خریدی پھر ایک مشتری نے اپنے حصہ کے دام دے دیے تو اسکو یہ اختیار نہیں ہے  
 کہ اپنا حصہ لے لے جب تک کہ دوسرا مشتری اپنے حصہ کے دام ادا نہ کرے۔ اسی طرح بیان شفع کا حال ہے۔ بخلاف  
 ما بعد القبض لانه سقطت ید البائع۔ برخلاف قبضہ کے بعد کے کہ اسوقت شفع بعد ادا کے قبضہ کر سکتا ہے  
 اس واسطے کہ بائع کا قبضہ تو ساقد ہو چکا ہے۔ **فـ** تو بائع پر تفرق قبضہ لازم نہیں آتی ہے۔ بالجمہ شفع نوروا ہے کہ  
 مشربون میں سے ایک کا حصہ لے لے۔ سوا اسی لکل بعض ثمننا و کان الثمن جملۃ۔ خواہ ہر حصہ کے واسطے  
 ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا کل ثمن مجموعہ ہو۔ **فـ** یعنی بائع نے ہر مشتری کے حصہ کا ثمن علیحدہ بیان کیا ہو یا بیع کل  
 کی بیع ثمن مجموعہ ہو۔ بہر حال مشتری کو اختیار ہے کہ مشربون میں سے ایک کا حصہ لے لے۔ لان العیرۃ فی ہذا  
 تفرق الصفقة لا لثمن۔ اس واسطے کہ اس میں ثمن کا اعتبار نہیں بلکہ تفرق صفقہ کا اعتبار ہے۔ **فـ** حتیٰ کہ اگر  
 اپنے ارادے سے صفقہ تفرق ہو مثلاً ایک مشتری نے دو بائع سے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ بیع سے خرید تو شفع کو اختیار  
 ہے کہ ایک کا حصہ لے لے اگرچہ مشتری کو عیب شرکت کا ضرر لاحق ہوگا لیکن اعتبار نہیں تو یا مشتری اس عیب پر خود  
 راضی ہو چکا کہ اسے یوں ہی علیحدہ علیحدہ خرید کیا ہے۔ یعنی وہ جانتا تھا کہ شفع ہر ایک کو لے سکتا ہے بدون دوسرے کے



م۔ وہنا تقریبات ذکر ثانی کفایۃ المفتی۔ اور بیان دیگر مسائل متفرع ہوتے ہیں جو ہم نے کتاب کفایۃ المفتی میں ذکر کیا ہے۔ قال ومن اشتری نصف دار غیر مقسوم تقاسمہ ابائع اخذ الشفع نصف الذی صار للمشتري اودیع۔ امام محمد رحمہ نے لکھا کہ اگر مشتری نے دار میں سے نصف غیر مقسوم خرید یا بھریا نے اسکے ساتھ بٹوارہ کیا تو شفع اس نصف کو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا ہے اور چاہے جوڑ دے۔  
 فن۔ یعنی نہ لے۔ لان القسمۃ من تمام القبض لما فیہا من تکمیل الانتفاع۔ اس واسطے کہ قبضہ کے تتمہ میں بٹوارہ ہے کیونکہ اس میں انتفاع کی تکمیل ہے۔ فن۔ یعنی جو چیز کہ قابل بٹوارہ ہے اس کا قبضہ بغیر بٹوارہ کے قبضہ نہیں ہے اور جب بٹوارہ ہو گیا تو قبضہ کامل ہو گیا پس ہر ایک اپنے حصہ سے پورا نفع حاصل کر سکتا ہے تو بٹوارہ سے قبضہ کا تکملہ ہے۔ ولہذا تم القبض بالقسمۃ فی الہبہ۔ اسی وجہ سے ہبہ کی صورت میں بٹوارہ سے قبضہ تمام ہوتا ہے۔  
 فن۔ یعنی اگر غیر مقسوم کو بھہ کیا تو صحیح نہیں ہے اور اگر قبضہ دیدیا تو بھی صحیح نہیں ہے اور اگر بٹوارہ کر کے قبضہ دیا تو اب قبضہ پورا ہو گیا۔ اسی طرح مشتری کی خرید میں بھی بائع کے بٹوارہ سے قبضہ پورا ہو گا۔ والشفع لا ینقص القبض وان کان نہ نفع فیہ لبعود العمدۃ علی البائع فکذا لا ینقص ما ہو من تمامہ۔ اور شفع کو یہ اقسام ہیں کہ عقار میں مشتری کا قبضہ کرنا توڑ دے اگرچہ اس میں شفع کا نفع ہے جو بھہ اسکے کہ بائع پر عمدہ عود کرے گا پس اسی طرح ایسی چیز بھی نہیں توڑ سکتا جو قبضہ کے تمام میں سے ہے۔ فن۔ یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ شفع اس عقار مشغولہ میں مشتری کا قبضہ توڑ دے تو وہ بائع کے قبضہ میں عود کرے پھر بائع سے حق شفعہ لے تو بیع کا عقد بھہ بائع جو چاہے اور اس میں زیادہ مضبوطی و آسانی ہے لیکن باوجود اس نفع کے بائع کو مشتری کا قبضہ توڑنیکا اختیار نہیں ہے تو جس چیز سے قبضہ پورا ہوتا ہو وہ بھی نہیں توڑ سکتا اور وہ بٹوارہ ہے کہ جس سے قبضہ کامل ہوتا ہے تو شفع کو یہ اختیار نہیں کہ مشتری کا بائع کے ساتھ بٹوارہ کرنا توڑ دے تو جب بٹوارہ نہیں توڑ سکتا تو بٹوارہ سے جو عمدہ مشتری کے نصیب میں آیا اسی کو شفع چاہئے لے لے یا ترک کرے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مشتری کا بٹوارہ توڑ کر خود بائع کے ساتھ جدید بٹوارہ کرے۔ بخلاف ما اذا باع احد الشریکین نصیبہ من الدار المشترکہ فاقسم المشتري الذی لم یج حیث یكون للشفع نقضہ۔ برخلاف اسکے اگر دار کے دو شریکوں میں سے ایک نے دار مشترکہ میں سے اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کیا (اور شریک دیگر نے شفع دیدیا مگر شریک حق یا شفع جار نے شفع لیا) اور مشتری نے اس شریک کے ساتھ جسے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا ہے بٹوارہ کیا تو بیان شفع کو اختیار ہے کہ بٹوارہ توڑ دے۔ لان العقد ما وقع مع الذی قاسم فلم یکن القسمۃ من تمام القبض الذی ہو حکم العقد۔ اس واسطے کہ عقد بیع اس شریک کے ساتھ نہیں واقع ہوا جس نے بٹوارہ کیا ہے تو بٹوارہ تتمہ قبضہ نہیں ہوا جو کہ عقد کا حکم ہے۔ فن۔ کیونکہ جس نے فروخت نہیں کیا اس پر بھہ کرنا اور قبضہ دلانا حکم بیع لازم نہیں ہے تو اس کا بٹوارہ کرنا قبضہ کا تتمہ نہ ہوا۔ بل ہو تصرف بحکم المملک۔ بلکہ یہ ایک تصرف بحکم ملک ہے۔ فن۔ یعنی مشتری نے اپنی ملکیت کے حکم سے شریک کے ساتھ بٹوارہ کر لیا تو یہ ایک مشتری کا تصرف ہے۔ فینقضہ الشفع کا ینقض بیعہ وہیتہ۔ سو مشتری کے تصرف کو شفع توڑ سکتا ہے جیسے مشتری کے بیع یا ہبہ کو توڑ سکتا ہے۔ فن۔ یعنی اگر مشتری کے عقد مشغولہ کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا تو شفع اپنے حق سابق کی وجہ سے اسکے تصرف کو توڑ سکتا ہے اسی طرح مشتری کے تصرف بٹوارہ کو بھی توڑ سکتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ جب شفع نے یہ بٹوارہ توڑا تو بھہ عقار مشترک ہو جائیگا پس مشتری کا قبضہ پورا نہ کا تو بائع کا قبضہ عود کر لیا اور جب شفع نے بائع کے قبضہ سے



ایا تو مشتری کے حق میں بیع منسوخ ہو کر شفعہ کے ساتھ قائم ہوگی اور اسکا عقدہ بند نہ بائع ہوگا۔ اور یہ سب اسوقت ہی کہ جو ارہ سوا سے بائع کے ہوا ہو اور جب بائع نے مشتری کے ساتھ جو ارہ کر کے پورا قبضہ دلایا تو شفعہ اس جو ارہ کو نہیں توڑ سکتا جیسے قبضہ کو نہیں توڑ سکتا ہر شتا عقار علیحدہ ہو اور مشتری نے قبضہ کیا تو صحیح ہر اور شفعہ اسکو نہیں توڑ سکتا ہر پس ہی حاصل نکلا کہ بائع کے جو ارہ سے جو حصہ کہ مشتری کے نصیب میں ہوا اسی کو شفعہ لے سکتا ہے۔ ثم اطلاق الجواب فی الكتاب يدل علی ان الشفعہ یاخذ النصف الذی صار للمشتري فی اسے جانب کان۔ پھر جامع صغیر کا جواب مطلق تو اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ شفعہ اس نصف کو لے گا جو مشتری کے حصہ میں ہوا خواہ وہ کسی جانب سے ہو۔ فن۔ شتا دارمیہ کے شمال جانب میں شفعہ کا ذاتی مکان ہے جسکے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے پھر یہ دار نصف فروخت ہوا اور مشتری کے جو ارہ کرنے سے مشتری کے حصہ میں اس دارمیہ کا جنوبی نصف آیا اور شمالی نصف بائع کے حصہ میں آیا تو کتاب میں جب فرمایا کہ شفعہ اسکو لے سکتا ہے جو مشتری کے حصہ میں آیا تو صورت مذکورہ میں بھی نکلا کہ شفعہ اسی نصف جنوبی کو چاہے لے لے جس شفعہ کے ذاتی مکان اور اس حصہ شفعہ کے درمیان میں بائع کا نصف حصہ حائل ہے جو اسے فروخت نہیں کیا۔ یہ مفاد اس عبارت کا ہے جو جامع صغیر میں مطلق مذکور ہے۔ وهو المراد من عن ابی یوسف لان المشتري لا یملك ابطال حقه بالنصف۔ اور یہی حکم امام ابو یوسف رحم سے علیحدہ مردی ہے اس دلیل سے کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں پہنچتا ہے کہ بذریعہ جو ارہ کے شفعہ کا حق باطل کرے۔ فن۔ یعنی اگر شفعہ کو یہ اختیار ہو کہ وہ ہر طرف سے مشتری کا حصہ لے لے بلکہ جب جو ارہ میں مشتری کا حصہ ملک شفعہ سے متصل واقع ہو تو شفعہ کو لینے کا اختیار ہو تو اس صورت میں جو ارہ سے شفعہ کا استحقاق جاتا ہے حالانکہ مشتری کو یہ قدرت نہیں ہے کہ جو ارہ کے ذریعہ سے شفعہ کا حق مٹا دے۔ بلکہ شفعہ ہر حال لے لے گا خواہ کسی جانب واقع ہو۔ اور یہی مفاد ظاہر الروایہ یعنی جامع صغیر ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحم انه انما یاخذہ اذا وقع فی جانب الدار اسے شفعہ ہوا۔ اور ثواب میں امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ شفعہ اس جو ارہ کے بعد حصہ مشتری کو بحق شفعہ جب ہی لے سکتا ہے کہ مشتری کا اسی جانب واقع ہو جو شفعہ کا ذاتی مکان ہے جسکے ذریعہ سے وہ شفعہ کا مستحق ہے۔ فن۔ اور اگر دوسری جانب پڑے تو نہیں لے سکتا ہے۔ لانه لا یبقی جارا فیما یقع فی الجانب الآخر۔ اسواسطے کہ جو حصہ کہ دوسری جانب پڑے تو اس میں شفعہ مذکور جار نہیں رہیگا۔ فن۔ کیونکہ جس جو ارہ سے استحقاق شفعہ ہے وہ جو ارہ ماضی ہے اور جب درمیان میں بائع کا حصہ حائل ہے تو شفعہ کو حصہ مشتری سے ملان نہیں رہا تو جو ارہ نہیں رہا پس شفعہ بھی نہیں رہا۔ آیا نہیں دیکھئے کہ اگر بائع نے ابتداء سے اپنے دار کے دو کمرے کیے اور جو کمرہ کہ شفعہ جار سے ماضی تھا وہ اپنے واسطے رکھا یا اور دوسرا کمرہ جو شفعہ سے ماضی متصل نہیں ہے کسی کے ہاتھ فروخت کیا تو شفعہ کو شفعہ نہیں پہنچتا ہے کیونکہ وہ متصل ہونے سے شفعہ نہیں ہے پس یوں ہی اس صورت میں بھی شفعہ نہیں سمجھتا۔ اور شاید وہ ظاہر الروایہ کا اشارہ دلیل ابو یوسف رحم میں ہے کہ جب بائع نے ابتداء میں بغیر جو ارہ کے مشتری کے حصہ سے نصف فروخت کیا تو یہ نصف اس مکان کے ہر طرف ساری ہے حتی کہ شفعہ کی ملکیت سے متصل بھی ہو جائے ہر لہذا شفعہ اسکے شفعہ کا مستحق ہو گیا اور بعد مستحق ہو جانے کے مشتری کے جو ارہ سے اگر یہ نصف کسی دوسرے جانب کو متعین کیا گیا تو شفعہ کے استحقاق کو باطل نہیں کر سکتا اسواسطے کہ شفعہ کو اصلی استحقاق ہوا اور جو ارہ میں دوسری جانب کا تعین ہونا کوئی اصلی تقسیم پر نہیں ہے بلکہ اسٹے واسطے ہاتھ جو کا فعل ہے حالانکہ کسی کو اپنے



فصل سے یہ اختیار نہیں کہ شفعہ کو جو استحقاق شرع نے دیا ہے وہ باطل کرے اور یہ اس واسطے کہ ہمارے میں بعض  
برابر کرنے کے بعد ہر ایک کے نام کی گولی بنا کر شفا کسی طفل کو دی گئیں کہ وہ جس گولی کو چاہے ڈال سکے  
پس اسکی گولی سے مشتری کے نام نصف دار و دوسری جانب نکلا تو اس سے شفعہ کا استحقاق باطل نہیں ہوتا ہے  
بخلاف اسکے جب کہ بائع کے ہٹے سے دو حصہ کر کے صرف دوسری جانب کا حصہ فروخت کیا تو اس سے شفعہ کو  
استحقاق ہی نہیں ہوا اور یہ نہیں کہ استحقاق ہونے کے بعد مٹایا گیا ہے اور واضح ہو کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
یہی استقامت شفعہ کے لیے جاری کرنے کی بناء ہے کہ حق شفعہ ثابت ہونے کے بعد مٹا حرام ہے اور اگر آئسے اول سے  
اس طور پر فروخت کیا کہ شفعہ ثابت نہیں ہوا تو مضائقہ نہیں ہے اور یہ تقریر تحقیق المقام مترجم عفا اللہ عنہ کو متوفیق  
حق سبحانہ تعالیٰ الہام ہے راہ سبحانہ تعالیٰ اعظم بالصواب ہم۔ قال ومن باع دار اولہ بعد ما ذون بائع غیر  
میں ہے کہ جس نے ایک دار فروخت کیا حالانکہ اسکا ایک غلام مازون ہے۔ فن۔ جس نے اسکو تجارت کے واسطے  
اجازت دی ہے اور شفعہ احکام مازون کے یہ ہوتا ہے کہ اگر ایسے تجارت میں منعت حاصل کی تو جو کچھ اسکے قبضہ میں  
ہو مع اسکی ذات کے سب مولیٰ کی ملکیت ہے اور وہ جو کچھ خرید فروخت کرتا ہے وہ سب مولیٰ کے واسطے ہوتی ہے  
اور اگر آئسے خسارہ اٹھایا اور اپسر تاجرون کے قرضے چڑھ گئے تو ادا سے قرضہ اس غلام کی گردن سے متعلق  
ہو حتیٰ کہ وہ ان قرضوں کے واسطے فروخت کیا جاوے اگر مولیٰ اسکا فدیہ دینا منظور نہ کرے پس بیان یہ صورت  
ہو کہ غلام مازون جو بعد اجازت مولیٰ کے تجارت کرتا ہے حتیٰ کہ انواع تجارت میں سے اسے دین سکانات  
بھی خریدے ہیں پس مولیٰ نے جو مکان فروخت کیا اسکا شفعہ بھی غلام مازون ہے۔ علیہ دین۔ حالانکہ اس  
غلام مازون پر قرضہ ہے۔ فن۔ جو اسکی گردن کو محیط ہے۔ نہ یلی۔ حتیٰ کہ مولیٰ سے گواہی ہو کر وہ اپنے قرضوں  
کے قرضوں میں پھنسا ہوا ہے جب چاہیں اسکو فروخت کر دیں۔ فہ الشفعۃ۔ تو اس غلام مازون کو شفعہ  
حاصل ہوگا۔ فن۔ حاصل یہ کہ مولیٰ کے مکان فروخت کیا اور اسکا شفعہ خود اسکا غلام مازون ہو مگر اس پر  
استقامت قرضہ ہے کہ اسکی گردن کو مستغرق ہے تو باوجودیکہ مولیٰ کا غلام ہے اسکو حق شفعہ حاصل ہے۔ وکذا اذا کان  
العبد ہوا بائع فلیولاه الشفعۃ۔ اور اسی طرح اگر مکان فروخت کرنے والا بھی غلام مازون قرضدار ہو تو  
اسکے مولیٰ کو حق شفعہ حاصل ہوگا۔ لان الاخذ بالشفعۃ بملک بالکسب فی منزل منزله الشراء۔ اس واسطے کہ  
شفعہ میں لینا تو کس کے عرص میں ملکیت حاصل کرنے کا نام ہے تو یہ نیز خرید کے قرار دیا گیا ہے۔ فن۔ اگر  
کہا جاوے کہ پھر مولیٰ کا اپنے غلام سے خریدنا یا غلام کا مولیٰ سے خریدنا بیفائدہ ہے کیونکہ وہ تو سب مولیٰ کی  
ملکیت ہے تو ایسا ہوا جیسے زید نے خود بیچا اور خود ہی خرید لیا اور یہ باطل ہے۔ جواب یہ کہ ہاں مگر یہ اسوقت کہ غلام  
مع اپنی گردن کے مولیٰ کی ملکیت ہوا اور بیان تو غلام مذکور اپنے قرضوں کی نذر ہو رہا ہے تو اسکا خریدنا یا اس  
مولیٰ کا خریدنا جائز ہے۔ وندا لانه مفید۔ اور یہ جواز اس واسطے ہوا کہ یہ خرید مفید ہے۔ فن۔ بیفائدہ نہیں ہے  
لانہ نہ صرف للقران۔ کیونکہ غلام مذکور یہ خرید یا فروخت تو اپنے قرضوں کی نذر ہے۔ فن۔ بخلے  
قرضوں میں اسکی گردن تک پہنچی ہوئی ہے کیونکہ جو کچھ اس خرید فروخت میں نفع حاصل ہو وہ سب قرضوں کی نذر  
واسطے ہے نہ مولیٰ کے لیے تو یہ خرید فروخت مفید ہوئی۔ بخلاف مازالم بکن علیہ دین۔ برخلاف اسکے  
جب اس غلام پر قرضہ نہ ہو۔ فن۔ تو البتہ مفید نہیں ہے۔ لانہ بیعہ لمولاه۔ کیونکہ اسکا بیع کرنا اپنے مولیٰ کو  
ہوگا۔ فن۔ کیونکہ جو کچھ نفع ہو وہ مولیٰ کے واسطے ہوگا۔ اور جو کچھ تصرف کریگا سب مولیٰ کے واسطے ہے۔



والشفعة لمن یسج له - ہاں کہ قاعدہ مذکور ہوا کہ جسکے واسطے بیع واقع ہوا کو حق شفعہ میں حاصل ہوتا ہے۔ وشف  
بر خلاف اسکے اگر وہ کسی دار کو خریدے تو مولیٰ کے واسطے خرید واقع ہوگی اور جسکے واسطے خرید واقع ہوا کو شفعہ  
مل جاتا ہے تو مولیٰ اسکو شفعہ میں لے سکتا ہے۔ ربیع - اور یہ بھی منجملہ صورتوں کے جو قاعدہ کلیہ کے تحت میں ہیں دلیل  
ہر جیساکہ وہاں مترجم نے اشارہ کیا ہے۔ فقد کریم - قال ولسلم الاب والوصی الشفعة علی الصغیر جائز عند  
ابی حنیفہ وابی یوسف - امام محمد رحم نے لکھا ہے کہ صغیر کے باپ یا باپ کے وصی کا اپنی ولایت سے صغیر پر اسکا  
شفعة دیدنا امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ وشف - صورت یہ کہ مثلاً زید کا پسر فرزد سال نابالغ ہے  
کہ اسکی ماں نے انتقال کیا اور اسنے ماں سے ایک مکان یا زمین میراث پایا اور باپ اسکا متولی ہے یا باپ مر گیا  
اور اسنے مکان میراث پایا اور باپ کی تقرری سے باپ کے بعد اسکا زوی اس صغیر کا متولی ہے پھر اسکے عقار سے  
موت کوئی مکان یا زمین فروخت ہوئی حتیٰ کہ صغیر کو اسکا شفعہ حاصل ہوا پس صغیر کے باپ یا وصی نے اسکا حق شفعہ  
مشتري کو دیدیا یعنی نہیں لیا تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے۔ وقال محمد رحم و زفر رحم ہوسے علی  
شفعة اذا بلغ - اور امام محمد و زفر رحم نے لکھا کہ صغیر مذکور اپنے شفعہ پر جب بالغ ہو - وشف - حتیٰ کہ بالغ ہوئی  
مجلس میں اگر اسکو شفعہ کی خبر پہنچی تو اسی وقت طلب کرے۔ اور اگر طلب کیا تو پاؤں لگا۔ واضح ہو کہ امام محمد رحم  
تو شفعہ لینے میں ایک مہینہ کی تاخیر کرنے سے شفعہ باطل کرتے ہیں کہ اس میں مشتری پر طول طرہ ہر حال نہ کہ بیان طفل  
کے بے برسوں تک حق شفعہ باقی رکھتے ہیں اور یہ عجیب ہے۔ فانم - م - قالوا و علی ہذا الخلاف اذا بلغها غمرا و  
بجوار دار الصبی فلم یطلبها الشفعہ - اور شاخ نے فرمایا کہ یہی مخرج اگر باپ یا وصی کو صغیر کے مکان کے جوار میں کوئی  
مکان فروخت ہونے کی خبر پہنچی کہ باپ یا وصی نے اسکا شفعہ طلب نہیں کیا - وشف - حتیٰ کہ عدم پیروی کی وجہ  
سے شفعہ نہیں ملا اگرچہ ان دونوں نے صریحاً شفعہ نہیں دیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف  
کے نزدیک جیسے باپ یا وصی کو مخرج شفعہ دینے کا اختیار ہے اسی طرح طلب نہ کرنا بھی جائز ہے حتیٰ کہ شفعہ باطل ہوتا  
صغیر پر جائز ہوگا اور صغیر طلب نہیں کر سکتا ہے اور امام محمد و زفر رحم کے نزدیک صغیر جب بالغ ہو تو اپنے شفعہ پر  
چاہے طلب کرے۔ و علی ہذا الخلاف تسلم الوکیل یطلب الشفعہ فی ردایہ کتاب الوکالۃ و ہذا الصغیر  
اور اسی طرح جس شخص کو شفعہ طلب کرنے کے واسطے وکیل کیا تھا اگر اسنے شفعہ دے دیا تو اس میں بھی موافق ہوتا ہے  
کتاب الوکالۃ کے ایسا ہی اختلاف ہے اور یہی صحیح ہے۔ وشف - یعنی مثلاً زید کے عقار کے متصل ایک عمارت  
ہو اور اسنے بکر کو وکیل کیا کہ میرے واسطے شفعہ طلب کرے پس وکیل مذکور نے مشتری کو شفعہ دیدیا تو بسوط  
کی کتاب الوکالۃ میں ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اور مولیٰ کا شفعہ باطل ہو گیا اور امام محمد رحم  
دیکھتے ہیں بکہ مولیٰ اپنے شفعہ پر ہے اور یہی رعایت صحیح ہے۔ برخلاف بعض روایات کے کہ حسین یا کہ امام حنیفہ  
و محمد رحم کے نزدیک جائز ہے بخلاف ابو یوسف رحم کے پس شیخ مصنف رحم نے اشارہ کیا کہ یہ روایت غلط ہے اور صحیح  
یہ کہ امام ابو حنیفہ رحم و ابو یوسف کے نزدیک وکیل کا پسر دگونا جائز ہے اور امام محمد رحم کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ یہاں  
نے فرمایا کہ کتاب الوکالۃ کی روایت اصح ہے کیونکہ وکیل شفعہ تو وکیل خصوصت ہے اور وکیل خصوصت کو مجلس قاضی  
میں مولیٰ پر اقرار کا اختیار ہے لیکن تسلم شفعہ اس بنا پر ہے کہ جو شخص شفعہ میں دار شفعہ لے سکتا ہے وہ شفعہ دینے  
کی بھی قدرت رکھتا ہے۔ محمد و زفر رحم انہ حق ثابت صغیر نکالنا یلگان ابطالہ۔ امام محمد و زفر رحم کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ  
تو صغیر کے لیے ایک حق ثابت ہے پس باپ یا وصی کو اسکے باطل کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ کہ نہ و تودہ - جسے



منیر کا دین یعنی قرضہ اور حق تعالیٰ سے۔ فتنہ کہ اس میں سے کسی کو باطل نہیں کر سکتے ہیں۔ ولانہ شرع لدفع الضرر  
فکان البطلان اضراراً بہ۔ اور اس دلیل سے کہ یہ دفع ضرر کے واسطے شرع ہو تو اس کے باطل کرنے میں منیر کے  
حق میں ضرر ہوگا۔ فتنہ یعنی حق شفعہ تو اس واسطے شرع ہوا ہے کہ جو اس کا ضرر دور ہو پس جب کہ باپ یا وصی  
نے اس حق کو باطل کیا تو اس سے منیر کو ضرر پہنچے گا۔ پس جائز نہیں ہے۔ ولما نہ فی معنی التجارۃ فیہ لکان ترکہ  
اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ لینا یعنی تجارت ہو تو باپ یا وصی کو اس کے ترک کی ولایت حاصل ہے  
اللاتری ان من اوجب بیعاً للصبی صح ردہ من الالب والوصی۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے طفل کو بیع  
بیع کا ایجاب کیا یعنی شلہ لکان کہ میں نے یہ چیز اس منیر کے ہاتھ اس قدر ثمن پر فروخت کی تو باپ یا وصی کی طرف سے  
اسکو رد کرنا صحیح ہوتا ہے۔ فتنہ یعنی ایجاب کے بعد قبول نہ کیا اور لکان کہ ہم نہیں قبول کرنے میں تو صحیح ہے یعنی  
باپ یا وصی کو یہ اختیار حاصل ہے۔ ولانہ دائر میں النفع والضرر۔ اور اس دلیل سے کہ شفعہ لینا نفع و ضرر میں  
دائر ہے۔ فتنہ یعنی شفعہ میں لینا کبھی نافع ہوتا ہے اور کبھی اس سے ضرر پہنچتا ہے جب کہ ثمن زائد دینا پڑے  
وقد یكون انظر فی ترکہ لیبقی الثمن علی ملک والولایۃ نظریۃ فیہ لکان۔ اور کبھی منیر کے حق میں بہتری ہون نظر  
آتی ہے کہ شفعہ ترک کیا جاوے تاکہ ثمن اس کی ملکیت میں باقی رہے اور یہ ولایت نظری ہے خود دونوں کو اس کا اختیار  
ہے۔ فتنہ یعنی باپ یا وصی کو جو ولایت منیر پر حاصل ہے وہ نظر بہتری ہے پس جس صورت میں منیر کے حق میں  
بیہودی نظر آوے وہ تصرف جائز ہے۔ و سکو تمنا کا بطلان لکانہ دلیل الاعراض۔ اور باپ یا وصی کا طلب  
شفعہ سے سکوت کرنا بمنزہ شفعہ ترک کرنے کے ہے اس واسطے کہ یہ سکوت دلیل اعراض ہے۔ فتنہ یعنی گویا شفعہ  
سے منہ موڑا پس باطل ہو جائیگا۔ و ہذا اذا بیعت بشل قیمتہا۔ اور یہ سب اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ  
دار شفعہ اپنی قیمت کے برابر دامون پر فروخت ہوا ہو۔ فتنہ کہ اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ و  
ابو یوسف رحم کے نزدیک اگر باپ یا وصی کو مصلحت معلوم ہو کہ شفعہ نہ لیا جاوے بلکہ ثمن محفوظ رکھا جاوے  
تو جائز ہے اور امام محمد و زفر رحم منیر کے واسطے بوج نمک حق شفعہ باقی رہیگا۔ فان بیعت بالکثر من قیمتہا بال  
یتغایر الناس فیہ۔ اور اگر ایسا ہو کہ دار شفعہ اپنی قیمت سے اس قدر زیادہ دامون کو فروخت ہو کہ  
اندازہ کرنے والے اپنے اندازہ میں اس قدر خسارہ نہیں آتھاتے ہیں۔ قیل جاز التسلیم بالاجماع لانہ منہ  
نظر۔ تو بعض شائع نے کہا کہ اس صورت میں بالاجماع شفعہ دیدینا جائز ہے کیونکہ اس میں منیر کے حق میں بعض  
بہتری ہے۔ فتنہ یعنی میں سے کسی کا کچھ شبہ ہی نہیں ہے۔ وقیل لا یصح بالالتفاق۔ اور بعض شائع نے فرمایا کہ  
بالاتفاق شفعہ دیدینا صحیح نہیں ہے۔ فتنہ یعنی شفعہ لینے کا اختیار ہی حاصل نہوا تو دینا صحیح نہیں ہے۔ اور یہی قول  
اصح ہے۔ کہ۔ لانہ لایملک الاخذ۔ اس واسطے کہ باپ یا وصی کو شفعہ میں لینے کا اختیار نہیں ہے۔ فلا یملک التسلیم  
کا لاجبی۔ تو وہ سپرد کرنے کا مالک بھی نہیں ہے جیسے اجنبی کا حکم ہے۔ فتنہ حتی کہ اگر اجنبی حق شفعہ کو منیر کی طرف  
سے خود سپرد کرے تو محل ہے اس واسطے کہ اجنبی کو اس کی طرف سے شفعہ لینے کا اختیار نہ تھا تو سپرد کرنا بھی محصل ہے۔  
وان بیعت باقل من قیمتہا بما باء کثیرۃ۔ اور اگر دار شفعہ اپنی قیمت سے کم دام پر فروخت ہوا ہو  
جس میں بہت محابات ہے۔ فتنہ یعنی ثمن میں سے بہت فروگزاشت کی گئی ہے۔ فعن ابی حنیفہ انہ لا یصح  
التسلیم منہا۔ تو امام ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ اس صورت میں باپ یا وصی کی طرف سے شفعہ سپرد کرنا صحیح نہیں  
ہے۔ ولا روایۃ عن ابی یوسف۔ اور امام ابو یوسف رحم سے اس صورت میں روایت نہیں ہے۔ فتنہ اور امام محمد و زفر رحم



کے نزدیک بدرجہ اولیٰ باپ یا وصی کو شفعہ دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور واضح ہو کہ اگر بائع مریض نے اس طرح محابات سے فروخت کیا جو حتیٰ کہ مشتری کے ذمہ یہ دغدغہ ہو کہ شاید حکم دیا جاوے کہ قیمت پوری کرے یا چھوڑے تو ایسے صورت میں مثل اول کے حکم ہوگا۔ دالہ نقاسلے اعلم۔

## کتاب القسمۃ

یہ کتاب ثبوت کے بیان میں ہے

قال القسمۃ فی الاعیان المشترکہ مشروعۃ۔ شیخ مصنف رحم نے فرمایا کہ اعیان مشترکہ میں ثبوت مشروع ہے۔ لان البنی علیہ السلام باشرافی المغانم والموارث۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فغانم جادین اور مسلمانوں کے میراثوں میں خود ثبوت فرمایا۔ قسم چنانچہ تقسیم غنائم جن میں بروایت بخاری رحم و دیگر احادیث کثیرہ ہیں اور عاریث میں سے حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ بعد فتویٰ ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی بروایت بخاری رحم اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ بفقہ مالک روجہ سعد بن الربیع بروایت ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ وغیرہم حدیث ترکہ ابنہ حمزہ بروایت نسائی رحم اور فی البجاء تفصیل یہ ہے کہ انس رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب غنائم جن میں کو تقسیم فرمایا۔ الخ۔ البخاری وقد مر فی کتاب السیر۔ اور ابو موسیٰ اشعری رحم سے پوچھا گیا کہ ایک بیت نے اپنی دختر جوڑی اور بن اور پسر کی دختر پس فرمایا کہ نصف دختر کو اور نصف بن کو دیا جاوے اور تم لوگ ابن مسعود رحم کے پاس جاؤ پس ہم نے ابن مسعود رحم سے جا کر ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ نقل کیا تو فرمایا کہ اگر میں ایسا فتویٰ دوں تو گمراہ ہو جاؤں اور ٹھیک پر نہ نواؤں ویکن بن اس بارہ میں وہ فیصلہ دوں گا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فیصلہ فرمایا کہ دختر کے واسطے نصف اور پسر کی دختر کے واسطے ایک چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور اور باقی بن کے واسطے پھر ہم نے ابو موسیٰ رحم کے پاس آکر حضرت ابن مسعود رحم کا فتویٰ نقل کیا تو ابو موسیٰ رحم نے فرمایا کہ جب تک تم میں یہ عالم فہم موجود ہے تب تک مجھے فتویٰ مت پوچھا کرو۔ رواہ البخاری و جابر رضی اللہ عنہ لکھا کہ سعد بن الربیع کی زوجہ نے آکر عرض کیا کہ یا رسول اللہ سعد بن الربیع نے وفات پائی اور دوڑ کیاں اور بھائی چھوڑا پس بھائی نے کل مال پر قبضہ کر لیا حالانکہ دختران سعد کے واسطے مال ضرور ہے کہ وہ بغیر مال کے نکاح نہیں کیجاؤں گی پھر نازل ہوئی آیت عاریث تو آپ نے سعد رحم کے بھائی کو بلا کر فرمایا کہ سعد رحم کی دختر و بن کو دو تہائی دید سے اداسی زوجہ کو آٹھواں حصہ دید سے اور باقی تیرے واسطے ہے۔ رواہ ابو داؤد والترمذی وابن ماجہ والحاکم اور اس بارہ میں احادیث بہت ہیں۔ وجہی التوارث بہا من غیرہ غیر اور یہ عمل و رأی طبقہ بدون افکار کے چلا آتا ہے۔ قسم پس قسمت و ثبوت جائز ہے۔ ثم ہی لا تعری عن معنی المبادلۃ۔ پھر واضح ہو کہ ثبوت مبادلہ کے معنی سے خالی نہیں ہوتا ہے۔ لان ما یجتمع لاحد بما یعضہ کان لہ و بعضہ کان لعماجیہ۔ اس واسطے کہ جو کچھ ایک کے حصہ میں جمع ہوا وہ بعض تو اسی کا حق تھا اور بعض دوسرے شریک کا حق تھا۔ قسم اور اس طرح شریک کے حصہ میں کچھ شریک کا حق ہے اور کچھ اس کا حق ہے۔ فهو ما خذہ عوضا عما بقی من حقہ فی نصیب عما جہ۔ پس یہ حق شریک کو بعض اپنے اس حق کے لئے بیٹا ہے جو شریک کے حصہ میں اس کا حق رہ گیا ہے۔ فکان مبادلۃ و افرازا۔ تو ثبوت مبادلہ بعد اگر نا ہوا۔ والا فراز ہوا الظاہر فی المکیلات والموزونات لعدم التفاضل۔ اور کیلات و موزونات کے ثبوت مبادلہ میں افراز کے معنی ظاہر ہوئے۔ انہیں باہم تفاوت نہیں ہوتا ہے



ف۔ اور مبادلہ کے معنی ظاہر نہیں ہیں۔ حتیٰ کان لاحدہما ان باخذ نصیبہ حال غیبتہ صحابہ۔ معنی کہ کیلاٹ  
 و موزونات کے ثبوت میں ایک کو اختیار کر کے دوسرے شریک کی غیبت میں اپنے حصہ پر قبضہ کر لے۔ ف۔ کیونکہ  
 مبادلہ نہیں جو دوسرے کی حاضری ضرور ہو۔ ولو اشتراہ فاقسماہ بیع احدہما نصیبہ مراہجہ نصف الثمن  
 اور اگر دونوں نے کیل یا موزون کو خرید کر باہم ثبوت کیا تو ہر ایک اپنے حصہ کو مراہجہ سے نصف ثمن پر فروخت  
 کرے۔ ف۔ یعنی جتنے ثمن میں دونوں نے خریدی بعد برابر ثبوت کر کے ہر ایک کے پاس نصف چیز بچے نصف  
 ثمن کے رہی پس نصف ثمن پر مراہجہ سے فروخت کر سکتا ہے اور اگر اس ثبوت میں مبادلہ کے معنی ہوتے تو نصف  
 میں مبادلہ ہو چکا اب نصف ثمن پر مراہجہ نہیں ہو سکتا اور چونکہ مراہجہ مذکور جائز ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس میں مبادلہ نہیں  
 ہے بلکہ صرف جدا کرنے کے معنی ہیں۔ بالجملة کیلاٹ و موزونات میں جو ثبوت ہوتا ہے وہ یعنی مبادلہ معتبر نہیں ہوتا  
 بلکہ اس میں صرف جدا کرنے کے معنی غالب ہوتے ہیں۔ ومعنی المبادلۃ ہوا نظا سرفی الی حیوانات و العروض  
 تفاوت۔ اور حیوانات و سباب کے ثبوت میں مبادلہ کے معنی ظاہر ہیں کیونکہ ان کے آحاد میں تفاوت ہوتا ہے  
 ف۔ پس حیوانات و عروض میں کیلاٹ و موزونات سے فرق ہوتا ہے اور فرق یہی کہ مثلاً گیون کے درمیان  
 تفاوت نہیں تو ڈبیری مثلاً جو صاع ہو اور دو حصہ میں تین صاع کے علاوہ کر دیے گئے تو ان میں کچھ تفاوت نہیں  
 ہے اور ثبوت سے مراد جدا ہو گئے۔ اور اگرچہ بکریاں ہوں تو ان میں تفاوت کی وجہ سے ہر چند برابر ہی کا قصد  
 کیا گیا مگر فرق کا احتمال ہے تو گویا ہر ایک کے دوسرے سے اپنے اپنے حق کا مبادلہ کر لیا۔ حتیٰ لایون لاحدہما  
 اخذ نصیبہ عند غیبتہ الآخر۔ حتیٰ کہ ایک کو دوسرے کی غیبت میں اپنا حصہ لے لینے کا اختیار نہیں ہے۔ ف۔  
 کیونکہ مبادلہ میں دوسرے کی حاضری ضرور ہے۔ ولو اشتراہ فاقسماہ لا بیع احدہما نصیبہ مراہجہ بعد القسمۃ  
 اور اگر دونوں نے حیوانات و عروض کو خرید کر باہم ثبوت کر لیا تو کوئی اپنا حصہ مراہجہ پر بعد ثبوت کے نہیں فروخت  
 کر سکتا۔ ف۔ کیونکہ بعد ثبوت کے باہمی مبادلہ جدید ہو گیا تو اول مبادلہ کے نصف ثمن پر مراہجہ نہیں کر سکتا  
 بلکہ حیوانات و عروض میں ثبوت مبادلہ ہے اگرچہ معنی افراز بھی متحقق ہیں۔ الا انہا اذا کانت من جنس  
 واحد جیر القاضی علی القسمۃ عند طلب احد الشراک لان فیہ معنی الافراز لتقارب المقاصد  
 و المبادلۃ ما یجری فیہ البجر کما فی قضاء الدین۔ لیکن انہی بات ہے کہ جب حیوانات و عروض ایک ہی جنس  
 سے ہوں (مثلاً بکریاں ہوں یا گائیں ہوں) تو قاضی ثبوت پر جبر کرے گا جب کہ شریکوں میں سے کسی نے ثبوت کی  
 درخواست کی ہو کیونکہ اس میں جدا کرنے کے معنی غالب ہیں اس وجہ سے کہ مقاصد باہم قریب قریب ہیں اور مبادلہ  
 ایسی چیز ہے کہ اس میں جبر جاری ہوتا ہے جیسے ادائے قرض میں ہے۔ ف۔ کیونکہ قرض ہمارے نزدیک مثل ادا  
 ہوتا ہے اور تو شیخ یہ ہے کہ قرض میں اصل یہ کہ قرض نے جو مال قرض دیا وہی یعنی ادا کرنا چاہیے لیکن اگر وہی یعنی  
 ادا کرے تو قرض لینے کا کچھ فائدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ تصرف نہیں کر سکتا لہذا بفرورت یہ جائز ہے کہ اس میں تصرف  
 کرے اور اس کے مثل ادا کرے تو جب قرض دار اس کے مثل دیا تو باہمی مبادلہ ہو گیا پس معلوم ہوا کہ قرض ادا کرنے میں  
 مبادلہ کے معنی ہیں مگر جب قرض ادا کرنے پر قاضی جبر کرتا ہے تو مبادلہ پر جبر کرتا ہے پس ثبوت ہوا کہ مبادلہ میں جبر کرنا جائز  
 ہے تو حیوانات و عروض کے ثبوت پر جبر کرنا جائز ہے جب کہ کوئی شریک درخواست کرے اور باقی شراک یا بعض انکا  
 کہیں۔ و بذالان احدہما لطلب القسمۃ یسأل القاضی ان یخصہ بالانتفاع بنصیبہ و یمنع البعیر الانتفاع  
 بلکہ یحب علی القاضی اجابۃ۔ اور یہ جبر اس واسطے جائز ہے کہ ایک شریک اپنی درخواست ثبوت میں قاضی سے



سائل ہوا کہ اس کے حصہ کے ساتھ انتفاع میں اس کو مخصوص فرما دے اور دوسروں کو اس کے ملکیت میں نفع اٹھانے سے روکے تو قاضی کو اس کی یہ درخواست منظور کرنا واجب ہے۔ وان کانت اجناساً مختلفۃ لا یجوز التفاضل علی قسمیہا لتعذر المعاولۃ باعتبار فحش التفاوت فی المقاصد۔ اور اگر یہ چیزیں اجناس مختلفہ ہوں تو قاضی اس کے ثبوت کر کے میں جبر میں فرما دینگا کیونکہ باہمی برابری تعذر ہے بلحاظ اس کے کہ اس کے مقاصد میں تفاوت فاحش ہے۔ مثلاً بکری سے جو مقصود ہو وہ گائے سے نہیں اور برعکس نہیں اور انٹ سے ان دونوں سے ملحدہ مقاصد میں تو ہر ایک کے حصہ میں برابری کرنا محال ہے اس واسطے کہ ہر ایک کے حصہ میں سن و سال و مقاصد کی راہ سے برابر آنا محال ہے۔ ولو تراضوا علیہا جاز لان الحق لہم۔ اور اگر سب شرکاء اس ثبوت پر باہم رضامند ہو گئے تو جائز ہے اس واسطے کہ حق تو ان میں برابر ہے۔ پس جو حصص لگانے گئے پھر ہر ایک کے نام جو حصہ پڑا اس پر باہم ایک دوسرے کے واسطے راضی ہو گئے تو ہر ایک دوسرے کے واسطے مبادیہ پر رضامند ہو گیا اگرچہ ان حصوں میں تفاوت فاحش موجود ہو۔ حاصل یہ کہ مختلف اجناس میں ثبوت یعنی مبادیہ پر اور اس میں باہمی رضامندی نص سے شرط ہے تو قاضی کی طرف سے جبر نہیں ہو سکتا ہے۔ قال وینفی للقاضی ان ینصب قاسماً برزقہ من بیت المال لیقسم بین الناس بغیر اجر۔ اور قاضی کو چاہیے کہ ایک قاسم مقرر کرے جس کا رزق بیت المال سے ہوتا کہ وہ لوگوں میں بغیر اجرت کے ثبوت کرے۔ یعنی قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر ہو اور وہ ثبوت و اعون سے اجرت نہ لے۔ اور یہ تقرری قاضی کے اختیار میں رکھی۔ لان التقسمۃ من جنس عمل القضا من حیث انہ یتیم بہ قطع المنازعة۔ اس واسطے کہ ثبوت کرے تو کار قضا کی جنس سے ہے اس راہ سے کہ ثبوت کرے جس کا قطع ہونا پورا ہوتا ہے۔ مثلاً حصص کا تقسیم قاضی نے اپنے بیان سے کر دیا مگر جب ثبوت کرے ہر ایک کا حصہ ملحدہ ہو جاوے تو پورا فیصلہ ہو کہ جملہ بالکل قطع ہو جاوے۔ پس قاضی ایک قاسم مقرر کرے اور ثل اپنے رزق کے اس کا رزق بھی بیت المال سے دلاوے کیونکہ قاسم کا کام تمہ فعل قاضی ہے۔ فاشبہ رزق القاضی۔ تو قاضی کے رزق سے مشابہ ہوا۔ پس جیسے قاضی کو بیت المال سے ملتا ہے اسی طرح قاسم کو ملیگا۔ لان منفقہ نصب القاسم نعم عامۃ فتکون کفایتہ فی مالہم غراماً بالغنم۔ اس واسطے کہ قاسم مقرر کرنے کی منفعت تو عام لوگوں کو شامل ہے۔ رجباً بیت المال حق ہی تو اس کی کفایت رزق بھی عام لوگوں کے مال سے ہوگی تاکہ بتقابلہ منفعت کے ضمان اٹھانا پڑے۔ مثلاً یعنی جیسے انکو قاسم سے نفع پہونچے گا اسی طرح وہی اس کے رزق کا بار بھی اپنے مال سے اٹھادیں اور وہ بیت المال ہے اور انتظام صرف حاکم کی طرف سے ہوگا۔ قال فان لم یفعل نصب قاسماً بقسم بالاجر معناه باجر علی المتقاسمین۔ پھر اگر قاضی نے ایسا نہ کیا کہ بیت المال سے تنخواہ پر مقرر کرے تو ایسا قاسم مقرر کرے جو اجرت پر ثبوت کرے۔ اس کے معنی یہ کہ جو لوگ ثبوت کرانے میں آئیں اس کی اجرت ہو۔ لان النفع لہم علی الخصوص ویقدر اجر مثله کیلای حکم بالزیادۃ۔ اس واسطے کہ مخصوص نفع انہیں لوگوں کے لیے ہے اور قاضی اس کے واسطے اجر اثل مقرر کر دے تاکہ وہ زیادتی کے واسطے حکم نہ کرے۔ مثلاً یعنی قاضی کو چاہیے کہ جس قاسم کو اجرت پر مقرر کرے یعنی اس کی کوئی تنخواہ نہیں ہے بلکہ جن لوگوں کا ثبوت کرے اس سے اجرت لے لیا کرے تو یہ جائز ہے لیکن اجرت جو پیسے کام کی ہو کرتی ہے وہ خود ایک اندازہ پر مقرر کر دے مثلاً دس روپیہ تاکہ قاسم بطور حکم کے زیادہ نہ لیا کرے کیونکہ وہ بھی ایک طرح کا حاکم ہے و حکومت کے نفع



وہ جیسا موقع دیکھیں گام زیادہ بیا کریگا۔ والا فضل ان یرزقہ من بیت المال لانه ارفق بالناس  
 وابعده عن التهمۃ۔ اور افضل یہ ہے کہ قاسم کی تنخواہ بیت المال سے مقرر کرے کیونکہ اس میں لوگوں پر زیادہ  
 آسانی ہے اور یہ تہمت سے بھی الگ ہے۔ فن۔ اور اس زمانہ میں تو قاضی بھی بد نیت ہوتے ہیں پس سلطان  
 ہر ایک کے واسطے تنخواہ کرے اور تھپی اسکے اسباب پیدا کرے کہ جس سے حاکم لوگ عوام سے کچھ رشوت  
 نہ پاویں۔ اور زمانہ سابق میں لوگ شدید ہونے سے خصوص قاضی ایک مرد متقی پر ہنر گار حاکم شرع ہوتا تھا  
 جو خوف جہنم و عذاب آخرت کے رشوت و غیرہ امور کی طرف کچھ خیال بھی نہ لاتا تھا بلکہ شرع حق کے موافق  
 جو امور فیصلہ کرتا تھا ان میں باوجود کام کوشش کے خوفناک ہوتا تھا کہ کہیں اس سے خطا سرزد نہ ہوئی ہو اور ایسے  
 سلاطین و قاضیوں کے عدل سے سلطنت تورانی بناس میں تھی اور الکا عدل یکروزہ عابدون کے سال بھر  
 کی عبادت پر فائق تھا۔ اور خود سلاطین اپنے اقامات و صوم و صلوة وغیرہ میں پر ہنر گار عادل ہونے سے  
 پس انکی طرف سے قاضی بھی متقی عالم شہدین ہونے سے پس وہ قاسم کو بھی متقی مقرر کرتے تھے۔ چنانچہ  
 فرمایا۔ وحب ان یكون عدلا مونا عالما بالفسفہ۔ اور واجب ہے کہ قاسم ایک شخص عادل ہو یعنی فقہ  
 پر ہنر گار ہو اور امانت دار ہو اور بوارہ کے مسائل سے آگاہ ہو۔ فن۔ واضح ہو کہ اصول الفقہ و الحدیث میں  
 عدل و ثقہ کی تعریف بیان کی گئی ہے اور یہاں یوں سمجھنا چاہیے کہ وہ متقی پر ہنر گار ہو اور ایسا شخص خود مانوں  
 یعنی امانت دار ہوتا ہے تو پھر مامون کہنے میں اشارہ ہوا کہ یہ صفت جہا تک ممکن ہے اعلیٰ درجہ پر ہو کیونکہ بوارہ  
 بسا اوقات کسی شریک کی طرف میلان کرتا ہے اگرچہ کچھ رشوت نہ لے اور ساتھ ہی وہ بوارہ کے مسائل سے  
 آگاہ ہو کیونکہ اسکو خود یہ کام کرنا حلال نہیں ہے جب تک کہ اسکے مسائل سے واقف نہ ہو کیونکہ جیسے ناز و روز  
 وغیرہ کے مسائل جانتا فرض ہے اسی طرح معاملات دنیا میں جو شخص جس کام میں ہے اس پر اسکے مسائل شرعی جاننا  
 فرض ہے لہذا قاسم کو باوجود عادل امین ہونے کے مسائل بوارہ جانتا فرض ہے۔ لانه جنس عمل القضا  
 ولائہ لا بد من القدرة وہی بالعلم ومن الاعتماد علی قولہ و ہوا لائمانہ۔ اسواسطے کہ بوارہ بھی منجھ کار  
 قضا سے ہے (تو قاضی کی صفت چاہیے) اور اسواسطے کہ قاسم کو اس کام کی قدرت ضرور ہے اور یہ بذریعہ علم  
 کے ہے اور اسکے قول پر اعتماد ضرور ہے اور یہ بذریعہ امین ہونے کے ہے۔ فن۔ تو علم کے ذریعہ سے وہ شرعا  
 اس کام کے لائق ہو گا اور امانت کی وجہ سے قاضی اسکے بیان پر اعتماد کریگا۔ وللاکبر القاضی الناس  
 علی قاسم واحد۔ اور قاضی لوگوں کو ایک قاسم پر مجبور نہیں کریگا۔ معناه لا یجبر ہم علی ان یتاجروا  
 اسکے معنی یہ ہیں کہ لوگوں کو قاضی اس امر پر مجبور نہیں کریگا کہ بوارہ کے واسطے اسی شخص کو مقرر کریں۔ فن۔  
 کیونکہ اگر قاسم از جانب بیت المال مقرر ہو تو بھی شرکار کو اپنے طور پر بوارہ کا اختیار ہے جب کہ وہ لوگ اس  
 قاسم سے انکار کریں پس مجبور نہیں کر سکتا۔ لانه لا جبر علی العقود۔ اسواسطے کہ کوئی عقد معاملہ کرنے میں  
 جبر نہیں ہوتا ہے۔ فن۔ مثلاً خواہ مخواہ اس شتر یا بالغ کے ساتھ بیع کرے یا اسی قاسم سے بوارہ کرے  
 ولائہ تو یقیناً تحکم بالزیادۃ علی اجر مثله۔ اور اسواسطے کہ اگر ایک ہی بوارہ کرنے والا نہیں ہو گا تو وہ  
 اجر اشل سے زیادہ کیلئے پر تحکم کریگا۔ فن۔ کیونکہ اسکے سوا قاسم نہیں ہے تو وہ خوب جانتا ہے کہ حاجت مند  
 انکی خواہش کے موافق اجرت دیگا۔ لہذا بوارہ کر کے والے چند آدمیوں کو مقرر کر دے۔ اور جب اسکے  
 واسطے ایک اجرت مقرر ہو اگر ایک نے تحکم کیا تو دوسرا رضی ہو جائیگا۔ ولو اصطلاحاً فاقسموا جاننا لا اذاکا



میسر صغیر فیتحتاج الی امر القاضی۔ اور شرکا نے اگر باہم اتفاق کر کے جو ارہ کر لیا یعنی حصص پر ہر ایک نے راضی نامہ دیا تو جائز ہے لیکن اگر شرکا دین کوئی نابالغ ہو تو حکم قاضی کی ضرورت ہوگی۔ لانا لا ولایت لہم علیہ۔ اس واسطے کہ شرکار کو صغیر پر ولایت نہیں حاصل ہے۔ فن۔ اور قاضی کی ولایت عام ہے۔ ولا یتبرک انقسام لشترکون۔ اور قاسمون کو چھوڑنا جادو سے کہ باہم شرکت کریں۔ فن۔ یعنی جب کسی کو جو ارہ کی ضرورت ہو تو خواہ سب قاسمین جاہل یا انکی طرف سے دو ایک جاہل اور اجرت ان سب میں مشترک ہو پس ان لوگوں کو شرکت سے روک دے۔ کیلا تھیر الاجرة غالیۃ یواکلم۔ تاکہ انکے تو اکل سے اجرت گران نہ جو جادو سے فن۔ تو اکل یہ ہے کہ ایک دوسرے پر بھروسہ کر کے یعنی سب کے اتفاق سے کسی کو دوسرے کی طرف سے کم اجرت قبول کرنے کا خوف نہیں ہے تو تنہا انکی اجرت پر اصرار کر نیلے۔ وعند عدم الشترکۃ یقبا ورکل منہم الیہ خیفۃ القوت فی شخص الاجر۔ اور شرکت نہ ہونے کی صورت میں ان میں سے ہر ایک اس جو ارہ کی طرف مہارت کر لگا اس خوف سے کہ بھادار ہو سکویہ کام نہ ملے تو اجرت ارزان ہوگی۔ قال واجرة القسمة علی عدد الرؤس عند ابی حنیفۃ رحم۔ اور جو ارہ کی اجرت رؤس کے شمار پر ہوگی۔ فن۔ اور ملکیت کے حساب سے نہیں ہوگی۔ وقال ابو یوسف ومحمد رحم علی قدر الانصباء۔ اور ابو یوسف ومحمد رحم نے کہا کہ بقدر حصص ہوگی فن۔ مثلاً ایک دار میں ایک کا نصف اور دوم کا تہائی اور سوم کا چھٹا حصہ ہے اور انھوں نے ہارہ روپیہ ہر ایک جو ارہ کرنے والا لیا تو ابو حنیفہ رحم و مالک رحم کے نزدیک ہر ایک پر چار چار روپیہ ہے یعنی تین شریک ہیں تو ہر ایک پر شمار شرکا کے حساب سے چار روپیہ پڑے۔ اور ابو یوسف ومحمد رحم شافعی و احمد کے نزدیک ہر ایک پر بقدر اسکے حصہ ملکیت کے واجب ہے پس اول پر چھ روپیہ اور دوم پر چار روپیہ اور سوم پر دو روپیہ ہے۔ لانا موتہ الملک فیتقدر بقدرہ۔ اس واسطے کہ اجرت تو ملکیت کا ہر خرچہ ہے تو ملکیت کے اندازہ پر بقدر ہوگی۔ فن۔ بقدر ملکیت اسی حساب سے اجرت ہوگی۔ کا جرة الکیال والوزان۔ چنانچہ اسکی مثال دقتا من سے جیسے پانہ سے تاپنے والے کی اجرت اور جیسے وزن کرنے والے کی اجرت ہے۔ فن۔ پس اگر کوئی چیز کیل یا موزون میں سے شرکا کے درمیان مشترک ہو اور انھوں نے کیل یا وزن کرنے والے کو جو ارہ کے واسطے لیا تو ہر ایک شریک پر بقدر اسکے حصہ کے اجرت لازم ہوگی۔ اور اس میں امام ابو حنیفہ رحم کا بھی اتفاق ہے چنانچہ عینی رحم نے مختصر الاسرار سے نقل کیا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جیسے کیل و موزون میں کیل و وزن کرنے والے کی اجرت بالاتفاق بقدر حصہ سدھوتی ہے اسی طرح سوا سے کیل و موزون میں بھی ہوگی۔ وحظر البیئر المشرک۔ اور جیسے مشترک کنوان کھودنے میں اجرت بحساب حصہ ہے۔ فن۔ اور جیسے مشترک نہر خاص اگر گرنے میں حصہ رسد ہے۔ ونفقة الملوک المشرک۔ اور جیسے ملوک مشترک کے نفقہ دینے میں۔ فن۔ ہر شریک پر بحساب ملکیت کے نفقہ ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں اسی وجہ سے کہ یہ خرچہ بہت ملکیت ہے تو اسی کے حساب سے ہوتا ہے اسی طرح جو ارہ میں ہے یہ صاحبین کی دلیل ہوتی ولابی حنیفہ ان الاجر مقابل بالتیمیز۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ اجرت بتقابلہ تمیز کے ہے۔ فن۔ یعنی قاسم نے جو جو ارہ میں ہر ایک کے حصہ کو جدا کر کے کام کیا کہ ہر ایک کا حصہ دوسروں کے حصص سے تمیز و متماز ہو گیا تو اسکے مقابلہ میں اجرت لازم آئی۔ وانا لا یثفاوت۔ اور اس کام میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا ہے فن۔ جیسے کثیر والے کا حصہ جدا کیا اسی طرح قلیل والے کا حصہ الگ کیا۔ ویرہما یصعب الحساب بالنظر الی القلیل۔ اور کبھی بنظر قلیل حصہ کے حساب میں سختی پڑتی ہے۔ فن۔ یعنی قلیل کو جدا کرنے میں



مختلف آسانی پڑتی ہے جو کثیر میں نہیں ہوتی۔ وقد انعکس الامر۔ اور کبھی اسکے برعکس ہو جاتا ہے۔ فتنہ کہ  
 قلیل حصہ آسانی سے جد ہو جاتا ہے اور کثیر میں محنت لاحق ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یہ توقعار کی وضع و موقع کے لحاظ  
 سے پیش آیا کرتا ہے۔ فتور اعتبارہ۔ تو اس سختی و آسانی کو اعتبار کرنا متقدر ہے۔ فتنہ کہ یہ کسی قاعدہ کلیہ  
 میں منحصر نہیں ہے اور قلیل و کثیر دونوں میں ہوتی ہے تو اجرت میں اسکا اعتبار کرنا متقدر ہے۔ فیعلق الحکم بال  
 التیمیز۔ تو حکم کا تعلق اصل تیز کے ساتھ ہوا۔ فتنہ۔ یعنی اصل کام بخوارہ میں ہی کہ حصص کو متغیر کرے تا آسانی  
 متیز کر کے پر اجرت کا مدار ہوا اور معلوم ہو چکا کہ یہ قلیل حصہ دار و کثیر حصہ دار میں برابر ہے تو ہر ایک کے ذمہ اجرت  
 بھی برابر ہے۔ بخلاف حفر البیر لان الاجر مقابل بنقل التراب و ہوتی تفاوت۔ یہ خلاف کنوان کھودنے  
 کے کیونکہ اس میں اجرت بمقابلہ مٹی نکالنے کے ہے اور یہ تفاوت ہے۔ فتنہ۔ چنانچہ اگر میں گز پر پانی نکلا تو کل جڑ  
 بخلاف ۲۰ گز کے مٹی نکالنے کے ہے اور اس میں سے ۱۰ گز ایک شخص کے واسطے اور باقی گز دوسرے کے واسطے  
 ہے تو ہر ایک کے حصہ میں یکساں محنت نہیں بلکہ تفاوت ہے تو اجرت بھی ہر ایک کے ذمہ اسی تفاوت سے  
 ہوگی۔ اور اسی پر ملک کی زندگی بحال رکھنے کا نفع خیال کرو۔ والکیل والوزن ان کان للقسمة فیل  
 ہو علی الخلاف۔ اور اس مسئلہ کیل و وزن پس اگر یہ کام بفرض بخوارہ کے ہو تو بعض مشائخ نے کہا کہ یہ بھی خلیفہ کی  
 ہے۔ فتنہ۔ حتی کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک شرکاء میں سے ہر ایک پر مساوی اجرت لازم ہوگی تو اس مسئلہ  
 پر محبت قیاسی نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ تو اس وقت کہ کیل و وزن بفرض بخوارہ ہو۔ وان لم یکن للقسمة۔ اور اگر یہ  
 کیل یا وزن بفرض بخوارہ ہو۔ فتنہ۔ بلکہ کل مقدار معلوم کرنا منظور ہو مثلاً دو شخصوں نے گھون کی ایک جڑ  
 خریدی اور ایک نے دو تہائی اور دوسرے نے ایک تہائی خریدی ہے پھر دونوں شرکیوں نے ایک کیا ل کو لیا  
 کہ وہ پیمانہ کر دے تاکہ یہ معلوم ہو کہ یہ کس قدر ہے۔ فالاجر مقابل بعمل الکیل والوزن۔ تو اجرت بمقابلہ کار  
 کیل و وزن ہے۔ فتنہ۔ یعنی اس کام کے مقابلہ میں اجرت ہے۔ و ہوتی تفاوت۔ حالانکہ یہ کام تفاوت ہوتا ہے  
 فتنہ۔ تو جسکے واسطے دو تہائی ہے اسکے حصہ کے پیمانہ یا وزن کرنے میں دیر و مشقت بہ نسبت ایک تہائی واسطے کے  
 دو چند ہوگی تو اجرت بھی اسی حساب سے ہوگی۔ و ہوا العذر لو اطلق ولا یفصل۔ اور یہی عقد ہے اگر مطلق  
 ہو کر گیا اور تفصیل نہیں کی گئی۔ فتنہ۔ یعنی اگر کسی کیا ل یا وزن کو کیل یا وزن کے واسطے مقرر کیا بدون اس  
 تفصیل کے کہ مراد بخوارہ ہے یا مقدار بلکہ مطلق مقرر کیا تو بیان بقدر حصہ کے اجرت واجب ہوئے ہیں یہی علماء و فرقہ ہیں جو کہ تفصیل  
 نہ کر رہیں اور بظاہر زیادہ مقدار کی کیل میں مشقت زیادہ ہے تو زیادہ حصہ واسطے بہا ہی حساب سے اجرت ہوگی۔ اور واضح  
 ہو کہ شرح کے نزدیک اس مقام پر ایک وجہ مقول دیگر ہے اور یہ ہے کہ کیل و وزن سے دوسری چیز میں فرق ہے کہ کیل و وزن  
 میں تفاوت نوٹ کی وجہ سے بخوارہ واسطے کو برابر کرنے میں وقت و محنت نہیں ہے پس بخوارہ کا کام ان میں صرف  
 جد کرنا معتبر ہے اور سوائے اسکے جو چیزیں ہیں ان میں برابر کرنا مشکل کام ہے تو بخوارہ کا کام ان میں بھی تعادل و برابر  
 ہے پس خواہ اس میں سے چھوٹا حصہ نکالے یا بڑا حصہ نکالے سب میں یہ کام یکساں ہے کیونکہ مثلاً دو تہائی کے ساتھ  
 ایک تہائی لگانا آسانی ہے یعنی ایک تہائی اس وقت درست ہو کہ دو تہائی درست ہو اور برعکس کہ دو تہائی جب ٹھیک  
 پڑے کہ اسکے ساتھ میں تہائی درست پڑے تو ہر ایک میں محنت مساوی ہے پس تفاوت معتبر نہیں ہے اور کیل  
 و وزن میں وجہ عدم تفاوت کے صرف اپنا کام ہے اور وہ کثیر و قلیل میں مریخ تفاوت ہے تو اس میں اجرت بھی  
 تفاوت ہے۔ اسی وجہ سے الحج کی ناپ تول میں اجرت لطیف و بجا ہے اور زمین وغیرہ کے قاسم کو اجرت



زیادہ و بجاتی ہے۔ فاحفظ فانه عزیز جدا۔ و امیر سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و عنہ انہ علی الطالب دون المتنع۔ اور  
ابو حنیفہ رحمہ سے ایک روایت یہ بھی وارد ہے کہ ثوارہ کی کل اجرت نقطہ اس شخص شریک پر ہوگی جو ثوارہ چاہتا  
ہے نہ اس شریک پر جو منکر ہے۔ نفعہ و مضرة المتنع۔ اس واسطے کہ ثوارہ کی منفعت صرف اسی شریک کو  
ہے جو ثوارہ چاہتا ہے اور جو منکر ہے اسکو مضرت ہے۔ و فت۔ حالانکہ تاوان بقدر منفعت ہو اگر تاہی تو اجرت  
نقطہ خواستگار پر ہوئی۔ اور منقعی نہیں کہ یہ صرف ایسی صورت میں جاری ہوگی جب بعض درخواست کرین  
اور بعض انکار کرین اور اگر سب نے ثوارہ چاہا تو لا محالہ استفتاء ہوگا کہ اجرت سب پر مساوی ہے یا بقدر  
ہر ایک کے حصہ کے ہے پس ظاہر جواب بقول امام ابو حنیفہ رحمہ یہ ہے کہ مکمل و موزون میں حصہ رسد ہوگی اور  
سوائے اسکے فقار و غیرہ میں ہر حصہ دار پر مساوی ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مطلقاً ہر چیز کے ثوارہ  
میں حصہ رسد ہے و امیر سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و اذا حضر الشراک عند القاضی و فی ایدیہم دارا و ضیقہ  
اگر قاضی کے پاس شرکا حاضر ہوں جسکے قبضہ میں کوئی مکان یا کھیت ہے۔ و ادعوا انہم ورثونہ عن سلمان  
اور ان لوگوں نے دعویٰ کیا کہ ہم نے اس فقار کو میراث میں فلان میت سے پایا ہے۔ فت۔ باب وغیرہ  
کسی کو بیان کیا اور ثوارہ کی درخواست کی۔ لم یقسمہا القاضی عندہ ابی حنیفہ حتی یقیموا البیۃ علی موتہ  
و عدد و ورثتہ۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قاضی ان لوگوں میں نہیں تقسیم کریگا یہاں تک کہ یہ لوگ اپنے  
مورث کی موت پر اور اسکے وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم کرین۔ فت۔ کہ فلان شخص نے وفات پائی اور  
اسکے وارث فلان و فلان و فلان ہیں ہم اسکے سوائے اسکا وارث نہیں جانتے ہیں اور وہ ہیں۔ پس اگر  
ایسے گواہ قائم ہوں تو انہیں تقسیم کریگا اور یہ حکمی تقسیم ہوگی۔ اور قبل اسکے نہیں تقسیم کریگا۔ و فت۔  
صاحبانہ یقسمہا باعتبارہم و یندکر فی کتاب القسمة انہ قسمہا بقولہم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ قاضی اس  
فقار کو ان لوگوں کے اقرار پر تقسیم کر دے اور ثوارہ کی تحریر میں یوں لکھ دے کہ میں نے اسکو ان لوگوں  
کے کچھ پر تقسیم کیا ہے۔ یعنی حکم فقار نہیں ہے حتیٰ کہ مدعی و مستحق اپنے اپنے دعویٰ پر رہیں گے اور اگر  
انکا بیان غلط ہو تو تقسیم باطل ہوگی۔ اور یہ اختلاف فقار میں ہے۔ وان کان المال المشترك ما سوا  
الفقار و ادعوا انہ میراث قسمی فی قولہم جمیعاً۔ اور اگر مال مشترک سوائے فقار کے یعنی سوائے غیر منقولہ کے ہو اور ان قابضوں  
نے دعویٰ کیا کہ یہ مال منقولہ میراث ہے تو امام رحمہ اور صاحبین سب کے قول میں قاضی انہیں تقسیم کریگا۔ فت۔ بھر فقار میں بھی  
اختلاف مذکور ہوا اسوقت کہ قابضوں نے اسکو میراث پایکا دعویٰ کیا ہو۔ ولو ادعوا فی الفقار انہم شریک قسمہ منہم۔  
اور اگر فقار میں بھی قابضوں نے دعویٰ کیا کہ یہ حصہ اسکو خرید کیا ہے تو بالاتفاق انہیں تقسیم کر دے۔ لہذا ان الیہ دلیل علی  
والاقرار امارۃ الصدق و لا منازع لہم فیقسمہ منہم کما فی المنقول الموروث و الفقار المشترک۔ اختلافی صورت یعنی  
فقار میراثی میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ ہونا انکی ملکیت کی دلیل ہے اور اقرار مذکور انکی سچائی  
کی علامت ہے اور انکے ساتھ کوئی مزاحم موجود نہیں ہے تو قاضی انہیں ثوارہ کر دے جیسے مورد مال منقول میں  
یا خرید سے ہوئے فقار میں الامجاع تقسیم کرتا ہے۔ فت۔ پس گواہ طلب کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ کچھ فائدہ  
نہیں ہے۔ و ہذا لاثہ لا منکر۔ اور یہ اسکو جس سے کہ اسکے قول کا کوئی منکر موجود نہیں ہے۔ و لا بلیۃ الا علی  
المنکر فلا یقید۔ اور گواہ نہیں پیش ہونے کے اگر اسی پر جو منکر ہو تو گواہ قائم کرنے سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ فت۔  
لہذا بغیر گواہوں کے انہیں ثوارہ کر دے۔ الا انہ یندکر فی کتاب القسمة انہ قسمہا باقرارہم لتقتصر علیہم



اولاً تبعہ اہم۔ لیکن قاضی ثوارہ کی تحریر میں ہونے پر کرے کہ میں نے اس کے اقرار سے اس کو تقسیم کیا ہونا کہ قاضی کا ثوارہ صرف انہیں تک مقصور ہے اور اسے متجاوز نہ ہو۔ فت۔ یعنی صرف یہ حکم انہیں لوگوں تک رہے اور دوسروں پر محبت ہو جاوے پس اگر اصل مالک زندہ موجود ہو تو وہ دعویٰ کر کے لے سکے اور اگر وہ مر گیا لیکن اسکے ساتھ میں دوسرا وارث ہو تو وہ بھی اپنی محبت پر رہے۔ یہ تو صاحبین کی دلیل ہے۔ ولہ ان القسمۃ قضاء علی المیت اذا ترکہ میتاً علی ملک قبل القسمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ کی محبت یہ ہے کہ ثوارہ کرنا میت پر حکم دینا ہوتا ہے کیونکہ ثوارہ سے پہلے ترکہ اس کی ملکیت پر مافی رہتا ہے۔ فت۔ اور اگر ترکہ سے میت کی وصیت نافذ کرنا ممکن نہ ہو۔ حتیٰ لو حدثت الزیادۃ تنقذ وصایاہ فیہا۔ حتیٰ کہ اگر ترکہ میں زیادتی پیدا ہو گئی تو میت کی وصیتیں اس میں نافذ کی جاویں گی۔ فت۔ مثلاً ترکہ فقار میں حاصلات کثیرہ پیدا ہوئی جس سے نفاذ وصیت ممکن ہوا تو نافذ کیا دین اور بعد ثوارہ کے یہ سب وارثوں کی ملکیت ہے۔ ولقضی و پوتہ منہا۔ اور اسی میں سے میت کے قرضے ادا کیے جاویں۔ فت۔ مثلاً مرض الموت میں قرضوں کا اقرار کیا اور اس پر حالت صحت کے قرضے میں اور وہ تہائی سے ادا کیے گئے اور بعد اسکے زیادتی حاصل ہوئی تو اقراوات مرض پورے کیے جاویں گے۔ بخلاف ما بعد القسمۃ۔ برخلاف ثوارہ کے بعد۔ فت۔ اگر حاصلات ہو تو وہ وارثوں کا حق ہے تو معلوم ہوا کہ ملکیت میت صرف ثوارہ سے پہلے ہے تو ثوارہ کا حکم دینا اس کی ملکیت زائل کرنے کا حکم ہے۔ و اذا کان قضاء علی المیت فالاقرار یسبح علیہ فلا بد من البینۃ۔ اور جب ثوارہ کا حکم دینا میت پر حکم قضاء ٹھہرا تو ان قابضوں کا اقرار اس پر محبت نہیں ہے پس گواہی قائم ہونا ضروری ہے۔ فت۔ اور یہ جو تم نے کہا کہ گواہی بیان کچھ مفید نہیں کیونکہ ورثہ سب مقربین کوئی منکر نہیں ہے۔ تو یہ سو ہے۔ و ہو مفید۔ حالانکہ گواہی بیان قائم ہونا مفید ہے۔ فت۔ اور ورثہ کا اقرار مانع نہ ہوگا۔ لان بعض الورثۃ ینتصب خصماً عن المورث علی ما ینفخ ذلک باقرارہ۔ اس واسطے کہ مورث کی طرف سے ورثہ میں سے بعض کو خصم بنا کر کھڑا کیا جاتا ہے اور اسکے اقرار کے باوجود یہ متنع نہیں ہوتا ہے۔ کما فی الوارث اذا الوسی المترب بالدین۔ جیسے میت پر قرضہ کا اقرار کرنا تو اسے وارث یا وسی میں ہے۔ فت۔ کہ قاضی کے بیان میت پر ایک وسی نے اپنے قرضہ کا دعویٰ کیا اور میت کے وارث یا وسی کو پیش کیا پس وارث یا وسی نے میت پر اس قرضہ کا اقرار کر لیا مگر قرضہ دہانے چاہا کہ قرضہ پر اپنے گواہ بقابلہ اس وارث یا وسی کے پیش کر دیں تاکہ مطلقاً قرضہ کا اثبات ہو اور میرا حق تمام ترکہ میں سب ورثہ پر ثبوت ہو جاوے اور اس نے قاضی سے درخواست کی کہ اسکے مقابلہ میں میرے گواہ لیے جاویں۔ فانه یقبل البینۃ علیہ مع اقرارہ۔ تو گواہ قبول ہونگے باوجودیکہ یہ وارث یا وسی اس قرضہ کا منکر ہے۔ فت۔ تو معلوم ہوا کہ وارث کے مقرر ہونے سے گواہ قائم ہونا متنع نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ جو تم نے منقولات کے ثوارہ پر کیا کیا تو مع الفارق ہے کیونکہ فقار میں ثوارہ نہیں کریگا۔ بخلاف المنقول لان فی القسمۃ نظر الحاجۃ الی الحفظ۔ اما الفقار محض بنفسہ ولان المنقول مضمون علی من وقع فی یدہ ولا کذلک الفقار عندہ۔ برخلاف مال منقول کے بدو و جہاد میں اس لیے کہ منقول کو تقسیم کرنے میں بستی ہے بنظر اسکے کہ منقول کو حفاظت کرنے کی ضرورت ہے اور فقار غیر منقول بلات خود محفوظ ہے اور دوم اس لیے کہ مال منقول تو جس کے ہاتھ پر ہے اس کا ضامن ہے اور امام رحمہ کے نزدیک عقار میں یہ بات نہیں ہوتی ہے۔ فت۔ حتیٰ کہ امام رحمہ کے نزدیک عقار کا غصب کرنا متحقق نہیں ہوتا ہے۔ لکافی۔ پھر یہ بات صرف فقار و مورث میں ہے جہاں میت کی ملکیت ہے۔



قائم رہتی ہے۔ بخلاف مشتری۔ برخلاف ایسے عقار کے جو خرید گیا ہو۔ فن۔ حتیٰ کہ اگر ان قابضون نے عقار کے خریدنے کا دعویٰ کیا تو امام رحمہ کے نزدیک بھی ثبوت نہ ہو جائیگا۔ لان البیوع لا یستحق علی ملک البائع وان لم یقسم۔ اس واسطے کہ بیع تو بائع کی ملکیت پر باقی نہیں رہتی ہر اگرچہ اسکا ثبوت بھی نہ کیا جاوے۔ فن۔ کیونکہ بعد قبضہ ہو جانے کے بائع اس سے اجنبی ہو جاتا ہے۔ فلم یکن القسمة قضاء علی الغیر۔ تو دعویٰ میں اسکا ثبوت نہ کرنے سے غیر بر حکم قضاء دینا لازم نہیں آتا ہے۔ فن۔ تو بائع پر اس سے کچھ حکم نہیں ہوا۔ پس ثابت ہوا کہ اگر عقار کے قابضون نے دعویٰ کیا کہ ہم نے میراث پایا ہے تو تقسیم کیا جاوے اور اگر خرید وغیرہ کے سبب سے اپنی ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا تو تقسیم کیا جاوے۔ قال وان ادعوا الملک ولم یدکروا کیف انتقل الیہم قسمہ منہم۔ اور اگر قابضون نے صرف اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا یعنی ملک مطلق بدون بیان سبب کے اور یہ بیان نہ کیا کہ انکے ملک میں کیونکر منتقل ہوا ہے تو قاضی اسکے درمیان تقسیم کر دے۔ لانه یس فی القسمة قضاء علی الغیر لایمہ ما اقر و بالملک بغیرہم۔ اس واسطے کہ قابضون کے درمیان ثبوت نہ کرنے میں کسی غیر بر حکم دینا لازم نہیں آتا ہے اس واسطے کہ اس صورت میں قابضون نے کسی دوسرے کی ملکیت کا اقرار ہی نہیں کیا۔ فن۔ اور انکا قبضہ خود انکی ملکیت کی ظاہری دلیل ہے۔ قال نبدہ روایہ کتاب القسمة۔ شیخ رحمہ نے کہا کہ یہ حکم جو مذکور ہوا کتاب القسمة کی روایت ہے۔ وفي الجامع الصغیر ارض ادعایا رجلان واقاما البیعة انہما فی ایدیہما و اراوا القسمة۔ اور جامع صغیر میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ ایک زمین پر جس کا دو شخصون نے دعویٰ کیا اور دونوں نے یہ گواہ قائم کیے کہ یہ زمین ان دونوں کے قبضہ میں ہے۔ اور ان دونوں نے درخواست کی کہ ہمارے درمیان ثبوت کیجاوے۔ فن۔ پس بعد گواہی کے ظاہر ہوا کہ ایک زمین دو شخصون کے قبضہ میں ہے ان دونوں کے ثبوت کی درخواست کی۔ لم یقسمہما حتی یقما البیعة انہما لہما لاحتمال ان تكون لغیرہما۔ تو قاضی اس زمین کو ان دونوں میں ثبوت نہیں فرمادیا کیونکہ دونوں یہ گواہ قائم کریں کہ یہ زمین ان دونوں کی ملک ہے کیونکہ احتمال ہے کہ شاید ان دونوں کے سوا کسی غیر کی ملک ہو۔ فن۔ کہ ان دونوں نے بدون عاریت یا اجارہ کے قبضہ کیا ہے بالجہ اس روایت جامع صغیر سے معلوم ہوا کہ خالی قبضہ پر بدون اثبات ملکیت کے ثبوت نہیں کیا جائیگا۔ ثم قیل ہو قول ابی حنیفہ خاصہ۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ فن۔ کیونکہ جب میراث کے دعویٰ میں تقسیم نے تقسیم کیا تو بیان بدرجہ اولیٰ تقسیم کر نیلے۔ اور یہ قول کچھ نہیں ہے۔ وقیل ہو قول الكل وهو اللص۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہی سب کا قول ہے اور یہی اصح ہے۔ لان قسمہ الحفظ فی العقار غیر محتاج الیہ وقسمہ الملک فقترال قیامہ ولا ملک فامتنع الجواز۔ اس واسطے کہ عقار میں حفاظتی ثبوت کی ضرورت نہیں ہے اور ملکی ثبوت اس امر کو چاہتا ہے کہ ملکیت قائم ہو اور بیان ملک ثبوت نہیں ہے تو ثبوت ثبوت کا جواز ممتنع ہو گیا۔ قال واذا حضر وارثان واقاما النیة علی الوفاة وعد والورثۃ والدار فی یدیم ومعم وارث غائب۔ اگر دو وارثون نے حاضر ہو کر مورث کی وفات پر اور وارثون کی تعداد پر گواہ قائم کیے اور میراثی گھرانہ وارثون کے قبضہ میں ہے اور ان وارثون کے ساتھ میں ایک وارث دیگر ہو جائے بغیر غائب ہے۔ فن۔ اور حاضرین نے ثبوت کی درخواست کی قسمہما القاضی یطلب الحاضرین ویصب وکیلہما یقبض نصیب الغائب۔ تو قاضی اس مکان کو حاضرین کی درخواست پر ثبوت کرے گا اور غائب کی طرف سے ایک وکیل مقرر کرے گا جو غائب کے حصہ پر قبضہ کرے۔ وکذا لو کان مکان الغائب حصی تقسم ویصب وصیای قبض نصیبہ۔ اور اسی طرح اگر بجائے وارث غائب کے



موتی طفل جو تو بھی قاضی تقسیم کرے اور طفل کی طرف سے ایک دمی مقرر کرے جو طفل کے حصہ پر قبضہ کرے۔ لالہ فہر  
 نظر الغائب والصغیر۔ اس واسطے کہ اس میں غائب و صغیر کے حق میں بہتری ہو۔ ولابد من اقامۃ البیتۃ فی بدو البھوۃ  
 عندہ ایضا خلافاً لہما کما ذکرناہ من قبل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس صورت میں بھی گواہ قائم کرنے  
 ضرور میں دیکھ وفات مورث بعد وارثین پر گواہی دینے پر خلاف قول صاحبین کے جیسا کہ پہلے سابق میں ذکر کیا ہے  
 و لو کانوا مشترکین لم تقسم مع عیبہ احدہم۔ اور اگر یہ لوگ شتری ہوں تو ایک کی غیبت کے باوجود قاضی انہیں بوائے  
 نہیں کریگا۔ ورنہ یعنی اگر ان لوگوں نے حاضر ہو کر اپنے آپ کو اس عقار کا شتری بیان کیا حالانکہ ان میں سے ایک  
 غائب ہو تو قاضی اس کے غائب ہونے کی حالت میں بوائے نہیں کریگا۔ والفرق ان ملک الوارث ملک خلافتہ  
 حتی یرد بالعیب و یرد علیہ بالعیب فیما اشتراہ المورث او باع۔ اور خرید و میراث میں فرق یہ ہے کہ ملک دار  
 تو ملک خلافت ہوتی ہے یعنی بجائے مورث کے مالک ہونے میں اس کا وارث قائم ہے حتیٰ کہ جو چیز مورث نے خریدی یا  
 بیچی ہے اس میں عیب پا کر وارث واپس کر سکتا ہے اور شتری عیب پا کر وارث کو واپس کر سکتا ہے۔ ورنہ کیونکہ وہ  
 قائم مقام ہے۔ ویصیر مفعولاً للبشر او المورث۔ اور وارث مذکور اپنی مورث کی خرید سے غدر میں پڑ جاتا ہے ورنہ  
 صورت یہ ہے کہ مورث نے ایک باندی خریدی اور مورث کی موت کے بعد وارث نے اس کو ام ولد بنایا پھر کسی شخص  
 نے اگر اپنا استحقاق ثابت کر کے باندی لے لی اور بچہ کی قیمت وصول کر لی تو وارث مفعول یعنی دھوکا کھا گیا  
 جیسے مورث دھوکا کھاتا ہے حتیٰ کہ مع ثمن و قیمت کے اپنے مورث کے ہاتھ فروخت کرنے والے سے واپس لیگا۔  
 بالجلہ۔ امر ثبوت ہوا کہ وارث کی ملکیت بطور خلیفہ و قائم مقام مورث کے ہوتی ہے۔ فانتصب احدہما حصما عن  
 المیت فیما فی یدہ والاخر عن نفسه۔ پس دونوں وارثوں میں سے ایک نوبت کی طرف سے اپنے مقبوضہ ترکہ میں  
 ختم ہوتا ہے اور دوسرا اپنی ذات کی طرف سے ختم ہوتا ہے۔ ورنہ پس حکم قضاء کسی غائب پر یا میت پر نہیں ہوتا بلکہ  
 اس کا قائم مقام موجود ہے۔ فصارت النفسۃ قضاء بحضرة المتخاضمین۔ تو بوائے کا حکم دینا متخاضمین کی حضوری  
 میں حکم ہے۔ ورنہ کسی غائب پر حکم نہیں ہے۔ اما الملک الثابت بالشرا ملک مبتدأ و لہذا لا یرد بالعیب  
 علی بائع بالعدہ فلا یصلح الحاضر خصماً عن الغائب فوضح الفرق۔ اور جو ملک کہ بوجہ وراثت نہیں بلکہ بوجہ خرید کے  
 ثابت ہوتی تو یہ ابتدائی ملکیت جدید ہے اور اسی وجہ سے وہ اپنے بائع کے بائع کو واپس نہیں کر سکتا جو حاضر ہے وہ  
 غائب کی طرف سے ختم نہیں ہو سکتا پس فرق ظاہر ہو گیا۔ ورنہ یعنی شتری بوجہ عیب کے اپنے بائع کے بائع  
 کو واپس نہیں کر سکتا اس واسطے کہ بائع کا بائع کچھ بائع کے قائم مقام نہیں ہوتا کیونکہ ہر ایک کی ملکیت بسبب جدید  
 ہے۔ اور حاصل فرق یہ کہ وارث تو مورث کا قائم مقام ہے تو وارث پر گواہ قائم کرنا مورث پر قائم کرنا ہوتا ہے اور ظاہر ہے  
 کہ جب مورث پر درحقیقت گواہ قائم ہوتے تو وہ حاضر و غائب سب کے حق میں مفید ہوتے پس جب اس کے قائم مقام  
 پر گواہ قائم ہوئے تو وہ بھی حاضر و غائب پر کافی ہونگے۔ اور خریداری میں ہر خریدار نے اپنے حصہ کا عقد خود کیا ہے  
 تو ہر ایک کو ملکیت جدید حاصل ہوئی ہے اور وہ بائع کا قائم مقام نہیں ہے پس کسی پر گواہ قائم کرنے سے غائب پر  
 طور نہوگا۔ وان کان العقار فی ید الوارث الغائب او شئ منہ لم تقسم۔ اور اگر یہ عقار اس وارث کے قبضہ  
 میں ہو جو غائب ہے یا عقار میں سے کوئی جزء اس کے قبضہ میں ہو تو قاضی اس کا بوائے نہیں کریگا۔ ورنہ اگرچہ وارث  
 حاضرین بوائے کی درخواست کریں۔ وکذا اذا کان ید مودعہ۔ اور اسی طرح کل یا بعض عقار اس غائب کے  
 مستودع پاس ہو۔ ورنہ یعنی غائب نے جاتے وقت اس کو کسی کے قبضہ میں امانت رکھا ہو۔ وکذا اذا کان



فی ید الصغیر۔ اور اسی طرح اگر کل عمار یا بعض عمار کسی منبر کے قبضہ میں ہو۔ فت۔ تو بھی یہی حکم ہے کہ قاضی اس کا  
 ثبوت نہ نہیں کریگا۔ لان القسمۃ قضاء علی الغائب والصغیر باستحقاق یدہا من غیر خصم حاضر عنہما۔ اسو  
 کہ ثبوت تو غائب و منبر پر حکم ہو جائیگا بوجہ اسکے کہ ان دونوں کا استحقاق قبضہ موجود ہے بدون اسکے کہ انکی طرف سے  
 کوئی خصم حاضر ہو۔ فت۔ یعنی انکی طرف سے کوئی خصم حاضر نہیں تو اپنے حکم ثبوت ہوا جائز نہیں ہے۔ اگر کہا جادے کہ  
 مستودع یعنی امین موجود ہے تو وہ خصم ہو جائیگا۔ جواب دیا کہ۔ امین ان خصم ایسے شخص پر کیا مستحق علیہ و نقضاء  
 من غیر خصم لا یجوز۔ اور مدعا علیہ کا امین مستودع اسکی طرف سے خصم نہیں ہوتا ایسے امور میں جنکا اس پر استحقاق  
 رکھا جادے یعنی دعویٰ کیا جادے اور یہ معلوم ہے کہ بدون خصم کے میں جائز ہے۔ ولا فرق فی ہذا الفصل بین  
 اقامۃ البینۃ وعدما ہوا صحیح کما اطلق فی کتاب۔ اور واضح ہو کہ عمار پر وارث غائب یا نائب یا منبر کا  
 قبضہ ثابت ہونے کی صورت میں گواہ وفات مورث وعدہ ورثہ قائم کیے جاویں یا نہ کیے جاویں کچھ فرق نہیں  
 یعنی قاضی تقسیم نہیں کریگا اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب میں حکم کو مطلق رکھا ہے۔ فت۔ اور فرمیں روایت  
 وہ ہے جو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر فرمائی کہ ابو یوسف نے کہا کہ اگر عمار یا امین سے کوئی حصہ وارث غائب یا منبر کے قبضہ  
 میں ہو تو تقسیم نہ کرونگا حتیٰ کہ مورث پر گواہ قائم ہوں خواہ دار ہو یا زمین ہو۔ اور یہی امام محمد رحمہ اللہ کے قول میں  
 سے مشہور ہے پس صاحبین کا قول یہ نکلا کہ گواہ قائم ہونے کی صورت میں ثبوت کر دیا جائیگا اور صاحب حنفیہ نے  
 کہا کہ ایسی صورت میں ثبوت نہ نہیں کیا جائیگا یا نہ کہ گواہ قائم ہوں اور امین اتفاق ہے۔ اور یہی قول مالک  
 و شافعی و احمد ہے اور قتادہ و تاضیخان میں ہے کہ ثبوت نہ ہو گا اگرچہ گواہ قائم ہوں جب تک کہ غائب مذکور حاضر نہ ہو۔ مع  
 پھر یہ سب جو مذکور ہوا اس وقت کہ کم سے کم دو وارث حاضر ہوئے ہوں۔ قال وان حضر وارث واحد لم تقسم  
 وان اقام البینۃ لانه لا بد من حضور خصمین لان الواحد لا یصلح متحصما ومخاصما وکذا مقاسما ومقاسما۔ اور  
 اگر دارثون میں سے ایک نے حاضر ہو کر ثبوت چاہا تو قاضی تقسیم نہیں کریگا اگرچہ وہ مورث کی وفات وعدہ ورثہ  
 پر گواہ قائم کرے اس واسطے کہ گنہ دو خصم کا حاضر ہونا ضروری ہے کیونکہ ایک ہی شخص میں ممکن نہیں کہ وہ خصوصت کر لو  
 مدعی بھی ہو اور مدعا علیہ بھی ہو اور اسی طرح وہ ہائے والا اور جس سے ثبوت ہوا دونوں نہیں ہو سکتا۔ فت۔  
 پس امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ گواہی قائم ہونا ضروری ہے تو جو شخص کہ میت کی طرف سے قائم مقام ہو اگر وہ بھی  
 وارث ہے تو مدعی مخاصم ندارد ہے۔ و برعکس۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ گواہی ضرور نہیں لیکن ثبوت کرنے والا  
 اور جس کے ساتھ ثبوت ہوا دونوں ضرور ہیں تو وہ ایک ہی وارث نہیں ہو سکتا کیونکہ ثبوت کرنے والا تو اپنا حصہ  
 لیتا ہے جو دوسرے سے متصل ہے حالانکہ ایک ہی وارث دونوں حصوں کا مالک نہیں ہو سکتا ہے پس ایک وارث  
 کی حاضری پر بالاتفاق ثبوت نہیں کیا جائیگا یعنی قاضی حکم میں کریگا۔ بخلاف ما اذا کان الحاضر اثین علی ما یزنا  
 بخلاف اسکے جب دو وارث حاضر ہوں تو بر بناسے حکم مذکورہ بالا ثبوت کا حکم ہو سکتا ہے۔ فت۔ پس جس سے  
 ثبوت کیا جادے اور ثبوت کرنے والا موجود ہے بقول صاحبین رحمہ اللہ۔ اور امام رحمہ اللہ کے نزدیک مورث کی طرف سے  
 خصم اور خود مدعی دونوں موجود ہیں۔ ولو کان الحاضر صغیر او کبیر انصب القاضی عن الصغیر وصبا وقسم  
 اذا اقامت البینۃ۔ اور اگر ایک صغیر حاضر ہوا اور ایک بالغ حاضر ہوا تو صغیر کی طرف سے قاضی ایک دمی مقرر  
 کریگا اور ثبوت کا حکم دیکر جب گواہی قائم ہو۔ فت۔ کہ مورث نے وفات پائی اور اسکے وارثون کی یہ تعداد  
 ہے۔ اور صغیر کی طرف سے جب ہی دمی ہو سکتا ہے کہ وہ حاضر ہو اور اگر غائب ہو تو نہیں۔ بخلاف اسکے اگر میت



پر دعوی واقع ہو تو بفرورت اسکی طرف سے دمی مقرر کر سکتا ہے۔ کذا فی الذخیرہ - وکذا اذا حضر وارث کبیر  
و موصی لم یأثلث فیہا قطباً انقسمہ واقاما البینۃ علی المیراث والوصیۃ یقسمہ لاجتماع التخصیص - اور اس طرح  
جب ایک وارث بالغ اور ایک وہ شخص جسکے لیے عفارین سے تہائی کی وصیت ہو دونوں حاضر ہوئے اور  
دونوں نے ثوارہ کی درخواست کی اور دونوں نے میراث اور وصیت پر گو او قائم کیے تو ثوارہ کا حکم فرمایا گیا کیونکہ  
و دھم مجتمع ہوئے۔ - الکبیر عن المیت - چنانچہ بالغ وارث تو میت کی طرف سے ہے۔ - والموصی لم یغن نفسه -  
اور جسکے واسطے وصیت کی گئی وہ اپنی طرف سے دمی ہے۔ - وکذا الوصی عن الصبی کا نہ حضر بنفسہ بعد البلوغ  
نقیامہ مقامہ - اور اسی طرح غفل کی طرف سے جو دمی ہے اسکی حاضری بھی کافی ہے گو یا طفل مذکور خود بعد بلوغ کے  
حاضر ہوا ہے کیونکہ دمی مذکور بالفعل اسکا قائم مقام ہے۔ - فن - بالجملہ طفل کا دمی ہوا اور ایک وارث بالغ  
ہو تو ثوارہ کا حکم ہو جائیگا۔ -

فصل فیما یقسم وما لا یقسم - فصل ان چیزوں کے بیان میں جنکا ثوارہ کیا جاتا ہے اور جو ثوارہ کے قابل نہیں  
ہیں۔ - فن - چونکہ ثوارہ باوجود حق لازم ہونے کے ایسے عقارات وغیرہ میں ہے جو ثوارہ کے قابل ہیں تو بیان ضرور ہے  
قال واذا کان کل واحد من الشراک یتفقد نصیبہ قسم یطلب احدهم - اگر شرکا میں سے ہر ایک اپنے حصہ سے  
انتفاع حاصل کر سکتا ہو تو ایک کی درخواست پر ثوارہ کر دیا جاوے۔ - فن - پس قابل ثوارہ وہی کہ جس سے  
بعد ثوارہ کے ہر شریک کو انتفاع حاصل کرنا ممکن ہو۔ - لان القسمۃ حق لازم فیما یعملہا عند طلب احدہم  
علی ما بیناہ من قبل - اسواسطے کہ جو مشترک قابل ثوارہ ہو اس میں ایک شریک کی درخواست پر ثوارہ ایک حق  
لازم ہے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ - فن - کہ جب مشترک چیر ایک ہی مجلس سے ہو تو ایک شریک کی  
درخواست پر قاضی ثوارہ کرنے کے لیے باقیوں پر جبر کرے گا کیونکہ مقاصد گویا یکساں ہونے سے اس ثوارہ میں  
حد کرنے کے معنی غالب ہیں اور مہادلہ میں خود جبر کرنا جاری ہوتا ہے جیسے اسے قرضہ پر قاضی جبر کرتا ہے یا سلع میں  
وان کان یتفقد احدہم ویستفرد بالآخر لقلۃ نصیبہ - اور اگر یہ حالت ہو کہ ثوارہ کے بعد شرکا میں سے بعض  
تو اپنے حصہ سے انتفاع حاصل کر سکتا ہو اور دوسرے کو اس سے ضرر ہو بوجہ اسکے کہ اسکا حصہ بہت کم ہے۔ - فن - ان  
طلب صاحب اکثر قسم وان طلب صاحب القلیل لم یقسم - پس اگر بہت حصہ والے نے ثوارہ چاہا تو  
ثوارہ کر دیا جاوے اور اگر قلیل والے نے چاہا تو ثوارہ نہیں کیا جائیگا۔ - لان الاول یتفقد بہ فاعبر طلبہ  
اسواسطے کہ حصہ کثیر وہ تو بخوبی انتفاع حاصل کر سکتا ہے تو اسکی درخواست پر ثوارہ مجبر ہے۔ - والثانی متفقد  
فی طلبہ فلم یتبر - اور قلیل حصہ والا اپنی درخواست پر ثوارہ میں بربادی چاہتا ہے تو اسکی درخواست معبر نہ ہوتی  
فن - اور بہت سے بدعتیں ایسے ہونے میں کہ نبی باطن کی وجہ سے وہ چاہتے ہیں کہ جن کو برباد کر دین  
یا صورت بگاڑ دین تو اسکی بدعتی کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ - و ذکر البصا ص علی قلب ہذا - اور شیخ جصاص رحم  
اسکے برعکس ذکر کیا۔ - فن - کہ اگر قلیل حصہ والے نے ثوارہ کی درخواست کی تو ثوارہ کیا جائیگا اور کثیر حصہ  
کی درخواست پر نہیں کیا جائیگا۔ - لان صاحب اکثر یرید الاضرار بغیرہ - اسواسطے کہ کثیر حصہ والے کی مراد  
یہ کہ قلیل والے کو ضرر پہنچاوے۔ - فن - کیونکہ بعد ثوارہ کے قلیل والے کو انتفاع ممکن نہوگا۔ - والآخر برہنی  
بضر بنفسہ - اور دوسرا یعنی قلیل حصہ والا اپنی ذات کے ضرر پر راضی ہو گیا۔ - فن - یعنی جب قلیل حصہ والے نے  
ثوارہ کی خود درخواست کی تو وہ اپنی ذات کے ضرر پر خود راضی ہو گیا پس ثوارہ کر دیا جائیگا۔ - و ذکر الحاکم



الشہید فی مختصرہ ان ایما طلب القسمة یقسم القاضی۔ اور حاکم شہید رحم نے اپنے مختصر میں ذکر کیا کہ قلیل و  
کثیر والے جس نے بٹوارہ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کریگا۔ والوجہ اندرج فیما ذکرناہ۔ اور اسکی وجہ  
اس بیان میں جو ہننے ذکر کیا ہر مدرج ہے۔ فن۔ کیونکہ کثیر حصہ والا اپنی ملکیت سے نفع اٹھا سکتا ہے اور قلیل  
خود اپنے ضرر پر راضی ہے پس ہر ایک کی درخواست پر بٹوارہ ہو سکتا ہے۔ والاصح المذکور فی الکتاب وہو  
الاول۔ اور اصح قول وہ ہے کہ کتاب میں مذکور ہے اور وہ قول اول ہے۔ فن۔ کہ کثیر والے کی درخواست  
مقبول ہے اور قلیل والے کی درخواست مردود ہے۔ وان کان کل واحد یستفر لصغره لم یقسمھا الا بترافعیھا  
اور اگر وہ چیز ایسی چھوٹی ہو کہ بٹوارہ کے بعد ہر ایک شریک کو ضرر پہنچے تو قاضی اسکا بٹوارہ نہیں کریگا اگرچہ  
کہ دونوں راضی ہوں۔ فن۔ یعنی نقد ایک کی درخواست پر بٹوارہ نہ کریگا اگرچہ اسکا حصہ بہ نسبت دوسرے  
کے زیادہ ہو لیکن باوجود اسکے لائق اتفاع نہیں ہے۔ لان الجبر علی القسمة تکمیل المنفعة و فی مذاقہا  
اس واسطے کہ بٹوارہ پر جبر کرنا تو منفعت پوری کرنے کے لیے تھا حالانکہ ایسی صورت میں منفعت کو ضائع کرنا ہوگا۔ فن۔  
پس جبر نہیں ہو سکتا لیکن جواز ہے۔ ویجوز ترافعیھا لان الحق لهما۔ اور دونوں کی رضامندی سے بٹوارہ بہتر  
جائز ہے کیونکہ حق تو انہیں دونوں کے واسطے ہے۔ وہما عرف بشانہما۔ اور یہ دونوں اپنے کام سے خود زیادہ نفع  
میں۔ فن۔ کہ بٹوارہ میں آنکا کیا نفع مفہم ہے۔ اما القاضی فیعمد الظاہر۔ اور قاضی تو ظاہر حال پر اعتماد کرتا ہے  
فن۔ اور ظاہر میں بٹوارہ کے بعد ہر ایک کا حصہ قابل اتفاع نہیں رہتا ہے۔ تو قاضی جبر نہیں کریگا لیکن بٹوارہ  
سے مانعت نہ کرے جب کہ دونوں راضی ہوں۔ قال ولقسم العروض اذا كانت من صنف واحد۔ اور عرض  
اگر ایک ہی قسم سے ہوں تو قاضی آنکا بٹوارہ کریگا۔ فن۔ یعنی جبر تقسیم کریگا۔ لان عند اتحاد الجنس یجد  
المقصود فیحصل التعديل فی القسمة والتکمیل فی المنفعة۔ اس واسطے کہ جنس متحد ہونے کی صورت میں مقصود  
متحد ہوگا تو بٹوارہ میں جبر ہی اور منفعت میں تکمیل حاصل ہوگی۔ فن۔ مثلاً گیون سے قلیل و کثیر میں مقصود  
واحد ہے اور ہر ایک بعد بٹوارہ کے پورے طور پر تصرف کر سکتا ہے۔ اور یہ اسوقت کہ جنس واحد ہو۔ ولا یقسم  
الجنسین بعضھما فی بعض۔ اور دو جنسوں میں بعض کو بعض میں تقسیم نہیں کریگا۔ فن۔ یعنی جب اجناس  
مختلف ہوں تو قاضی یہ نہیں کر سکتا کہ بعض شرکاء کو بعض جنس دے اور بعض دیگر کو جنس دیگر دیدے۔ لانه لا یخلط  
بین الجنسین فلا تقع القسمة بمنزلة ابل تقع معاوضة۔ اس واسطے کہ دو جنس میں خلط ہونا ممکن نہیں تو یہ بٹوارہ یعنی  
تمیز کرنا ہوگا بلکہ معاوضہ ہوگا۔ فن۔ یعنی بٹوارہ یعنی تمیز کرنا تو جنس واحد کے مختلط حصص میں ہے یعنی شرکاء کے  
حصص اس جنس میں مختلط ہیں کہ قاضی نے انکو علیحدہ کر دیا اور اجناس مختلفہ میں باہم اختلاف نہیں تاکہ جدا  
کرنا بٹوارہ سے ہو۔ بلکہ ہر ایک کا حصہ باہمی معاوضہ ہے۔ وسبیلھا التراضی دون جبر القاضی۔ اور اسکی راہ  
یہ کہ شرکاء کی رضامندی باہمی ہو۔ نہ آنکہ قاضی جبر کرے۔ فن۔ یعنی شرکاء باہم مبادلہ پر راضی ہو جائیں کیونکہ  
باہمی رضامندی منصوص شرط ہے اور بیان برابری پر اعتماد نہیں ہو سکتا اور باہمی رضامندی سے مبادلہ جائز  
ہے اگرچہ برابری نہ ہو۔ تقسیم کل موزون وکیل کثیرا و قلیل والمعدود والمتقارب وتبر الذہب والمنفعة  
وتبر الحديد والنحاس والابل بالنقراد والبقرا والغنم۔ اور قاضی ہر کیل ووزنی چیز کو خواہ قلیل ہو یا  
کثیر بتقسیم کرے اور جو چیزیں شمار سے کہتی ہیں اور باہم برابر شمار ہوتی ہیں انکو تقسیم کرے اور سونے و چاندی  
کے بغیر لائے ہوئے ٹکڑے اور لوہے و تانبے کے بغیر لائے ہوئے ٹکڑے بھی تقسیم کرے اور تنہا دونوں تنہا



کا ہون و نہا بکریوں کو تقسیم کرے۔ و۔ کیونکہ تنہا ہونے میں یہ ایک جنس ہی ہیں کیل و موندون کی طرح جسٹا  
تقسیم کر سکتا ہے۔ و لا یقسم شاة و بعیر او برذونا و حمارا۔ اور اگر بکری و اونٹ و گھوڑا و گدھا ہوں تو تقسیم  
نہیں کریگا۔ و۔ اس واسطے کہ یہ اجناس مختلف ہیں تو انہیں برابر ہی متعذر ہے لہذا شرکا و خود ہوا رہا ہی نہیں  
سے کریں۔ و لا یقسم الا بالی۔ اور غروہ کو بھی قاضی تقسیم نہیں کریگا۔ و۔ خواہ موندون نے چاندی کے ہون  
یا مانہ پتیل وغیرہ کے ہون۔ لہذا باختلاف الصنف تحت بالاجناس المختلفہ۔ اس واسطے کہ غروہ  
بوجہ مختلف ساخت کے ہونکہ اجناس مختلف کے ہو گئے۔ و۔ اور اگر یہ غروہ ایک ہی سانچہ کل سے بنے ہوں  
تو جس متحدہ میں۔ و یقسم الثیاب الہرویۃ لاتحاد الصنف۔ اور ہر دی کپڑوں کو ہوا رہ کر دے کیونکہ  
صنف متحد ہے۔ و لا یقسم ثوبا واحد الا شتمال القسۃ علی الضرر اذ ہی لا یتحقق الا بالقطع۔ اور ایک کپڑے  
کو تقسیم نہیں کریگا کیونکہ یہ ہوا رہ تو ضرر کو شامل ہر اسلئے کہ ہوا رہ بدون قطع کرنے کے متحقق نہوگا۔ و۔  
پس قاضی اسکو عمل میں نہیں لاوے گا بلکہ خود شرکار باہمی رضامندی سے ٹکڑے کریں۔ و لا یؤمین اذا اختلف  
قیمتہما لما بینا۔ اور قاضی دو کپڑوں کو بھی تقسیم نہ کرے جب کہ ان دونوں کی قیمت مختلف ہو بدلیل مذکورہ بالا  
و۔ کہ بدون ٹکڑے کرنے کے ہوا رہ ممکن نہیں اور اس میں ضرر ہے کہ قاضی خود اسکا ترکب نہوگا جبکہ کوئی شریک  
راضی نہ ہو۔ بخلاف ثلثۃ اثواب اذا جعل ثوبا ثوبین۔ برخلاف اسکے اگر تین کپڑے ہوں تو تقسیم کر سکتا ہے  
بشرطیکہ ایک کپڑا بقیہ دو کپڑوں کے ہو۔ و۔ تو ایک کپڑا ایک شریک کو اور دو کپڑے دوسرے شریک  
کو دیدے۔ او ثوبا وربع ثوبا وثلثۃ ارباع ثوبا۔ یا ایک کپڑے دوسرے کے چوتھائی کے  
بقابلہ ایک کپڑے مع تین چوتھائی باقی کے ہو۔ لہذا قسمۃ البعض دون البعض و ذلک جائز۔ اس واسطے  
کہ یہ بعض چیز کا بدون بعض دیگر کے ہوا رہ اور یہ جائز ہے۔ و۔ یعنی یہ ایسا ہو جائیگا کہ مشترک مال میں سے  
بعض کا ہوا رہ کیا اور بعض کا ہوا رہ نہیں کیا تو جائز ہے کیونکہ ہر ایک کو ایک کپڑا مل گیا اور باقی ایک کپڑے  
میں ایک شریک کا حصہ چارم اور دوسرے کا تین چوتھائی سہ یعنی ایک سطح مشترک رہا جیسے وارثوں میں  
زمین کا ہوا رہ کر دیا اور مالاب و حیل کو سب میں مشترک چھوڑ دیا۔ و قال ابو حنیفہ رحمہ لا یقسم الرقیق والجمہر  
لتفاوتہما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ قاضی مشترک ملکوں و جاہرات کو تقسیم نہیں کریگا کیونکہ ان دونوں چیزوں  
میں تفاوت ہوتا ہے۔ و۔ یعنی انکے مقاصد و افراد میں تفاوت شدید ہے تو برابر ہی متعذر ہے۔ و قال لا یقسم الرقیق  
لاتحاد الجنس کما فی الابل والغنم و الرقیق الغنم۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ ملکوں کو ہوا رہ کر دے کیونکہ  
جنس متحد ہے جیسے اونٹ و بکری و مال غنیمت کے ملکوں کو ہوا رہ کر دیتا ہے۔ و۔ اسی طرح بیان قاضی جسٹا  
ہوا رہ کر سکتا ہے۔ و لا ان التفاوت فی الاومی فاحش لتفاوت المعالی الباطنۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی  
دلیل یہ ہے کہ آدمی کے جنس میں تفاوت فاحش ہے بوجہ باطنی اوصاف میں تفاوت کے۔ و۔ مثلاً بعض غلام  
جو شیار و ذہین ہوتا ہے اور بعض احمق تجارت میں جالاک ہوتا ہے تو ہوا رہ کی برابر ہی ممکن نہیں ہے۔ نصار کا بخمس  
المختلف۔ تو ملکوں کا حال ہونکہ جنس مختلف کے ہو گیا۔ و۔ گو یا ہر ملک ایک جنس علیحدہ ہے۔ بخلاف  
الحيوانات لان التفاوت فیہا یقل عند اتحاد الجنس۔ برخلاف حیوانات کے مانند اونٹ و بکری وغیرہ  
کے کیونکہ حیوانات میں جنس متحد ہونے کے وقت بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ و۔ تو حیوانات پر آدمی کا قبلا  
جائز نہیں ہے۔ الا ترمی ان الذکر والانی من نبی آدم جنسان ومن الحيوانات جنس واحد۔ کیسا تم



نہیں دیکھتے ہو کہ آدمیوں میں سے نروادہ و دجنس رکھے گئے ہیں اور جو انات میں جنس واحد ہیں۔ و  
چنانچہ اگر کسی نے دوسرے سے ایک رقیق خرید اسے قرار پر کہ وہ باندی ہے پھر وہ غلام نکلا تو بیع فاسد ہے اور  
اگر آئے ایک جانور خرید کہ وہ بکری مادہ ہے پھر بکرا نہ نکلا تو بیع فاسد نہ ہوگی جیسا کہ کتاب البیوع میں گذرا ہے  
و بخلاف المغنم لان حق الغنیم فی المالیۃ حتی کان للامام بیعاً و قسمہ ثمنہا۔ اور برخلاف غنایم کے  
کہ اس کے ملکوں کا ثبوت ہوا ہے اسلئے کہ مجاہدین کا حق تو مالیت سے متعلق ہے (ان اعیان سے مختص نہیں ہے)  
حتی کہ امام کو اموال غنیمت فروخت کرنے اور اس کا ثمن تقسیم کرنے کا اختیار ہے۔ وہنا متعلق بالعین و المالیۃ  
جیسوا فافترقا۔ اور بہان شرکون کا حق مال مشترک کی ذات و مالیت دونوں سے متعلق ہے پس مال شرکت اور  
مال غنیمت میں فرق ظاہر ہو گیا۔ و۔ اسی وجہ سے امام کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی شخص کا مال بغیر اس کی اجازت  
کے فروخت کرے۔ اما الجواہر نقد قبل اذا اختلف الجنس لا یقسم کاللالی و الیوا قیمت۔ رہے جواہر  
تو کہا گیا کہ جب انکی جنس مختلف ہو تو ثبوت ہوا ہے نہیں کر لگا جیسے موتی و یاقوت۔ و۔ و جنس مختلف ہیں پس  
قاضی ثبوت ہوا ہے نہ کرے اور شرکاء و مختارین کہ اپنی خواہش و رضامندی سے ثبوت کر لیں۔ و قبل لا یقسم الکبار  
منہا لکثرة التفاوت و یقسم الصغار لقلۃ التفاوت۔ اور بعض نے فرمایا کہ جواہرات میں سے کلان  
دانوں کو ثبوت ہوا ہے نہ کرے بوجہ کثرت تفاوت کے اور چھوٹے ریزوں کو ثبوت ہوا ہے بوجہ کم تفاوت کے۔  
پس حاصل یہ کہ جواہرات میں اختلاف اقوال ہیں۔ و قبل یجری الجواب علی اطلاقہ۔ اور بعض نے کہا کہ  
جواب اپنے اطلاق پر جاری ہے۔ و۔ کہ جواہرات کو مطلقاً تقسیم نہ کرے خواہ جنس متحد ہوں یا مختلف ہوں  
خواہ کلان ہوں یا خرد ہوں۔ لان جملہ الجواہر محش من جملة الرقیق۔ اس واسطے کہ جواہرات میں  
ملکوں سے بڑھ کر اوصاف غیر معلوم ہوتے ہیں۔ الا تری انہ لو تزوج علی لولۃ او یاقوتہ او خالع  
علیہا لا یصح التسمیۃ و یصح ذلک علی عبد۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسے ایک موتی یا ایک یاقوت غیر معین  
پر نکاح کیا یا عورت کو موتی یا یاقوت پر خلع دیا تو تسمیہ صحیح نہیں ہے اور غلام پر یہ صحیح ہے۔ و۔ تو معلوم ہوا کہ غلام  
سے بڑھ کر ان میں جالت ہے۔ فادلی ان لا یجبر علی التسمیۃ۔ پس بدرجہ اولی اسے ثبوت ہوا ہے پر جبر نہیں کیا جائیگا۔  
قال ولا یقسم حمام ولا یرو لارحی الا ان یتراضی الشرکار۔ اور حمام کا ثبوت ہوا ہے نہیں کیا جائیگا اور نہ کنوین  
کا اور نہ پن چکی کا اگر انکے شرکار یا ہم راضی ہو جا دیں۔ و کذا الحاکم بن الدارین۔ اور اسی طرح جو دیوار کہ  
دو گھروں کے درمیان ہو اس میں بھی حکم ہے۔ لانه یشتل علی الفرث فی الطرفين۔ کیونکہ یہ ثبوت ہوا ہے دونوں  
جانب کے حر کو مشتمل ہے۔ او لا یشتل کل النصب فتغایب انتفاعاً مقصوداً فلا یقسم القاضی۔ اس واسطے  
کہ ہر حصہ اس قابل نہیں مافی رہیگا کہ اس سے جو انتفاع مقصود ہے وہ حاصل ہو تو قاضی ثبوت ہوا ہے نہیں کر لگا۔ بخلاف  
التراضی لما بینا۔ بخلاف باہمی رضامندی کے بدیل مذکورہ سابق۔ و۔ یعنی ثبوت ہوا ہے تو انتفاع کی تکمیل  
کے واسطے ہر اور جب ضرر نظر آوے تو قاضی بنظر ظاہر اسے ثبوت ہوا ہے پر جبر نہیں کر لگا اور اگر شرکار خود راضی ہوں تو اپنے  
باطنی امور کے لحاظ سے انکو اختیار ہے کہ شاید اس میں کچھ فوائد مضمر ہوں اور حق ان میں کے درمیان دائر ہے پس  
انکو اختیار حاصل ہے۔ قال و اذا کان فی مصلحت واحد قسم کل دار علی حد تنافی قول ابی حنیفہ  
جب چند گھر جو متصل یا متفرق واقع ہوں چند شرکار میں مشترک ایک ہی شہر میں واقع ہوں تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
نزدیک قاضی ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کر لگا۔ و۔ خواہ ملاکر ثبوت ہوا ہے میں مصلحت ہو یا نہ ہو۔ و۔



ان کا ان الاصلح لعم قسمہ بعضہا فی بعض قسمہا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اگر بعض کو بعض میں ملا کر تقسیم کرنا شرعی کے حق میں بہ نسبت علحدہ کے بہتر ہو تو قاضی ملا کر تقسیم کرے۔ - فن۔ اور بہتری میں قاضی کی رائے مستبرر ہے۔ ازلیہ۔ و علی ہذا الخلاف الا فرقة المتفرقة المشتركة۔ اور اسی طرح اگر کھیت و اراضی جو متفرق واقع ہوں اور مشترک ہوں تو ان کے ثبوت میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ - فن۔ کہ امام رحمہ کے نزدیک ہر ایک علحدہ تقسیم ہوا اور ملا کر ثبوت مطلقاً جائز نہیں ہے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک اگر ملا کر ثبوت میں بہتری ہو تو جائز ہے۔ لہذا انہما جنس واحد اسماء و صورۃ نظر الی اصل السکنی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دار ہائے متعدد وہ بنظر اصل سکونت کے ایک ہی جنس ہیں نام و صورت دونوں طرح سے۔ - فن۔ یعنی نام و صورت میں تو متحد ہیں اور چونکہ اصل میں سب مسکن ہیں تو جنس متحد ہیں۔ و اجناس معنی نظر الی اختلاف المقاصد و وجہ السکنی۔ اور بنظر اسکے کہ اسے مقاصد مختلف و طریقہ ہائے سکونت مختلف حاصل ہوتے ہیں تو اس معنی کی نظر سے یہ دار متعدد ہو گیا اجناس مختلف ہیں۔ - فن۔ پس ایک نظر سے کل دار ایک جنس متحد ہیں اور دوسری نظر سے یہ مختلف اجناس ہیں۔ فیفوض الترجیح الی القاضی۔ تو ترجیح دینا قاضی کے سپرد ہے۔ - فن۔ کہ بنظر مصلحت وہ ان کے جنس متحد ہونے کو ترجیح دے یا اجناس مختلف ہونے کو ترجیح دے پس اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو ملا کر ثبوت جائز ہے اور اگر اجناس مختلف ٹھہر دے تو ملا کر تقسیم نہیں کرے گا بلکہ ہر ایک کو علیحدہ تقسیم کرے اور یہی معنی نے فتاویٰ ظہیریہ سے نقل کیا اور حاشیہ میں کافی سے لایا کہ یہ معنی ہیں کہ اگر جنس متحد کو ترجیح دے تو تقسیم کرے اور اگر اجناس متعدد کو ترجیح دے تو تقسیم نہ کرے۔ - انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ وہم ہے بلکہ صحیح وہ جو ترجیح نے موافق فتاویٰ ظہیریہ کے نقل کیا۔ اور اس سے صاحبین کی دلیل اکتساج پیدا ہوئی کہ قاضی کو اختیار ہے کہ بنظر مصلحت انکو جنس واحد قرار دیکر مجموعہ تقسیم کرے۔ ولہ ان الاعتبار سے وجوہ المقصود۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کا اعتبار ہے اور یہی مقصود ہے۔ - فن۔ اور صورت کی راہ سے متحد ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور جب کہ معنی مقصود کا اعتبار نہیں ہوا تو ہر ایک مکان ایک جنس علحدہ ہے۔ و یختلف ذلک باختلاف البلدان والمحال والبیحان والقرب الی المسجد والمآراختلاف فاحشا۔ اور یہ معنی مقصود تو بنظر شہر و محلات و پیر و سیون کے مسجد و پانی سے قرب کے فاحش اختلاف کے ساتھ مختلف ہوتے ہیں۔ - فن۔ پس بعض مکان عمدہ محلہ میں ہے بعض برعکس ہے اور بعض کے پیر و سیون اچھے و بعض کے خراب ہیں اور بعض سے مسجد یا پانی قریب ہے اور بعض سے بعید ہے تو بنظر مقصود اور معنی کے متعدد وجوہ سے الین اختلاف واقع ہوتا ہے۔ - فلا یکن التعديل فی القسمة۔ تو ثبوت میں برابر ہی ممکن نہیں ہے۔ - فن۔ تو سب کو ملا کر ثبوت ثبوت ہوا۔ کیونکہ بنظر مقصود سکونت کے وجوہ مذکور اختلاف ہے۔ ولہذا لا یجوز التوکیل بشرار دار۔ اور اسی اختلاف فاحش کی وجہ سے اگر دار خریدنے کا دلیل کیا تو دلائل جائز نہیں ہے۔ - فن۔ اس واسطے کہ جس چیز کے واسطے دلیل کیا وہ بنظر مقاصد مذکور بہت بھول ہے۔ و کذا لو تزوج علی دار لا تصح القسمة۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت سے ایک دار غیر معین پر نکاح کیا تو بیان مرہنیں صحیح کہا ہوا حکم فیہما فی الثوب۔ جیسا کہ کپڑے کے بارہ میں دونوں صورتوں میں حکم ہے۔ - فن۔ حتیٰ کہ اگر غیر معین کپڑے کے واسطے دلیل کیا یا کپڑے کو مرزا قرار دیا تو دلائل و بیان مرہنیں صحیح نہیں ہے۔ پس ہر گھر ایک جنس علحدہ ہے تو انکو ملا کر ثبوت ممکن نہیں ہے۔ بخلاف الدار الواحدة اذا اختلفت بیوتہا۔ برخلاف ایک ہی دار



جب کہ اس کے بوت مختلف ہوں۔ فن۔ بعض جائزے کے اور بعض گرمی و بعض برسات کے ہوں تو بھی ہر ایک قسم کے ہونگے۔ لان فی قسمہ کل بیت علیحدہ ضرر انقسمت الدار قسمہ واحدة۔ اس واسطے کہ ہر کوٹھری کے علیحدہ ثبوت ہوں ضرر ہر تو دار مذکور ایک ہی ثبوت ہوا۔ سے قسم کیا جائیگا۔ قال یقیداً وضع فی الكتاب اشارۃ الی ان الدارین اذا کانتا فی مصرین لا یجمعان فی القسمۃ عند ہما و ہر دو ان یہ ہلال عنہما۔ شیخ مصنف رحمہ نے لکھا کہ کتاب میں جو وضع مسئلہ اس قید سے لکھی کہ ایک ہی شہر میں دو مختلف ممالک تو یہ اشارہ ہے کہ اگر دو مکان ہوں شہر میں ہوں یعنی ہر مکان علیحدہ شہر میں ہو تو صاحبین رحمہ کے نزدیک، بھی انکو ثبوت رہ میں ملایا نہیں جائیگا اور یہی ہلال الراء رحمہ نے صاحبین سے روایت کی ہے۔ وعن محمد بن القاسم الحدادی الاخری۔ امام محمد رحمہ سے دوسری روایت یہ کہ دونوں گھروں کو ثبوت رہ میں ملایا جائیگا۔ والبیوت فی محلۃ او مال بقسم قسمہ واحدة لان التفاوت فیما بینہما لیس۔ اور بوت یعنی کوٹھریاں خواہ ایک محلہ میں ہوں یا متفرق محلات میں ہوں وہ ایک ثبوت رہ سے قسم کیے جائینگے کیونکہ انہیں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ فن۔ خواہ یہ کوٹھریاں متصل ہوں یا جدا ہوں۔ والمنازل المتلازمتہ کالبیوت والمباہتہ کالدور۔ اور اگر منازل ہوں ہیں اگر باہم ملے ہوں تو انکا حکم مثل بوت کے ہے اور اگر جدا جدا ہوں تو انکا حکم مثل داروں کے ہے۔ لان بین الدار والبیوت علی ما مر قبل فاخذ شہما من کل واحد۔ اس واسطے کہ منزل تو بیت اور دار کے درمیان ہے جیسا کہ سابق میں گذرا ہے اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کی مشابہت حاصل کی۔ فن۔ چنانچہ جب منازل باہم متصل واقع ہوں تو بوت کی طرح انکو یکجا ثبوت رہ کرنا جائز ہے اور اگر متفرق واقع ہوں تو دور کی طرح متفرق قسم ہونگے۔ قال وان کانت دار او فیضۃ او دار او خانوتہ قسم کل واحد شہما علیحدہ۔ اور فقہاء شریکین میں ایک گھر دارا یعنی ہو یا ایک مکان و دوکان ہو تو ہر ایک کو علیحدہ ثبوت رہ کیا جاوے۔۔۔ لاختلاف الجنس۔ کیونکہ مکان و زمین و دوکان ہر ایک کی جنس علیحدہ ہے۔ قال رحمہ جل الدار والخانوتہ جنسین و کذا ذکر الخصات۔ شیخ رحمہ نے لکھا کہ کتاب میں دار اور دوکان کو دار جنس قرار دیا اور یہی امام خفاف رحمہ نے ذکر کیا ہے۔ فن۔ اور لمجا ط مقصود کے یہی نسب ہے۔ وقال فی اجارات الاصل ان اجارۃ منافع الدار بالخانوتہ لا یجوز۔ اور مبسوط کی کتاب الاجارات میں امام محمد رحمہ نے لکھا کہ منافع الدار کو بیعت دوکان کے اجارہ دینا نہیں جائز ہے۔ فن۔ کیونکہ اس میں بیع کا احتمال ہے۔ وند ایدل علی انہما جنس واحد۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ دار اور خانوتہ ایک ہی جنس ہیں۔ فیجعل فی المسالہ روایتان۔ پس اس مسئلہ میں یا تو دو روایتیں قرار دیجا دیں۔ فن۔ ایک میں دار جنس دوکان ہے اور دوم میں جنس مختلف ہے۔ او قینی حرمتہ الیوہنا لک علی شہتہ المباحۃ۔ یا مبسوط کی روایت میں حرمت بیع کا حکم شبہ مجاہت پر مبنی کیا جاوے۔ فن۔ یعنی کہا جاوے کہ دار و دوکان در حقیقت تو دو جنس ہیں لیکن ایک جنس ہونے کا شبہ ہے پس شبہ کی وجہ سے مباحۃ اجارہ حرام ہے کیونکہ بیع کے احکام میں شبہ بمنزکہ حقیقت کے ہوتا ہے۔ م۔

فصل فی کیفیت القسمۃ۔ یہ فصل ثبوت رہ کی کیفیت کے بیان میں ہے۔ قال و منعی للقاسم ان یصور ما یقسمہ لیکنہ حفظہ و یعدلہ یعنی یسویہ علی سهام القسمۃ و یروی لعلہ اسی یقطعہ بالقسمۃ عن غیرہ قاسم کو چاہیے کہ جس چیز مکان و زمین وغیرہ کو ثبوت رہ کر لیا اسکی تصویر بناوے تاکہ اسکو حفظ رکھنا ممکن ہو اور اسکو عدل کرے یعنی ثبوت رہ کے سهام پر برابر کرے اور بعض روایت میں "عزل کرے" آیا ہے یعنی ثبوت رہ



سے سم کو دوسرے سے قطع کرے۔ وغیرہ یعرف قدرہ۔ اور ذراع ثانی دے تاکہ اسکی قدر دریافت کرے۔ فن۔ اور ہر ذراع بہ ظم سے نشان کرے تاکہ علمہ معلوم ہو۔ و یقوم البناء لحاجۃ الیہ فی الآخرۃ اور عمارت کی قیمت نکادے کیونکہ آخر میں قاسم کو اسکی حاجت ہوگی۔ و یفرز کل نصیب عن الباقی بطریقہ و شریہ۔ اور ہر حصہ کو مع اسکے خاص حصہ و حصہ پانے کے باقی سے جدا کرے۔ حتیٰ و یكون النصیب لبعضہم نصیب البعض تعلق فینقطع المنازعة و یتحقق معنی القسمة علی التمام۔ تاکہ بعض شرکار کے حصہ کو بعض دیگر سے تعلق باقی نہ رہے تو جھگڑا منقطع ہو جاوے اور پورے طور پر ثوارہ کے معنی متحقق ہوں۔ بالجملہ پھر یہ سب حصص تیار ہو گئے۔ تم یلقب نصیب بالاول والذی یلیہ بالثانی والثالث علی ہذا۔ پھر ایک حصہ کا نام اول رکھے اور جو اسکے ساتھ ملا ہوا ہو دوم پھر سوم علی ہذا اقیاس باقیوں کے نام رکھے۔ فن۔ پھر ہر حصہ دار کے واسطے حصص کو نامزد کرنا چاہیے ثم یخرج الفرقۃ فمن خرج اسمہ اولاً قلہ السهم الاول ومن خرج ثانیاً قلہ السهم الثانی۔ پھر قرعہ سے نام نکالے تو جسکا نام سب سے اول نکلے اسکے لیے پلاسٹم ہو اور جسکا نام دوم نکلے اسکے لیے دوسرا سٹم ہو۔ فن۔ و علی ہذا اقیاس باقیوں کو سمجھو۔ والا اصل فی ذلک ان یظروا لی اقل الانصبا حتیٰ اذا کان الاقل ثلثاً جعل اثلاً ثانیاً وان کان سدساً جعلها اسدساً لیکن القسمة۔ اور اس بارہ میں کلیہ قاعدہ یہ ہو کہ حصوں میں سب کتر کو دیکھے حتیٰ کہ اگر وہ تہائی ہو تو عقار کو میں حصہ کرے اور اگر کمتر حصہ چھٹا ہو تو اسکے چھ حصہ کرے۔ فن۔ یعنی فرض کر دو کہ دو حصہ داروں میں سے ایک کے واسطے تہائی اور دوسرے کے واسطے دو تہائی ہر توین حصہ کرے مع حقوق و مرافق کے پھر ایک حصہ تو تہائی واسطے کے قرعہ میں دیدے اور باقی دو حصہ دوسرے کے واسطے ہیں و علی ہذا اقیاس چھٹا و تہائی نصف ہر توجہ حصہ کرے انا جملہ ایک سٹم تو چھٹے واسطے کو اور ۲۔ سٹم تہائی واسطے کو اور تین سٹم نصف واسطے کو دیدے۔ و قد شرعناہ شعبان فی کفایتہ المنتہی بتوفیق اللہ تعالیٰ اور ہم نے اسکو کفایتہ المنتہی میں سیری دینے والی شرح کے ساتھ شرح کیا ہر توفیق اللہ تعالیٰ۔ و قولہ فی الكتاب و یفرز کل نصیب بطریقہ و شریہ بیان الافضل۔ اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ ہر حصہ کو مع اسکی ماہ و شریہ کے جدا کرے یہ افضل طور کا بیان ہے۔ فان لم یفعل اولہم لیکن جائز علی ما ذکرہ تفصیلہ ان شاء اللہ تعالیٰ پس اگر مع ماہ و شریہ کے الگ کیا یا ایسا کرنا لیکن نہوا تو ثوارہ جائز ہو چنانچہ فقیر اسکی تفصیل کے ساتھ ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ و الفرقۃ طیبہ القلوب و ازاحۃ تہمتہ الیل۔ اور قرعہ دانا تو شرکار کے دل خوش کرنے کے لیے اور میلان کی تہمت و در کرنے کے لیے ہے۔ فن۔ یعنی شاید کسی شریک کو کسی خواہش ہو اور قاسم نے وہ دوسرے شریک کے نام کر دی تو اسکے دل میں بدگمانی ہوگی کہ شاید قاسم کو اسکی طرف میلان ہو پس قرعہ ڈال دے تاکہ یہ تہمت دور ہو اور ہر ایک اپنے حصہ پر راضی ہو جاوے پس قرعہ داجہ ہیں ہے۔ حتیٰ لو عین کل منہم نصیباً من غیر اقتراع جائز۔ حتیٰ کہ اگر قاسم نے ہر شریک کے واسطے ایک بدون قرعہ ڈالنے کے معین کر دیا تو جائز ہے۔ فن۔ یعنی جقدر اس شریک کو چاہیے اسکے نامزد کر دیا تو جائز ہے۔ لانہ فی معنی انقضاء فیملک الالتزام۔ اسواسطے کہ ثوارہ تو حکم تضار کے معنی میں ہے پس قاسم کو بھی ہر کرنے کا اختیار ہے۔ فن۔ پس جسکے نام اپنے جو حصہ معین کیا وہ حکم لازم ہے۔ قال ولا یدخل فی القسمة والد والد نانیر الا تبرأ نصیبہ۔ اور ثوارہ میں دم و دینار نہیں داخل کریگا مگر انکی باہمی رضامندی سے۔ فن۔ یعنی جب ثوارہ میں بعض حصوں کے ساتھ دم یا دینار ملا کر باہمی ہوتی ہو مثلاً جو یہ حصہ بے وہ فلان حصہ دے



استقدر درم یا دینار دے تو درم یا دینار کا اسطرح ہوا رہے میں داخل کرنا جب ہی جائز ہے کہ شرکاء باہم رضامند ہوں  
یعنی اس میں جبر نہیں ہو سکتا۔ لہذا لا شرکت فی الدراہم والقسمة من حقوق الاشتراک یا سوا اسطرح کہ درم میں  
میں شرکت نہیں ہے اور ہوا رہے تو شرکت کے حقوق میں سے ہے۔ فن۔ تو جہاں شرکت نہ ہو اس میں ہوا رہے کا حکم  
بھی ہوگا۔ مگر آنکہ شرکاء خود راہی ہوں۔ ولانہ یفوت بہ التعديل فی القسمة۔ اور اسوا اسطرح کہ درم و دینار  
لانے سے جو برابر ہی کہ ہوا رہے میں مقصود ہوتا ہے وہ جاتی رہیگی۔ فن۔ یعنی مال مقسوم میں تعديل نہ ہوگی۔  
لان احدہما یصل الی عین العقار۔ کیونکہ ایک شریک کو عین عقار پہنچے گا۔ و در اہم الآخر فی ذمۃ ولعلہا  
لا یسلم لہ۔ اور دوسرے شریک کے درم تو اس کے ذمہ میں اور شاید کہ یہ درم اس کو نہ پہنچیں۔ فن۔ حالانکہ ہوا رہے  
میں انصاف و برابری یہ تھی کہ ہر ایک کو برابر پہنچے مثلاً زید و بکر و لون شریک میں سے زید کو عقار میں سے  
حصہ ملا اس اقرار پر ہے کہ وہ بکر کو سور و پید سے تو زید کو عین عقار میں سے مل گیا اور بکر کے درم جو زید پر ہیں  
و اس کے ذمہ میں اور شاید کہ وہ بکر کو نہ پہنچیں تو عین عقار میں سے بکر کا حق پورا نہیں ملا۔ علاوہ برین جسکو  
مال مل گیا اس کے ساتھ دوسرے کو برابری نہیں جسکو آئندہ وصول ہوگا۔ و اذا کان ارض و بنا فحق  
لی یوسف انہ یقسم کل ذلک علی اعتبار القیمۃ۔ اگر شرکت میں زمین مع عمارت ہو تو امام ابو یوسف رحمہ  
سے روایت ہے کہ اس سب کو باعتبار قیمت کے تقسیم کرے۔ لہذا لا یکن اعتبار المعادۃ الا بالتقویم۔ اسوا  
باہم برابری ممکن نہیں سوا اسطرح کے کہ قیمت نکالی جاوے۔ وعن ابی حنیفۃ رحمہ انہ یقسم الارض  
لساخرۃ لانہ جو الاصل فی المسوحات۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ زمین کو مساحت کے تقسیم  
سے کیونکہ جو چیزیں مساحتی ہیں ان میں مساحت ہی اصل ہے۔ ثم یرد من وقع البناء فی نصیبہ او من کان  
بہ اجود در اہم علی الآخر فی ساویہ۔ پھر جس شریک کے حصہ میں عمارت واقع ہوئی یا جسکا حصہ دوسرے  
اجود ہو وہ دوسرے کو درم دیدے یا تنک کہ اس کے ساتھ برابری ہو جاوے۔ فن۔ اور ظاہر ہے کہ درم  
بمحافظہ اندازہ قیمت کے ہوگا۔ فتدخل الدراہم فی القسمة ضرورۃ۔ پس ضرورت کی وجہ سے ہوا رہے میں  
درم داخل کیے جاویں گے۔ کالان لا ولایۃ لہ فی المال ثم یلک تسیمۃ العداق ضرورۃ التزوج۔ جیسے  
تاکہ بھائی کو عورت کے مال میں کچھ ولایت نہیں ہے پھر نکاح کرنے کی ضرورت سے اسکو مہربان کرنے کی  
ت حاصل ہو جاتی ہے۔ فن۔ پس بھائی کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنی بہن کا مہربان کرے۔ وعن محمد انہ یرد  
شریک بمقابلۃ البناء یا ساویہ من العرصۃ۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ جسکے حصہ میں عمارت بڑی وہ  
شریک کو خالی زمین سے استقدر کہ عمارت کے مقابلہ میں برابر ہو واپس دے۔ فن۔ الدیہ بھی باعتبار  
ہی کے ہوگا۔ اور یہ اسوقت ہے کہ خالی زمین استقدر ہو کہ عمارت کی برابری کرے اور اگر عمارت زیادہ ہو  
زمین کل دیدے اور اس پر بھی عمارت کچھ بڑھ چکی۔ و اذا بقی فضل ولا یکن تحقیق التسویۃ بان لا تقی  
مۃ بقیمۃ البناء حیث یرد الفضل وراہم لان الضرورۃ فی ہذا القدر فلا یرک الاصل الا بہا۔ اور جب  
دو اسے حصہ میں کچھ زیادتی رہی اور برابری کرنی ممکن نہ ہوئی مثلاً خالی زمین کی قیمت استقدر نہیں کہ وہ پوری  
کو وفاق کرے تو اس حالت میں عمارتی زیادتی کے واسطے درم دیدے اسوا اسطرح کہ درم میں کی ضرورت  
اسی قدر میں ہے پس اصل نہیں چھوڑی جائیگی مگر بوجہ اسی ضرورت کے۔ فن۔ یعنی اصل تو یہ کہ مساحت  
و نہ جو بھر جان یہ ممکن نہ ہو تو البتہ درم ملائے جا دیں حالانکہ ممکن جب ہی نہیں کہ خالی زمین بمقابلہ عمارت



فانی ہو کہ عمارت نازندہ ہو تو جانتک خالی زمین موجود ہو دیدی جاوے اور زیادتی کے مقابلہ میں البتہ لا جارمی سے  
 دیم داخل کیے جاویں۔ و نیز اوافق روایت الاصل۔ اور یہ قول موافق بروایت بسوط ہے۔ فن۔ چنانچہ  
 بسوط میں کہا کہ دار کو لڑون کی پابش تقسیم کیا جاوے اور کسی شریک کے لیے دوسرے پر درمون وغیرہ کی  
 زیادتی نہیں رکھی جائے۔ قال فان قسمینم ولا حدیم سبیل فی نصیب الآخر او طریق لم یشرط  
 فی القسمۃ۔ پھر اگر قاسم نے شریکوں میں بوارہ کر دیا اور کسی شریک سبیل دوسرے شریک کے حصہ میں ہو  
 یا راستہ دوسرے کے حصہ میں ہو جسکی شرط بوارہ میں نہیں ہوتی ہے۔ فن۔ کہ اسکا راستہ سبیل دوسرے کے حصہ  
 میں سے ہوگا۔ فان امکن صرف الطريق والسبیل عنہ لیس لہ ان یستطرق ویسبیل فی نصیب الآخر  
 لانه امکن تحقیق معنی القسمۃ من غیر ضرر۔ پس اگر راستہ سبیل کو دوسرے شریک کے حصہ سے بھرنے میں  
 یعنی کسی دوسری جانب راستہ سبیل نکالنا ممکن ہو تو اس شخص کو بہ اختیار نہوگا کہ دوسرے کے حصہ میں راستہ  
 بناوے یا پاؤں بہادے اسواسطے کہ بدون ضرر کے بوارہ کے معنی ثابت رکھنا ممکن ہے۔ وان لم یکن فسخت  
 القسمۃ لان القسمۃ تختل بقاء الاختلاط فیتناف۔ اور اگر راستہ سبیل کا بھرنے میں ضرر نہ ہو تو بوارہ نسخ کر دیا  
 اسواسطے کہ بوارہ میں خلل اسوجہ سے ہو کہ ابھی کچھ خلط باقی ہے تو بوارہ نئے سرے سے کیا جاوے۔ فن۔  
 اور یہ صرف بوارہ کے مبادلہ میں ہے۔ بخلاف البیع۔ برخلاف مبادلہ بیع کے۔ حیث لا یفسد فی بدو البیع  
 کہ بیع ایسی صورت میں فاسد نہیں ہوتا ہے۔ لان المتصود منه ملک العین۔ کیونکہ بیع سے مقصود یہ کہ بیع  
 ملکیت پر نہ ہو جاوے۔ فن۔ یعنی بیع سے صرف میں رقبہ کی ملکیت مقصود ہے۔ وانہ یجامع تعدد الاشخاص  
 فی الحال۔ اور یہ بات فی الحال انتفاع متعذر ہونے کے ساتھ جمع ہوتی ہے۔ فن۔ یعنی فی الحال ملکیت ہوتی  
 ہے اگرچہ اس سے انتفاع فی الحال ممکن نہ ہو۔ اما القسمۃ لتکسب النفقۃ ولایتم ذلک الا بالطریق۔ اور بوارہ  
 تو انتفاع پورا ہونے کے واسطے ہوتا ہے اور یہ بات بدون راستہ کے ممکن نہیں ہے۔ فن۔ پس اگر راستہ نکال  
 ممکن ہو تو بوارہ باقی رہے اور اگر ممکن نہ ہو تو زور دیا جاوے۔ ولو ذکر الحقوق فی الوجه الاول کذا لک  
 الجواب۔ اور اگر پہلی صورت میں بوارہ کے اندر حقوق کا ذکر کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ فن۔ کہ وہ  
 جائز رہا نہ گالے یعنی جب ایک کا راستہ سبیل دوسرے کے حصہ میں ہو حالانکہ وہ دوسری جانب بھرنے  
 ان بوارہ میں ہر ایک نے دوسرے سے کہا تھا کہ یہ حصہ میرے واسطے ہے اسکے راستہ سبیل و شرب کے ہر تو  
 در ثابت ہوئی اور اگر کہا کہ میرے واسطے یہ حصہ ہے اسکے حقوق کے ہر تو اسکو اختیار نہیں کہ دوسرے  
 حصہ میں ہو کر آمد رفت کرے یا پانی بہادے جب کہ کسی دوسری طرف نکل سکتا ہے۔ لان معنی القسمۃ  
 والتیمیز وتامم ذلک بان لا یبقی لکل واحد تعلق بنصیب الآخر وقد امکن تحقیق بصرف الظ  
 ویسبیل الی غیرہ من غیر ضرر فیصار الیہ۔ اسواسطے کہ بوارہ کے معنی توجہ اور تمیز کرنا اور یہ بات  
 پوری ہوئی کہ کسی حصہ دار کو دوسرے کے حصہ میں کچھ تعلق نہ رہے اور یہ اسطرح ممکن ہے کہ راستہ سبیل کو  
 جانب بھرنے سے حالانکہ کچھ ضرر نہیں ہے تو یہی مرجع ہوگا۔ فن۔ اور یہی اختیار کیا جائیگا۔ بخلاف البیع  
 ذکر فیہ الحقوق حیث یدخل فیہ ما کان لہ من الطريق والسبیل لانه امکن تحقیق معنی البیع و ہوا  
 مع بقاء ذلک التعلق بلک غیرہ۔ برخلاف بیع کے کہ جب بیع میں حقوق کا ذکر کیا جاوے یعنی میں نے  
 بیع اسکے حقوق کے فروخت کیا تو اس میں جو کچھ دار کے واسطے راہ سبیل سے ثابت ہو وہ بیع میں



اس واسطے کہ بیع کے معنی ملک میں پس باوجود استقدر تعلق ملک غیر سے باقی رہنے کے بیع کے معنی متحقق ہو سکتے ہیں۔ - فن۔ پس بیع مشتری کے ملک میں آدگی اور اسکے واسطے راستہ وسیلہ وغیرہ جو کچھ حقوق ثابت ہیں وہ ثابت ہونگے اگرچہ انکا تعلق غیر کی ملک سے ہو۔ یہ سب اس صورت میں ہر کہ دوسری جانب راستہ وسیلہ نکالنا ممکن ہو اور ثبوت ہر کے مبادیہ میں حقوق کا ذکر ہوا ہو۔ - وفي الوجه الثاني۔ اور دوسری صورت میں۔ - فن۔ کہ راہ وسیلہ کا نکالنا دوسری جانب ممکن نہو اور حقوق کا ذکر ہوا ہو تو یہ دخل فیہا۔ راہ وسیلہ اس میں داخل ہونگے۔ لان القسمۃ لتکبیل المنفعة وذلك بالطریق والمسیل فیدخل عند التخصیص باعتبارہ۔ اس واسطے کہ ثبوت ہوا تو ایسی واسطے ہوتا ہر کہ منفعت پورے طور پر حاصل ہوا اور پورے طور سے انتفاع ہونا جب ہی کہ راستہ وسیلہ ثابت ہو تو جب صریح بیان ہوا تو باعتبار پوری منفعت کے راستہ وسیلہ داخل ہوگی۔ - وفيہا معنی الافراز وذلك بالقطاع التعلق علی ما ذکرنا فی اعتبارہ لایدخل من غیر تخصیص۔ اور ثبوت ہوا تو اس میں ایک معنی جدا کرنے کے بھی ہیں اور یہ جدا لائی جب ہی کہ غیر سے تعلق منقطع ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جدا لائی کے معنی اعتبار کر کے یہ طریق وسیلہ داخل نہیں۔ - فن۔ جو دوسرے شریک کے حصہ میں ہر۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب دوسری جانب پھر نامکن نہیں ہر تو اس میں دو لحاظ ہیں ایک یہ کہ قسمت کے معنی تکمیل منفعت میں تو اس معنی کے لحاظ سے راستہ وسیلہ داخل ہونا چاہیے اور دوم یہ کہ قسمت کے معنی جدا کرنا تو اس لحاظ سے راستہ وسیلہ داخل قسمت نہو گا پس ہمنے دونوں معنی کو اس طرح عمل دلایا کہ اگر اسنے حقوق کے ساتھ راستہ وسیلہ و شرب وغیرہ کی تصریح کی تو یہ حقوق داخل ہونگے اگرچہ وہ غیر کے حصہ میں ہیں اور اگر تصریح نہو بلکہ ہر ایک کے نام اسکا حصہ کیا گیا تو یہ چیزیں داخل نہو گی۔ اور یہ بات ثبوت ہوا تو میں ہر۔ بخلاف الاجارۃ حیث یدخل فیہا بدون التخصیص۔ برخلاف اجارہ کے کہ اس میں یہ چیزیں بدون تصریح کے داخل ہوتی ہیں۔ - فن۔ یعنی اگر کسی کو مکان اجارہ دیا یا اراضی اجارہ دے تو راستہ وسیلہ و شرب بدون تصریح کے داخل ہونگی۔ کیونکہ اجارہ میں اس مکان یا اراضی کی ملکیت کچھ بھی مقصود نہیں۔ لان کل المقصود الانتفاع۔ اس واسطے کہ تمام مقصود اس سے نفع حاصل کرنا۔ وذلك لا یحصل الا باذخال الشرب والطریق فیدخل من غیر ذکر۔ اور یہ انتفاع کسی طور پر حاصل نہو گا سوائے اسکے کہ شرب و راستہ داخل اجارہ ہو تو بدون ذکر کے یہ چیزیں داخل ہونگی۔ - فن۔ پس اجارہ خود تصریح ہر کہ ہم نے سمجھے اس مکان یا زمین سے انتفاع حاصل کرنے کے لیے استقدر مال پر اجارہ دیا یعنی مع راستہ و شرب وغیرہ کے جنکے بغیر انتفاع ممکن نہیں ہر۔ - والحاصل بیع و اجارہ و ثبوت ہوا تو میں دربارہ راستہ و شرب وسیلہ وغیرہ کے فرق یہ ہر کہ اگر مکان یا اراضی کو اجارہ دیا تو راہ وسیلہ و شرب وغیرہ بدون تصریح کے داخل ہونگی حتی کہ اگر موجد کے واسطے یہ حقوق نہون تو اجارہ فاسد ہر۔ اور بیع میں یہ کوئی چیزیں اگر نہون تو داخل نہو گی کیونکہ بیع کی ملکیت بدون اسکے حاصل ہر اور اگر یہ حقوق موجود ہون اور ذکر کیے گئے تو داخل ہونگے اگرچہ یہ دوسرے کی زمین میں سے ہون۔ اور ثبوت ہوا تو میں پورے طور پر منفعت حاصل کرنے کے معنی بھی ہیں اور بالکل تعلق جدا کرنے کے معنی بھی ہیں پس جب کسی کے حصہ کا راستہ وسیلہ دوسرے کے حصہ میں ہے بطور حق ہو تو دیکھا جاوے کہ ثبوت ہوا تو میں راہ وسیلہ کا ذکر ہوا یا نہیں ہوا پس اگر ثبوت ہوا تو اس کے وقت ذکر ہوا کہ یہ حصہ میرے واسطے مع اسکی راہ کے ہر تو اسکو راستہ حاصل ہو گا یعنی دوسرے کی زمین سے ہو کر آمد رفت رکھے اور اگر نہیں ذکر ہوا تو دیکھا جاوے کہ اسکے واسطے کسی جانب



در دوازہ پھوڑے کی گنجائش ہر یا نہیں ہر پس در دوازہ پھوڑے لینے کی گنجائش ہو تو وہ دروازہ اسی جانب پھیرے  
خواہ بوارہ میں اسکا حصہ مع کل حقوق کے نہ کور ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ بوارہ میں جدا کرنے کے معنی پر لحاظ  
کر کے بالکل تعلق جدا کرنا ممکن ہر تو یہی متعین ہوا اور اگر دوسری جانب دروازہ پھیرنے کی گنجائش ہو تو وہ دیکھا جاوے  
کہ حصہ مع حقوق کا ذکر ہوا تھا یا نہیں پس اگر حقوق کا ذکر ہوا ہو تو اس کے واسطے دوسرے کی زمین سے آمد رفت  
کا حق ہوگا اور اگر حقوق کا ذکر نہ ہوا ہو تو بوارہ باطل ہو اور بوارہ دوبارہ کیا جاوے کیونکہ تکمیل منفعت کے معنی  
باطل ہوتے ہیں۔ شرح الطحاوی للامام الاسیجی ج ۱ ص ۴۸۔ پھر واضح ہو کہ اگر شرکیوں نے بوارہ کے وقت  
اتفاق کیا کہ ہمارے درمیان سہتہ مشترک چھوڑا جاوے تو کچھ شک نہیں کہ انہیں بوارہ مشترک چھوڑی جائیگی  
کہ سب کو اس راہ میں حق آمد رفت مساوی ہو اور اسکا رقبہ بھی مشترک ہو۔ ولو اختلفوا فی رفع الطريق بینہم  
القسمۃ۔ اور اگر شرکیوں نے اپنے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے میں اختلاف کیا۔ فت۔ بعض نے کہا  
کہ مشترک راستہ چھوڑا جاوے اور بعض نے اس سے انکار کیا تو انہیں سے کسی کے قول پر عمل نہیں ہوگا بلکہ  
بوارہ کے معنی تکمیل منفعت اور بالکل جدا کرنے پر لحاظ کیا جاوے اس طرح۔ ان کا ان سب تقسیم کل واحد  
طریق یفتح فی نصیبہ قسم الحاکم من غیر طریق پر رفع لجماعتهم لتحقيق الاقرار بالکلیۃ دونہ۔ کہ اگر ہر حصہ دار کے  
لیے اپنے حصہ میں دروازہ نکال لینا ممکن ہو تو حاکم بدون ان کے درمیان مشترک راستہ چھوڑنے کے بوارہ کرے گا  
کیونکہ بوارہ کے معنی جدا کرنے کے پورے طوع پر اسی طرح متحقق ہونگے کہ مشترک راستہ چھوڑا نہ جاوے  
فت۔ یعنی تکمیل منفعت کے ساتھ بالکلیہ جدا کرنے کے معنی جب ہی متحقق ہو سکتے ہیں کہ مشترک راستہ نہ چھوڑا  
جاوے پس بوارہ کے معنی دونوں طرح سے پورے ہونا جب ممکن ہر تو یہی کیا جاوے۔ وان کان لایستقیم  
فولک رفع طریقاً بین جماعتهم لتحقيق تکمیل المنفعة فیما درار الطريق۔ اور اگر ہر حصہ دار کو اپنے حصہ میں راستہ  
نکالنا ممکن ہو تو حاکم ایک راہ کو جماعت شرکار میں مشترک چھوڑے گا کیونکہ ماسوا سے راہ مشترک کے باقی میں  
منفعت کی تکمیل ہو۔ فت۔ کیونکہ بدون راہ کے باقی حصہ میں منفعت حاصل نہیں ہو سکتی ہر اور بوارہ کے  
معنی بھی مقسوم تک حاصل ہو گئے۔ البتہ جدا کرنا پورا نہیں ہوا کہ راہ ابھی مشترک ہو۔ چونکہ بدون اس اشتراک  
کے جقدر جدا کیا گیا ہر اس سے انتفاع نہیں ہو سکتا تو بضرورت جائز ہے۔ یہ اس وقت کہ راستہ کی مقدار میں اختلاف  
نہو۔ ولو اختلفوا فی مقدارہ۔ اور اگر شرکیوں نے مشترک راہ کی مقدار میں اختلاف کیا۔ فت۔ بعض  
نے اسکا طول و عرض زیادہ چاہا اور بعض نے کم چاہا۔ جعل علی عرض باب الدار وطولہ لان الحاجۃ  
تندفع بہ۔ تو دار کے دروازہ کے انداز پر اسکا عرض و طول رکھا جائیگا کیونکہ اس سے ضرورت درج ہوئی ہر  
فت۔ صورت یہ کہ دار کے احاطہ کلان میں ایک بڑا چھانک لگا ہوا ہو اور درمیان کے منازل میں چوبلیان  
اور بیوت یعنی کوٹھریاں مسکن کی تقسیم واقع ہوئی اور ان سب حصہ داروں کے درمیان ایک راستہ مشترک  
چھوڑا گیا جس میں کمی بیشی کا اختلاف ہو تو بڑے چھانک سے جہانک راستہ چاہیے ہر اسکا طول ہوگا اور چوبلیان  
میں چھانک کے چوڑاں پر ہوگا۔ کیونکہ چھانک کی راہ سب کے اتفاق سے ہر تو اسی پر چوڑاں بنی ہوگا۔ کما فی  
الکافی۔ پھر یہ سہتہ مساوی مشترک نہیں بلکہ۔ الطريق علی سہامهم کما کان قبل القسمۃ۔ راہ کا رقبہ انہیں  
ہر ایک کے حصہ کے حساب سے مشترک ہوگا جیسے بوارہ سے پہلے تھا۔ لان القسمۃ فیما درار الطريق لا یستقیم  
کیونکہ بوارہ تو راہ نہ کور کے ماسوا سے میں واقع ہوا ہر راہ میں نہیں واقع ہوا۔ فت۔ تو وہ انہیں مثل سابق



مشترک ہو۔ ولیکن آمدورفت کا حق ان سب کو یکساں حاصل ہو کیونکہ اس پر سب کی باہمی رضامندی سے اپنی بطور عام ہوگی  
پس اگر فرض کر دو کہ مکان میں ایک کا دو تہائی اور دوسرے کا ایک تہائی ہو تو رقبہ راہ اسی حساب سے مشترک ہو لیکن  
آمدورفت میں یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک تو دو روز تک اس میں آمدورفت رکے اور دوسرا ایک روز تک رکے بلکہ دونوں ہر روز  
برابر آمدورفت کا اختیار رکھتے ہیں۔ کیونکہ بطور عام میں باہمی رضامندی سے حاصل ہو۔ بلکہ اگر راہ کے رقبہ میں کمی بیشی  
کی ملکیت شرطا کرین تو جائز ہو چنانچہ فرمایا۔ ولو شرطوا ان یکون الطريق بينهما اثلاثا جائز وان کان اصل الدار  
لنصفین۔ کہ اگر دو وزن خر یکون نے بطور عام میں یہ شرط منظور کی کہ یہ مشترک راہ آہم دو وزن میں تین تہائی مشترک ہو  
تو جائز ہو اگرچہ اصل میں یہ مکان دو وزن میں نصفانصف ہو۔ یعنی نام مکان دو وزن کے درمیان مساوی  
مشترک ہو اور اسکے بطور عام کی درخواست میں دو وزن نے اتفاق کر کے مشترک راستہ چھوڑا یا کسی کے لیے راستہ  
نہیں نکل سکتا تھا پس راستہ مشترک چھوڑا اگر دو وزن نے یہ شرط منظور کی کہ راہ کا رقبہ ایک کے لیے دو تہائی اور  
دوسرے کے لیے ایک تہائی ہو گا تو یہ جائز ہو۔ لان القسمة علی التفاضل جائزۃ بالتراضی۔ اس واسطے  
کہ باہمی رضامندی کے ساتھ کمی بیشی کی شرط پر بطور عام جائز ہوتا ہو۔ فن۔ کیونکہ یہ تو مبادلہ ہے لہذا یہ حکم صرف  
ایسے اموال مشترکہ میں ہو جو سودی نہیں ہیں پس سونہ۔ چاندی۔ جو۔ گہون۔ نمک۔ جھوٹا۔ سویر۔ وغیرہ مقدار  
چیزیں اگر ایک جنس ہوں تو ان کے بطور عام میں کسی کے واسطے زیادتی شرطا کرنا سودی اور جائز نہیں ہو۔ کافی الریعی۔  
قال و اذا کان سفلا لا علو علیہ و علو لا سفلا لا سفلا لا علو قوم کل واحدہ علیحدہ و قسم بالقیمۃ و  
لا معتبر بغير ذاک۔ اگر دار میں سے ایک سفل مشترک بدون بالا خانہ کے اور ایک بالا خانہ مشترک ہو بدون  
سفل کے اور ایک سفل مع بالا خانہ کے مشترک ہو تو ہر ایک علیحدہ بقیمت اندازہ کیا جاوے اور بحساب قیمت کے بطور عام  
کیا جاوے اور سولے اسکے دوسرے طور پر معتبر نہیں ہو۔ فن۔ یعنی رحم نے یہ تصویر وغیرہ سے نقل کر کے لکھا اگر انکی  
قیمت برابر ہو تو ایک گز کے مقابلہ میں ایک گز ہو گا اور اگر ایک سے دوسرے کی قیمت دو چند ہو تو دو گز بمقابلہ ایک گز  
کے ہوگی اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ قال رحم ہذا محمد رحم۔ شیخ سعید رحم نے کہا کہ یہ حکم امام محمد رحم کے  
نزدیک ہے۔ وقال ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم لیسیم بالذبح۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک گزوں  
کی پیمائش سے بطور عام کیا جاوے۔ فن۔ گویا برابر گزوں سے مقابلہ ہو گا۔ لمحمد اہل السفل یصلح لہما الصلح  
لہ العلون استخافہ میرا دوسرا بابا و اصطبلا و غیر ذلک فلا یتحقق التعلیل الا بالقیمۃ۔ امام محمد رحم  
کی دلیل یہ ہے کہ سفل ایسے کام آتا ہے جس کے لائق بالا خانہ نہیں ہے چنانچہ سفل میں پانی کا کنواں یا سردابہ یعنی تہ خانہ یا اہل  
وغیرہ بنانا ممکن ہو۔ اور بالا خانہ انہیں سے کسی لائق نہیں ہے۔ تو برابر کر کے کی کوئی صورت نہیں سوائے بقیمت۔  
فن۔ تاکہ سفل میں جن امور سے نفیلت ہو انکی قدر کے لحاظ سے قیمت دیکھی جاوے اور بالا خانہ میں جو خاص  
منافع ہیں انکے لحاظ سے بالا خانہ کی قیمت دیکھی جاوے پس اسی حساب سے گزوں کا بطور عام کیا جاوے اور یہ مراد  
نہیں کہ قیمت کے درہون کو داخل کرے اس واسطے کہ امام محمد رحم کے نزدیک جہانگ گزوں سے دینا ممکن ہے۔ درم داخل  
کرنا جائز نہیں ہے پس مراد یہ کہ قیمت کے حساب سے گزوں کا مقابلہ ہو جیسا کہ شرح علی رحم سے اوپر نقل ہوا۔ وہما  
یقولان ان القسمة بالذرع ہی الاصل لان الشراکۃ فی المذروع لانی القیمۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم و  
ابو یوسف رحم نے یہ کہ گزوں سے بطور عام کرنا ہی اصل ہے اس واسطے کہ شرکت قیاس چیز میں ہے جو گزوں سے پائی جاتی ہو  
ان قیمت میں شرکت نہیں ہے۔ فیصلہ الیہ ما امكن۔ تو جہانگ ممکن ہو گزوں ہی سے بطور عام مرع ہو گا۔ فن۔



اور یہ جو سفلی و علویٰ فرق بیان کیا جاتا ہے وہ نفس مسکن ہونے میں نہیں ہے بلکہ لہذا مرافق یعنی امور آرام و راحت کے ہے۔ والمرعی التوسیۃ فی المسکن لافى المرافق۔ اور بطورہ میں لہذا صرف مسکن ہونے میں برابری کا ہوتا ہے نہ مرافق میں فس۔ یعنی اگر مرافق میں بالا خانہ و سفلی مختلف ہو تو اجارہ وغیرہ میں العتہ آدمی اپنے مقام خود کر لگا اور بطورہ تو اس میں کا ہوتا ہے جو مسکن ہے جو مسکن ہونے میں جو بنا زل برابر ہوں انکار قبہ برابر اعتبار ہوگا پس بالا خانہ و سفلی ہر ایک میں گردن سے گردن کا سادی مقابلہ ہوگا۔ ثم اختلافاً فیما بینہما فی کیفیتہ القسمۃ بالدرع۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسف نے گردن سے ناپ کی کیفیت بطورہ میں اختلاف کیا۔ فقال ابو حنیفہ ذراع من سفلی بذراعین من علو۔ چنانچہ ابو حنیفہ رحم نے کہا کہ سفلی کا ایک گز بقابلہ دو گز بالا خانہ کے ہوگا۔ وقال ابو یوسف ذراع بذراع۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ سفلی کا ایک گز بقابلہ بالا خانہ کے ایک گز کے ہوگا۔ فس۔ اور مخفی نہیں کہ شیعین رحم کی دلیل مسئلہ اور کیفیت بطورہ میں تردد ہے اور اسی واسطے طحاوی رحم نے الامم محمد کا قول اختیار کیا اور کہا کہ یہ اجماع ہے اور ہمارے جملہ اصحاب رحم نے مثل طحاوی رحم کے اس مسئلہ میں قول محمد مختار کیا کافی العینی رحم۔ وقیل اجاب کل منہم علی عادیۃ اہل عصرہ او اہل بلدہ فی تفضیل السفلی علی العلوی واستوائہما و تفضیل السفلی مرۃ و العلوی اخری۔ بعض مشائخ نے کہا کہ تنون امامون میں سے ہر ایک نے اپنے زمانہ والوں یا اپنے شہر والوں کی عادت کے موافق جواب دیا اس بارہ میں کہ سفلی کو بالا خانہ پر فضیلت ہے یا دونوں برابر ہیں یا کبھی سفلی کو فضیلت ہوتی ہے اور کبھیں بالا خانہ کو فضیلت ہوتی ہے فس۔ یعنی سفلی و بالا خانہ میں ہر ایک کی تفصیل یا برابری میں ہر امام نے جیسی عادت اپنے شہر یا زمانہ والوں کی دیکھی اسی کے موافق جواب دیا چنانچہ امام ابو حنیفہ رحم نے دیکھا کہ اہل کوفہ مطلقاً سفلی کو بالا خانہ پر فضیلت دیتے ہیں حتیٰ کہ دو چند بہتر سمجھتے ہیں تو بالا خانہ کے دو گز بقابلہ ایک گز سفلی کے ہوئے اور ابو یوسف رحم نے دیکھا کہ اہل بغداد دونوں کو برابر سمجھتے ہیں تو ایک گز سفلی کے مقابلہ میں ایک گز علوی اور امام محمد رحم نے دیکھا کہ کبھیں تو سفلی کو ترجیح دیتے ہیں اور کبھیں علوی کو افضل جانتے ہیں تو چونکہ اندازہ قیمت کے حساب غیر ممکن ہے کافی العینی رحم۔ پس حاصل یہ کہ اس مسئلہ میں کوئی معنی فقہی نہیں ہیں بلکہ عادت کی بنیاد پر حکم ہے۔ وقیل ہو اختلاف معنی۔ اور بعض نے کہا کہ یہ معنوی اختلاف ہے فس۔ یعنی اس میں وجہ و دلیل معنوی ہے۔ وجہ قول ابی حنیفہ رحم ان منفعة السفلی رتبہ علی منفعة العلوی لمنفعة لا ہنا بقی بعد قوۃ العلوی۔ قول ابو حنیفہ رحم کی وجہ یہ ہے کہ سفلی کی منفعت بقابلہ علوی کی منفعت کے دو چند ہے کیونکہ سفلی ذبیعہ اندام علوی کے باقی رہتا ہے فس۔ اور علوی کے ساتھ بھی باقی ہوتا ہے تو دو چند مفید ہوا۔ پس اس کا ایک گز بقابلہ دو گز علوی کے ہونا چاہیے۔ ومنفعة العلوی لا بقی بعد قوۃ السفلی۔ اور علوی کی منفعت بعد اندام سفلی کے باقی نہیں رہتی ہے فس۔ تو اس کی منفعت بہ نسبت سفلی کے نصف ہے۔ وکذا السفلی فیہ منفعة البناء و السکنی۔ اور یوں ہی سفلی میں خود اختیار یعنی عمارت بنانے اور سکونت و وزن طرح کی منفعت حاصل ہے۔ و فی العلوی السکنی لا غیر اذ لا یکنۃ البناء علی علوہ الا برضار صاحب السفلی فیتبیر ذراعان منہ بذراع من السفلی۔ اور بالا خانہ میں نہ صرف منفعت سکونت ہے نہ عمارت کیونکہ بالا خانہ والا اپنے بالا خانہ پر کوئی عمارت جدید بدون رضامندی مالک سفلی کے نہیں بنا سکتا ہے لہذا سفلی کے ایک گز کے مقابلہ میں بالا خانہ کے دو گز بہتر ہے لابی یوسف ان المقصود اصل السکنی و ہما تیسادیان فیہ۔ اور ابو یوسف رحم کی دلیل یہ ہے کہ مقصود تو نفس سکونت ہے اور مسکن ہونے میں بالا خانہ و سفلی دونوں برابر ہیں۔ و المنفعان شامثلان۔ اور دونوں



منفعتین باہم شامل ہیں۔ یعنی سفل و بالا خانہ کے شافع یکساں ہیں۔ لان لكل واحد منهما ان يسفل  
 مالا يضر بالآخر علیٰ اقصاء۔ کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ کی اصل کے موافق دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہوگا  
 جو امر دوسرے کو مضر نہ ہو وہ کرے۔ یعنی ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اصل یہ قرار پائی ہو کہ سفل والا بھی ایسا  
 امر نہیں کر سکتا جو علو والے کو مضر ہو اور یہی علو والے کا حال ہو تو اس میں باہمی مضریت معتبر ہو تو دونوں یکساں ہیں حتیٰ  
 اگر سفل والے کو ضرر نہ ہو تو علو والا اپنے بالا خانہ پر غارت بنا سکتا ہو اور سفل والا کنواں وغیرہ کھود سکتا ہو بشرطیکہ علو  
 والے کو مضر نہ ہو کافی الزامی۔ و محمد رحمہ ان المنفعة تختلف باختلاف المحر والبر وبالا ضافۃ لہما۔ اور امام  
 محمد رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ گرمی و سردی کے اختلاف سے بلحاظ سفل و علو کے منفعت بھی دونوں سے مختلف ہوتی ہے۔  
 یعنی مانا گیا کہ نفس منفعت تو دونوں سے حاصل ہوتی ہو مگر تفصیل مختلف میں ہر ایک سے منفعت بھی مختلف  
 حاصل ہوتی ہو حتیٰ کہ سخت گرمی میں بالا خانہ پر رات کو اور برسات کے دن میں زیادہ آرام ہو اور سفل میں پریشانی و گرمی  
 وغیرہ کی تکلیف ہو اور نفس سکونت کا وجود سوائے ان صورتوں کے صرف مفہوم کا نام نہیں ہو کیونکہ جہاں سکونت  
 پائی جائیگی خواہ وہ آرام و راحت سے ہوگی جو گرمیوں کی رات میں بالا خانہ پر ہو یا جاڑوں کی رات میں سفل کی کوٹھری  
 میں ہو یا اس تکلیف و سختی کے ساتھ ہوگی جو گرمیوں کی رات میں سفل میں ہو یا دن میں ایسے بالا خانہ پر جو تنگ  
 ہو پس جو منفعت کہ موجود ہوتی ہو وہ ان دونوں سے باختلاف گرمی و سردی کے مختلف حاصل ہوتی ہے۔ فلا ممکن  
 التعديل الا بالقيمة۔ تو برابر پتوارہ عمل کرنا ممکن نہیں سوائے بقیمت۔ یعنی ہر ایک کی قیمت بلحاظ موسم  
 و ملک کی منفعت مختلفہ کے اندازہ کرائی جاوے جو وہاں کے لوگ خوب جانتے ہیں تو قیمت کی راہ سے اگر دونوں برابر  
 ہوں تو ایک گز بمقابلہ گز کے ہوگا اور اگر سفل کی قیمت دو چاند ہو تو ایک گز سفل بمقابلہ دو گز بالا خانہ ہوگا اور اگر برعکس ہو  
 تو برعکس ہوگا پس مقابلہ کا اعتبار فقط قیمت کے لحاظ سے ہو نہ کسی وجہ دیگر سے۔ والفتویٰ الیوم علی قول محمد رحمہ  
 اور آج کل تو امام محمد رحمہ ہی کے قول پر فتویٰ ہو۔ اور یہ قول خود ایسا واضح ہو کہ اسکی تفسیر کی ضرورت نہیں ہو  
 لہذا فرمایا۔ و قوله لا یفتقر الی التفسیر۔ اور امام محمد رحمہ کا قول محتاج تفسیر نہیں ہو۔ و تفسیر قول ذی حنیفۃ رحمہ  
 فی مسئلہ الكتاب ان یجعل بمقابلہ مائۃ ذراع من العلو الحجر وثلثۃ وثلثون وثلث ذراع من البیت  
 الکامل۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کی تفسیر اس مسئلہ میں جو کتاب میں مذکور ہے یہ ہو کہ خالی بالا خانہ بدون سفل کے  
 سو گز کے مقابلہ میں کامل بیت یعنی بالا خانہ مع سفل میں سے تینتیس گز مع ایک تہائی گز کے ہونگے۔ پس خالی  
 بالا خانہ کے سو گز سفل مع بالا خانہ کی تہائی ہیں۔ لان العلو مثل نصف السفل فثلثہ وثلثون وثلث من السفل  
 ستم و ستون و ثلثان من العلو۔ اسولے کہ بالا خانہ مثل نصف سفل کے ہوتا ہو تینتیس و ایک تہائی گز سفل  
 سے برابر ہو علو کے چھاسٹھ گز و دو تہائی گز کے۔ و معہ ثلثہ و ثلثون و ثلث ذراع من العلو۔ اور اس کے ساتھ میں  
 علو کے تینتیس و تہائی گز ہیں۔ فبلغت مائۃ ذراع تساوی مائۃ من العلو المجرد۔ پس کامل علو مع سفل کے گز  
 مگر سو گز مساوی سو گز خالی علو کے ہونگے۔ یعنی چھاسٹھ و دو تہائی مع تینتیس و ایک تہائی کے مگر سو گز ہوئے  
 تو معلوم ہو گیا کہ خالی علو کے سو گز بمقابلہ علو مع سفل کے تینتیس و ایک تہائی گز کے ہوتے ہیں۔ توضیح یہ کہ علو مع سفل کے  
 تینتیس و تہائی گز کا حساب یہ ہو کہ سفل میں سے اسی قدر اور اس کے اوپر علو میں سے اسی قدر اور جب اسکا مقابلہ خالی علو  
 کے ساتھ کیا جاوے تو سو گز سے ہوگا اسولے کہ علو مع سفل میں سے علو کے تینتیس مع تہائی ہیں تو خالی علو میں سے  
 بھی اسی قدر بے جاوے اور سفل کے تینتیس مع تہائی کے مقابلہ میں محض علو کے دو چاند ہونے چاہیے تو چھاسٹھ مع دو تہائی



ہوئے پس چھاسٹھ مع دو تہائی کے ساتھ بمقتضیٰ مع تہائی ملائے سے کل سوگز ہوئے پس ثابت ہوا کہ علو مع سفل کے ۳۳ مع تہائی برابر ہیں محض علو کے سوگز کے۔ اور چاہو اس طرح حساب لگاؤ کہ علو مع سفل میں ۳۳ مع تہائی کی مقدار کو محض علو کے ساتھ مقابلہ کرنے کے لیے کامل کے ۳۳ و تہائی تو علو کے ہیں اور یہ ایک حصہ ہے اور سفل کے اسی قدر کے مقابلہ میں محض علو سے دو چند ہونا چاہیے تو ۳۳ و تہائی علو مع سفل کے مقابلہ میں محض علو کے خد ہونگے تو ۳۳ مع تہائی ۱۱ حصہ ہو اور وہ سوگز ہیں۔ و یجعل بمقابلہ مائۃ ذراع من السفل المجرود من البیت الکامل ستم وستون وثلث ذراع۔ اور سفل بدون بالا خانہ کے سوگز کے مقابلہ میں سفل مع بالا خانہ کے چھاسٹھ گز مع دو تہائی گز کے ہونگے۔ لان علوہ مثل نصف سفل۔ اس واسطے کہ اسکا بالا خانہ مثل اسکے نصف سفل ہے ہر فٹ تو سفل کے ۲۷ مع دو تہائی کے ساتھ میں اسکے نصف اسکے بالا خانہ کا حق ہے تو ۳۳ مع ایک تہائی کے ملجا دینگے۔ قبلت مائۃ ذراع کما ذکرنا۔ تو سوگز ہونگے جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔ و تفسیر قول ابی یوسف ان یجعل باواخمسین ذراعاً من البیت الکامل مائۃ ذراع من السفل المجرود او مائۃ ذراع من العلو المجرود۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے قول کی تفسیر یہ ہے کہ بیت کامل یعنی سفل مع بالا خانہ کے پچاس گز کے مقابلہ میں خالی سفل بدون بالا خانہ سے سوگز یا خالی بالا خانہ بدون سفل سے سوگز قرار دے جاویں۔ لان السفل والعلو عندہ سوار خمسین ذراعاً من البیت الکامل بمنزلۃ مائۃ ذراع۔ اس واسطے کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک سفل علو برابر ہیں تو کامل بیت یعنی سفل مع بالا خانہ کے پچاس گز بمنزلہ سوگز کے ہیں۔ خمسین منها سفل وخمسون منها علو۔ کہ انہیں سے پچاس گز سفل ہیں اور پچاس گز علو ہیں۔ قال واذا اختلف المتقاسمون۔ اگر شرکا جنہوں نے باہم بطوارہ کر لیا ہے اختلاف کیا ہے۔ مثلاً ایک نے کہا کہ میرے حصہ میں سے کچھ عقار فلان ساتھی کے قبضہ میں ہے یعنی مجھے اپنے حصہ میں یہ چیز بھی چاہیے جو فلان کے قبضہ میں ہے اور دوسروں نے انکار کیا۔ وشہد القاسمان۔ اور بطوارہ کرنے والے دو قاسمون نے گواہی دی ہے کہ اس نے اپنا حصہ بھر پور پایا ہے۔ قبلت شہادۃما۔ تو دونوں بانٹنے والوں کی گواہی قبول ہوگی۔ قال ہذا الذی ذکرہ قول ابی حنیفۃ وابی یوسف وقال محمد بن لا قبل وہو قول ابی یوسف اولاً وہ قال الشافعی رحمہ و ذکر الاختصاص قول محمد بن لا قبل مع قولہما شیخ رحمہ کہنا کہ یہ جو ذکر ہوا کہ گواہی قبول ہوگی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ قاسمون کی گواہی نہیں قبول ہوگی اور یہی ابو یوسف رحمہ کا پہلا قول تھا اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے اور شیخ خصاف رحمہ نے قول محمد بن لا قبل و ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ یعنی ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد بن لا قبل کا اتفاق ہے کہ قاسمون کی گواہی قبول ہوگی۔ وقاسما القاضی وغیرہما سوا۔ اور بطوارہ کرنے والے خواہ قاضی کی طرف سے ہوں یا دوسرے ہوں سب برابر ہیں۔ حتیٰ کہ اگر شرکا نے اپنے طور پر دو بطوارہ کرنے والے مقرر کیے بطوارہ کیا ہو اور اس اختلاف کی صورت میں دونوں نے گواہی دی تو یہی حکم ہے لہذا انہما شہدا علی انفسہما فلا تقبل کمین علق عتیق عبدہ لفضل غیرہ فشہد ذلک الغیر علی فعلہ۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بانٹنے والوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی دی تو قبول نہوگی جیسے کسی نے اپنے غلام کی آزادی کو غیر کے فعل پر معلق کیا پس اس غیر نے اپنے فعل پر گواہی دی تو قبول نہیں ہے۔ مثلاً زید نے کہا کہ اگر بکر نے آج قرآن مجید کی ایک منزل تلاوت کی تو میرا غلام آزاد ہو پھر غلام نے اس کو کہا اور بکر نے گواہی دی کہ میں نے آج ایک منزل قرآن تلاوت کیا ہے تو گواہی قبول نہوگی۔ یعنی اسکا قول مقبول نہوگا۔ اسی طرح دونوں قاسمون نے اپنے بانٹنے پر گواہی دی پس قبول نہوگی۔ ولہذا انہما شہدا علی فعل غیرہما۔ اور امام



ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ دونوں بایستغفار و الاون نے اپنے سوا کے فعل پر گواہی دی ہے۔ اور وہ بھی حصہ دار مدعی ہے یعنی اس مدعی کے فعل پر گواہی دی۔ و ہوا الاستیفاء و القبض۔ اور یہ استیفاء و قبضہ ہے۔  
 فس۔ یعنی اس نے اپنے حق کو بھر پور پایا اور اس پر قبضہ کر لیا ہے۔ لا علی فعل النفس مالان فعلہما التیمیز و لا حاجۃ  
 الی الشہادۃ علیہ۔ اور دونوں نے اپنے ذاتی فعل پر گواہی نہیں دی کیونکہ ان دونوں کا کام تو تمیز و جد کرنا ہوتا ہے  
 اور اس پر گواہی کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ اولاً نہ لا یصلح مشہوداً بہ لہا انہ غیر لازم۔ یا سوجہ سے کہ بطوارہ و تمیز کرتا  
 ایسی چیز نہیں جسکی گواہی ہو سکے کیونکہ یہ فعل کچھ لازمی نہیں ہے۔ یعنی اگر قاضی کی طرف سے بایستغفار ہوا تو اس کے  
 حق میں وجہ اول ہے کہ اس پر گواہی کی حاجت نہیں ہے اور اگر اپنی رضامندی سے طریقین نے قاسم مقرر کیے ہوں تو  
 انکا فعل ابھی لازمی نہیں ہوتا حالانکہ جس چیز کی گواہی ہو وہ ضرور ہے کہ حق لازمی ہو تو ابھی قاسم کے فعل کی  
 گواہی نہ ہوگی جبکہ لازمی نہیں ہے۔ و انما یلزمہ بالقبض و الاستیفاء۔ اور قاسم کا فعل بھی اسکو لازم ہوتا ہے  
 کہ حصہ داروں کا قبضہ و استیفاء پایا جادے۔ و ہو فعل الغیر۔ حالانکہ قبضہ کرتا و بھر پور وصول پانے کا اقرار کرتا  
 غیر کا فعل ہے۔ یعنی حصہ دار کا فعل ہے۔ فیقبل الشہادۃ علیہ۔ تو غیر کے فعل یعنی قبضہ و استیفاء پر ان دونوں  
 کی گواہی قبول ہوگی۔ و قال الطحاوی اذا قسما باجر لا تقبل الشہادۃ بالاجماع۔ اور امام طحاوی کہتے ہیں کہ  
 کہ اگر دونوں نے اجرت پر بطوارہ کیا ہو تو بالاجماع دونوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ فس۔ بوجہ تہمت کے کہ وہ اپنے کام کا  
 پورا ہونا جانتے ہیں۔ و الیہ مال بعض المثلخ لانہما مدعیان ایفاء علی استوجرا علیہ فکانت شہادۃ  
 صوریۃ و دعوی معنی فلا تقبل۔ اور بعض مثلخ نے اسی طرف سیلان کیا اس واسطے کہ دونوں بانٹنے والے اپنے کام  
 کو پورا کرنے کے مدعی ہیں جسکا واسطے دونوں اجارہ پر بیٹے گئے تھے تو یہ ظاہر میں گواہی ہے اور باطن میں دعویٰ ہے  
 تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ فس۔ یعنی دونوں قاسم اس کام پر اجیر کیے گئے تھے کہ حصہ داروں کے حصہ برابر الگ  
 کریں اور انکا کام جسکی مزدوری پائی ہے اسوقت پورا ہو کہ ہر ایک حصہ دار قبضہ کر کے استیفاء کا اقرار کرے مگر ان میں سے  
 ایک نے انکار کیا تو یہ دونوں اپنی گواہی سے چاہتے ہیں کہ اس پر بھی قبضہ و استیفاء کی گواہی دیکر اپنا کام پورا کرنا چاہتے  
 کریں پس بظاہر تو حصہ دار کے قبضہ و استیفاء کی گواہی ہے مگر باطن میں اپنا بطوارہ پورا کرنے کی گواہی ہے تو قبول نہ ہوگی  
 الا انما نقول ہما لا یجبران بہذہ الشہادۃ الی النفسہما مغنا۔ لیکن ہم جواب میں کہتے ہیں کہ دونوں باتے ہیں  
 اس گواہی سے اپنی ذات کے واسطے کوئی مال غنیمت نہیں کہیں گے لہذا ہن۔ فس۔ مراد یہ کہ فی الحال یا انجام کار میں  
 انکے لیے کوئی نفع ظاہر نہیں ہوتا نہ مال اور نہ دیگر۔ لاتفاق الخصوم علی ایفاءہما الیہما استاجر علیہ و ہو  
 التیمیز۔ کیونکہ مدعی و مدعی علیہ سب اس بات پر متفق ہیں کہ ان دونوں نے اپنا کام جسکا واسطے اجیر مقرر ہوئے تھے  
 پورا کر دیا اور وہ حصص کو تمیز کرتا۔ و انما الاختلاف فی الاستیفاء۔ بلکہ جبکہ ان اپنے پورے حصہ پر قبضہ وصول  
 میں ہے۔ فس۔ چنانچہ ایک کہتا ہے کہ میرے حصہ کی فلاں چیز ہے جو فلاں حصہ دار کے قبضہ میں ہے تو معلوم ہوا کہ بطوارہ  
 میں اسکو کچھ کلام نہیں ہے۔ فانفتحت التہمۃ۔ تو قاسم نے تہمت دے دی ہوگی۔ فس۔ پس انکی گواہی کہ اس نے بھر پور  
 اپنا حصہ وصول پایا قبول ہوگی۔ ولو شہد قاسم واحد لا تقبل۔ اور اگر ایک ہی قاسم نے گواہی دی تو قبول  
 نہ ہوگی۔ لان شہادۃ الفرد غیر مقبولۃ علی الغیر۔ اس واسطے کہ غیر ہر ایک مرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی ہے۔ و لو امر  
 القاضی امینہ بدفع المال الی آخر۔ اور اگر قاضی نے اپنے امین کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو مال دیدے۔ فس۔  
 پس امین نے دعویٰ کیا کہ میں نے فلاں مذکور کو یہ مال دیدیا۔ اور اس شخص نے انکار کیا۔ تقبل قول الامین



فی دفع الضمان عن نفسه۔ قدامین کا قول اپنی ذات سے ضمان دور کرنے میں قبول ہوگا۔ کیونکہ قول  
امین کا قبول ہوتا تو پس امین برضمان لازم نہوگی۔ ولا یقبل فی الزوام الاخر اذا کان منکر او متعاضداً علم  
اور دوسرے یعنی فلان شخص مذکور پر مال لازم کرنے میں امین کا قول قبول نہوگا جبکہ وہ منکر ہو ورنہ تعاضد تعالیٰ علم  
ف۔ یعنی امین کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے نے یہ مال وصول پایا جبکہ وہ منکر ہو۔

### باب دعوی الغلط فی القسمۃ والاستحقاق فیہا

باب ثوارہ میں غلطی کا دعوی کرنے اور اس میں استحقاق ثابت ہونے کے بیان میں  
قال واذا ادعی احدہم الغلط وزعم ان مما اصابہ شیئاً فی بد صاحبہ۔ اگر شرکار میں سے ایک نے  
غلطی کا دعوی کیا اور کہا کہ جو کچھ مجھے پہونچا تھا اس میں سے فلان چیز میری فلان ساتھی کے قبضہ میں ہوئی  
پس غلطی سے یہ خبر اسکے قبضہ میں پہونچی۔ وقد اشد علی نفسه بالاستیفاء۔ حالانکہ اس مدعی نے اپنی ذات  
پر بھرپور وصول پانے کے گواہ کر لیے ہیں۔ یعنی جب اسکو اسکا حصہ ملا تو اسوقت اسنے گواہ کر دیے کہ میں  
بھرپور اپنا حق وصول پایا ہوں۔ لم یصدق علی ذلک الابینۃ۔ تو اس دعوی میں اسکے قول کی تصدیق نہوگی  
مگر بگاہی ف۔ یعنی اگر اپنے دعوی پر گواہ عادل قائم کرے تو ثبوت ہوگا۔ لانه مدعی فسخ القسمۃ بعد  
وتوعہا فلا یصدق الابحۃ۔ اسواسطے کہ مدعی مذکور ثوارہ واقع ہو جانے کے بعد اسکے فسخ کا دعوی کرتا ہو تو  
بدون گواہی کے اسکے قول کی تصدیق نہوگی۔ فان لم تقم بہ بنیۃ استعلاف الشرکار۔ پھر اگر مدعی مذکور گواہ  
تائم نہ کرے تو اسکے شرکار سے قسم لیا جائیگی۔ فیکمل منہم جمع من نسیب الناکل  
والمدعی فیقسم بہنما علی قدر النصاب۔ پس جس شریک نے قسم سے انکار کیا تو اسکا حصہ اور مدعی کا حصہ ملکر  
دو وزن میں بقدر انکے حصے کے بانٹ دیا جائیگا۔ اور باقی شرکار اپنے اپنے حصہ پر ہینگے۔ لان الحکول  
حجتہ فی حقہ خاصۃ فیما ملان علی زعمہما۔ اسواسطے کہ قسم سے انکار کرنا فقط اسی کے حق میں حجت ہو جو قسم سے  
انکار کرے یعنی گویا دعوی مدعی کا اقرار کرے تو ان دو وزن سے انکے زعم کے موافق معاملہ کیا جائیگا۔ قال حم۔ یعنی  
ان لا یقبل دعواہ اصلہ لتناقضہ۔ شیخ رحمہ نے فرمایا کہ مدعی کا دعوی بالکل قبول ہونا چاہیے کیونکہ وہ اپنے دعوے  
میں متناقض ہو رہا ہے۔ یعنی تقریر مذکور دلالت کرتی ہے کہ مدعی کا دعوی سموع ہوگا مگر حجت طلب کی جائیگی پھر اگر  
گواہ قائم نہ کر سکا اور حلف چاہے تو شرکار سے قسم لیا جائیگی۔ لیکن چاہیے تھا کہ دعوی سموع نہوا سواسطے کہ اپنے  
اپنا حق بھرپور وصول پانے کا اقرار کر کے اب یہ دعوی کیا کہ جبکا حاصل یہ ہے کہ میں نے بھرپور نہیں وصول پایا تو وہ اپنے  
دو وزن تو وزن میں متناقض کر رہا ہے پس دعوی سموع نہیں ہو۔ والیہ اشار من بعد۔ اور اسی جانب آئندہ اشارہ کیا ہے  
وان قال قد استوفیت حقی واخذت بعضہ فالقول قول خصمہ مع یئینہ لانه مدعی علیہ الغصب  
وہو منکر۔ اور اگر مدعی مذکور نے کہا کہ میں نے تو اپنا حصہ بھرپور وصول پایا تھا پھر تو نے کچھ اس میں سے لے لیا تو قسم  
سے مدعا علیہ کا قول قبول ہوگا اسواسطے کہ مدعی مذکور اس پر غصب کا دعوی کرتا ہو اور وہ منکر ہو۔ ف۔ تو قسم سے  
منکر کا قول ہو اور مدعی پر گواہ ہیں۔ وان قال اصابتی الی موضع کذا فلم یسلہ الی۔ اور اگر مدعی مذکور نے  
کہا کہ مجھے فلان حد تک حصہ پہونچا تھا مگر مدعا علیہ نے میرے سر دشمن کیا۔ ولم یثبوت علی نفسه بالاستیفاء۔ اور  
حال یہ کہ مدعی مذکور نے اپنی ذات پر بھرپانے کے گواہ نہیں کیے ہیں۔ وکذبہ شرکاء خافوا ونسخت القسمۃ۔



اور اسکے شریک نے اسکو جو ٹا بٹا تو دونوں قسم کھا دیں اور بطورہ نسخ کر دیا جائیگا۔ اگر وہ دونوں نے قسم کھائی  
 لان الاختلاف فی مقدار حاصل نہ بالقسمۃ۔ اسواسطے کہ یہ اختلاف نورس مقدار میں ہو جو مدعی کو بطورہ نسخ  
 حاصل ہوئی ہو۔ مقدار نظر الاختلاف فی مقدار المبیع علی ما ذکرنا من احکام التحالف فیما تقدم۔ پس  
 یہ اختلاف نظر اس اختلاف کے ہو گیا جو بائع و مشتری کے درمیان مبیع کی مقدار میں ہو۔ تو یہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے  
 سابق میں تحالف کے احکام میں ذکر کیا ہے۔ یعنی کتاب المدعی کے باب تحالف میں مذکور ہے۔ ولو اختلاف  
 فی التقویم لم یلتفت الیہ لانہ دعوی العین ولا سجرہ فی البیع فکذا فی القسمۃ لوجود التراضی۔ اور  
 اگر مدعی و شریک نے تقویم میں اختلاف کیا ہے کہ بطورہ کی چیزیں جنکی قیمت لگائی ہو قیمت لگانے میں غلطی ہوئی  
 ہو تو اسکی جانب کچھ التفات نہوگا اسواسطے کہ یہ عین کا دعوی ہے اور بیع میں اسکا اعتبار نہیں ہوتا تو بطورہ میں بھی  
 اعتبار نہوگا کیونکہ دونوں سے باہمی رضامندی پائی گئی ہے۔ مثلاً دونوں نے سو بکریاں شریک تقسیم کیں اور  
 ایک کے حصہ میں ۵۵۔ آئین اور دوسرے کے حصہ میں ۴۵۔ آئین پس اسے قیمت لگانے میں غلطی کا دعوی  
 کیا تو ہمیں گواہ بھی قبول نہونگے۔ الا اذا کانت القسمۃ لبقضاء القاضی والغبین فاحش۔ لیکن اگر یہ بطورہ  
 بحکم قاضی ہو اور غبن کثیر ہو تو سماعت ہوگی۔ لان تصرفه مقید بالعدل۔ اسواسطے کہ قاضی کا تصرف تو عدل  
 کے ساتھ مقید ہے۔ یعنی اسوقت نافذ ہوتا ہے کہ عدل واقع ہوا ہو اور بیان دعوی کیا گیا کہ غلطی ہوئی ہو مدفع  
 ہو کہ اگر غبن خفیف ہو اور غبن خفیف یہ ہو کہ دو اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو جاوے تو ایسی صورت  
 میں غبن کا دعوی قبول نہوگا اور گواہوں کی سماعت نہوگی۔ اور اگر اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل نہو  
 بلکہ زیادہ ہو تو یہ غبن فاحش ہے پس اگر بطورہ بحکم قاضی ہو تو بالاتفاق گواہی سماعت ہوگی اور یہی صحیح ہے کہ کافی شرح  
 المختصر۔ اور اسکی جالی رحم نے کہا کہ یہ سب اسوقت ہے کہ مدعی نے بھرپانے کا اقرار کیا ہو اور اگر اقرار کیا تو دوسرے غلط  
 و غبن سموع نہوگا مگر آنکہ عصب کا دعوی کرے۔ مع۔ ولو اقسما دارا و اصاب کل واحد طائفة فادعی احدا  
 بئینا فی ید الاخرانہ مما اصابہ بالقسمۃ وانکرا لآخر فعلیہ اقامتہ لیسنتہ لما قلنا۔ اور اگر دونوں شریکوں نے  
 ایک مکان تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ٹکڑا ملا پھر ایک نے ایک بیت کا جو دوسرے کے قبضہ میں ہو دعوی  
 کیا کہ یہ بطورہ میں مجھے پہنچا تھا اور دوسرے نے انکار کیا تو مدعی پر گواہ قائم کرنا واجب ہے بدلیل مذکورہ بالا۔  
 کہ بغیر گواہوں کے اسکے قول کی تصدیق نہوگی کیونکہ وہ بطورہ واقع ہو جانے کے بعد اسکے نسخ کا مدعی ہے۔ وان اقام  
 البینۃ یؤخذ بید المدعی لانہ خارج و یدہ الخارج معرج علی بیتہ ذی الید۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے گواہ  
 قائم کیے تو مدعی کے گواہ لیے جا دیں اسواسطے کہ وہ غیر قاضی ہو اور قاضی کے گواہوں پر غیر قاضی کے گواہوں کو ترجیح  
 ہوتی ہے۔ کیونکہ اسنے زیادہ ثبوت ہوتا ہے۔ وان کان قبل للاشهاد علی القبضی تحالف و تراد۔ اور اگر  
 حصص پر قبضہ کرنے سے پہلے یہ اختلاف ہو تو دونوں قسم کھا دیں اور بطورہ دو ہر اوین۔ وکذا اذا اختلفا فی احد  
 و اقام البینۃ لبقضی لكل واحد با بجز والذی ہونی ید صاخبہ لما بینا۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے حدود میں  
 اختلاف کیا ہے یہ حد میری حد میں ہے اور دوسرے نے کہا کہ میری حد میں ہے۔ ک۔ اور دونوں نے گواہ قائم کیے تو ہر ایک  
 کے واسطے اس جزد کا حکم دیا جائیگا جو دوسرے کے قبضہ میں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ کہ غیر قاضی کے گواہوں کو ترجیح  
 ہوتا ہے۔ صورت مسئلہ میں بعض نے کہا کہ دونوں نے ایک مکان کا بطورہ کیا اور ایک شریک کو جو حد لی اسکے کنارے ایک  
 بیت ہے جو دوسرے کے قبضہ میں ہے اور اسی طرح دوسرے کو جو جانب لی اسکے کنارے ایک بیت ہے جو ساجھی کے قبضہ میں ہے



پس ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ جو بت کہ دوسرے کے حصہ میں ہے وہ میری حد میں اور میرے حصہ میں ہے۔ وان  
قامت لاحد ہما بنیۃ قضی۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے گواہ قائم ہوئے تو اسکے واسطے حکم ہو جائیگا۔  
وان لم تقم لواحد منہما تخالفا کما فی البیع۔ اور اگر دونوں میں سے کسی کے گواہ قائم نہ ہوئے تو دونوں باہم ہیں  
دوسرے کے دعویٰ پر قسم کھا دیں جیسے بیع کی صورت میں ہوتا ہے۔

### فصل

استحقاق وغیرہ کے بیان میں۔

قال واذا استحق بعض نصیب احدہما لم یفسخ القسمة عند ابی حنیفہ رحمہ ورجع بحقہ ذلک فی نصیب  
صاحبہ وقال ابو یوسف یفسخ القسمة۔ اگر دونوں میں سے ایک کے حصہ میں سے تھوڑا کسی نے اپنا استحقاق  
ثابت کر کے لے لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا اور اپنے حصہ کے موافق اپنے ساتھی کے حصہ  
میں سے لے لیا اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا۔ معنی یہ کہ مستحق نے اپنا استحقاق جس چیز  
پر ثابت کیا وہ کسی ایک کے حصہ میں معین ہو رہا ہے۔ قال رحمہ ذکر الاختلاف فی استحقاق بعض بعینہ وکذا ذکر  
فی الاسرار۔ شیخ رحمہ نے کہا کہ کتاب میں بعض معین کے استحقاق میں اختلاف مذکور ہے اور یوں ہی کتاب الاسرار  
میں بھی مذکور ہے۔ لیکن جزد معین میں یہ اختلاف صحیح نہیں جیسا کہ خود اسرار میں ہے۔ والشمحان الاختلاف  
فی استحقاق بعض شائع من نصیب احدہما۔ اور صحیح ہے کہ اختلاف مذکور ایسے جزد میں ہے جو کسی ایک حصہ دار  
کے حصہ میں بطور غیر معین ہو۔ تو امام رحمہ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نہ ہوگا اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک فسخ ہوگا۔  
فاما فی استحقاق بعض معین القسمة بالاجماع۔ اور اگر بعض جزد معین میں استحقاق ثبوت ہوا تو باجماع  
بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا۔ وواستحق بعض شائع فی کلک لفسخ بالاتفاق۔ اور اگر کل مکان میں سے بعض جزد  
غیر معین کا استحقاق ثبوت ہوا تو بالاتفاق بٹوارہ فسخ نکلا جائیگا۔ مثلاً دید و بکروہ شرکین نے ملکر مکان کا بٹوارہ  
کیا اور ہر ایک نے اپنے حصہ پر بقیہ کر لیا پھر خالہ نے گواہوں سے ثابت کیا کہ کل مکان میں سے نصف میری ملک ہے تو  
بٹوارہ مذکور فسخ کیا جائیگا حتیٰ کہ خالہ کے ساتھ بٹوارہ ہو کر نصف حاصل ہو وہ زید و کریم با شاجا دے اور اگر خالہ نے  
زید کے حصہ میں سے ایک معین کو ٹھہری میں اپنا استحقاق ثابت کیا تو صحیح قول پر بٹوارہ فسخ نکلا جائے بلکہ زید بقیہ رہے  
حق کے بکوسے لے لیا۔ اور اگر خالہ نے زید کے حصہ میں ایک جزد غیر معین شائع میں اپنا استحقاق ثابت کیا تو اس میں  
چہارم یا آٹھواں یا نصف میراث ہے تو اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بٹوارہ فسخ نکلا جائے اور ابو یوسف رحمہ  
کے نزدیک فسخ کیا جائے۔ فہذہ ثلثہ ما وجہ۔ پس یہ تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ استحقاق کا ثبوت کل  
میں ہو۔ دوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزد غیر معین ہو۔ سوم یہ کہ کسی ایک کے حصہ میں جزد معین ہو۔ ولم ینکر قول  
محمد رحمہ۔ اور امام محمد رحمہ کا قول نہیں ذکر کیا۔ و ذکرہ ابو سلیمان مع ابی یوسف و ابو حفص مع ابی حنیفہ رحمہ۔  
اور امام محمد رحمہ کو ابو سلیمان نے ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ذکر کیا اور ابو حفص نے ابو حنیفہ کے ساتھ ذکر کیا۔ یعنی  
ابو حفص نے کہا کہ قول امام محمد مثل قول امام ابی حنیفہ رحمہ ہے۔ و ہوا الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ لابی یوسف  
ان باستحقاق بعض شائع طہر شرک ثلث لہما والقسمۃ بدون رضاہ باطلہ۔ امام ابو یوسف کی دلیل بٹوارہ  
توڑے جانے میں یہ ہے کہ بعض جزد شائع کے استحقاق میں ان دونوں کے ساتھ غیر شرک طہر ہوا اور بدو ان کے  
رضا سندی کے دونوں کا بٹوارہ باطل ہے۔ کما اذا استحق بعض شائع فی النصیبین۔ جیسے دونوں حصوں میں شائع



جزء کا استحقاق ثابت ہوتے ہیں۔ بالاتفاق بٹوارہ توڑا جاتا ہے اور اسکی صورت یہی کہ کل میں سے ایک جزء شائع غیر معین کا استحقاق ثابت ہوا۔ تو یہ صورت اور کسی ایک حصہ میں جزء غیر معین کا استحقاق نکلتا یکساں ہے۔ و ہذا لان باستحقاق جزء شائع ینعدم معنی القسمۃ ہو الا فرار۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ایک جزء شائع کے استحقاق ہونے سے بٹوارہ کے معنی مٹ جاتے ہیں اور وہ معنی جدا و میز کرنا ہے۔ یعنی جب کسی حصہ میں غیر معین جزء کا استحقاق ظاہر ہو تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز ہونا باطل ہو گیا۔ لہذا یوجب الرجوع بحصۃ فی نصیب الآخر شائعاً۔ کیونکہ یہ استحقاق موجب ہے کہ دوسرے کے حصہ میں سے جزء غیر معین واپس لے لیں۔ تو ہر ایک کا حصہ جدا و میز نہیں رہا۔ بخلاف المعین۔ برخلاف اسکے اگر کسی کے حصہ میں سے جزء معین کا استحقاق ثبوت ہوا ہے۔ تو اسکو دوسرے کے حصہ میں سے جزء غیر معین شائع کے واپسی کا حق نہیں ہونا، پس ہر ایک کا حصہ جدا رہا اگرچہ دوسرے کو واپسی کا حق حاصل ہے۔ ولہذا ان معنی الا فرار ینعدم باستحقاق جزء شائع فی نصیب احدہما۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک کے حصہ میں سے جزء شائع کا استحقاق ثبوت ہونے سے افزائینے جدا و میز کرنے کے معنی باطل نہیں ہوتے ہیں۔ ولہذا جازت القیمۃ علی ہذا الوجه فی الابداء۔ اسی وجہ سے ابتداء میں ایسے طور پر بٹوارہ جائز ہوتا ہے بیان کان النصف المقدم مشترکاً بینہما و میں ثالث۔ باین طور کہ اگر نصف مکان ان دو وزن اور قیرے کے درمیان مشترک ہو۔ والنصف الموتر بینہما لا مشترکہ بغیر ہما فیہ۔ اور پچھلے نصف مکان صرف انھیں دو وزن میں مشترک ہے، میں کسی قیرے کا حصہ کچھ نہیں ہے۔ فاقسما علی ان لا حصہ ہما لہما من المقدم و ربع الموتر۔ پس ان دو وزن نے ہر ایک پر بٹوارہ کیا کہ دو وزن میں سے ایک کے حصے و سب حصہ جو اگلے نصف مکان میں سے ان کا حق ہے، سب پچھلے نصف کے چارہم کے ہوئے۔ اور پچھلے میں چوتھائی باقی دوسرے شریک کا ہو۔ یہ جزو فلکذا فی الابداء۔ تو یہ جائز ہے پس اسی طرح انتہاء میں جب ایک چیز آیا تو جائز ہے کہ یعنی ابتداء میں پچھلے مکان میں سے چارہم غیر معین کا استحقاق اس شریک کو دینے کے لئے نصف کا دو وزن کا حصہ لیا ہے پس اسی طرح جب بعد بٹوارہ کے حصہ مستحق نے لیا اسکے حساب سے دوسرے کے حصہ میں سے اسکو استحقاق بٹوارہ غیر معین ہو پس یہ بھی جائز ہے۔ اور زلیحی ج ۲ چارہم موخر کو میان جدا کر دیا اور اگلے نصف میں سے دو وزن کا حصہ مشترک رکھا اور یہ بھی صحیح ہے۔ و صار کا استحقاق شئی معین۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کسی جزء معین کا استحقاق ثبوت ہونے میں ہر وقت کہ بٹوارہ کے معنی عدم ہونے۔ بخلاف الشائع فی النصیبین لانه لو بقیت القسمۃ لشرک الثالث تبفرق نصیبہ فی النصیبین۔ برخلاف ایسی صورت کے اگر استحقاق ایسے جزء غیر معین کا ثبوت ہو کہ جو دو وزن حصوں میں شائع ہے یعنی کل میں سے استحقاق کہ جو بٹوارہ معدوم ہو جائے اس واسطے کہ اگر بٹوارہ باقی رہے تو قیرے شریک معنی استحقاق ثابت کرنے والے کو ضرر پہونے کیونکہ اسکا حصہ ان دو وزن حصوں میں متفرق ہو جاوے۔ و ہذا شہد دو وزن نے نصف نصف بانٹ لیا اور قیرے نے کل سے بتائی اپنا استحقاق ثابت کیا کہ وہ ہر حصہ میں سے چھٹا حصہ لے تو بٹوارہ باقی رہے اور ایسا کرنے میں اسی کا حق متفرق ہو گیا کیونکہ ہر ایک میں سے چھٹا حصہ غیر معین ہے۔ اما ہنا لا ضرر بالمستحق فافترقا۔ را بیان تو مستحق کو کچھ ضرر نہیں ہے پس دو وزن ضرر توں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ و ہذا کیونکہ اسنے دو وزن حصوں میں سے ایک ہی حصہ میں اپنا استحقاق غیر معین ثابت کیا ہے تو ہر ملل بٹوارہ توڑے یا نہ توڑے اسکو اسے نصف میں سے حصہ لے گا پھر بٹوارہ توڑنے سے کچھ فائدہ نہیں اور مستحق کا کچھ ضرر نہیں ہے۔ و صورت المسئلۃ اذا اخذ احدہما الثالث المقدم من الدار والآخر الثلثین من الموتر و قیمتہما سوار۔ اور مسئلہ کتاب کی صورت یہ ہے کہ دو وزن میں سے ایک لے دے اگلے حصہ میں سے ایک بتائی لیا اور دوسرے نے پچھلے دو بتائی لے لیا اور ان دو وزن حصوں کی قیمت مساوی ہے۔ و ہذا یعنی اگلی بتائی



کی قیمت پہل دو تہائی کے برابر ہو۔ ثم استحق نصف المقدم فعندہما ان شاء نقض القسمة دفعا لعیب  
التشقیص وان شاء رجع علی صاحبہ بربع مانی بدہ من المؤخر بھر مقدم تہائی میں سے ایک نصف کسی نے  
استحقاق میں لیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکو اختیار ہو کہ چاہے بٹوارہ توڑ دے بوجہ اسکے کہ اسکے  
حصہ میں سترق ٹکرے ہوئے جاتے ہیں اور چاہے دوسرے شریک سے اسکے مؤخر بقبضہ میں سے ایک چارم  
واپس لے لے۔ یعنی بٹوارہ ٹوٹ جانا لازم نہیں بلکہ عیب کی وجہ سے اسکے توڑنے کا اختیار اگر چاہے  
توڑے اور دوسرے کے حصہ مؤخر میں سے چارم لے لے۔ لہذا لو استحق کل المقدم رجع بنصف مانی بدہ  
فاذا استحق النصف رجع بنصف النصف وهو الربع اعتب بالجزء بالکل۔ اسواسے کہ  
اگر کل مقدم استحقاق میں لیا جاتا یعنی اسکا کل حصہ استحقاق میں لیا جاتا تو وہ دوسرے سے اسکے بقبضہ کا نصف  
لے لیتا ازہب اس سے نصف ہی لیا گیا تو وہ دوسرے سے نصف کا نصف لے لیا اور وہ چوتھائی ہر بقیاس جزر کل  
نسبت یعنی جیسے کل میں ہوتا ہے اسی قیاس پر نصف وغیرہ جزو میں ہوگا۔ بھر یہ اختیار بٹوارہ توڑنے یا واپس لینے  
کا اس وقت ہو کہ اپنے حصہ میں کچھ تصرف کیا ہو۔ ولو باع صاحب المقدم نصفه ثم استحق النصف الباقی  
رجع بربع مانی بدہ الاخر عندہما لانا ذکرنا وسقط خبرہ بطریق البعض۔ اور اگر مقدم ولے لے اپنا نصف حصہ  
فروخت کیا بھر باقی نصف اسکے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو وہ دوسرے کے حصہ میں سے چارم واپس لے  
بقول امام ابو حنیفہ رحمہ بدیل مذکورہ بالا اور بٹوارہ توڑنے میں اسکا اختیار اس وجہ سے ساقط ہوا کہ اسنے بعض  
حصہ فروخت کر دیا ہے۔ وعند ابی یوسف مانی بدہ صاحبہ بینہما نصفان ونقصن ہو نصف ماباع لصاحبہ  
لان القسمة یقلب فاسدة عندہ۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جو کچھ کہ دوسرے صاحبی کے قبضہ میں  
ہو وہ دونوں میں نصفان نصف ہوگا اور وہ اپنے صاحبی کے واسطے جو کچھ فروخت کیا اسکی نصف قیمت کا ضامن  
ہوگا اسواسے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بٹوارہ تو فاسد ہو گیا۔ یعنی جو بٹوارہ و مبادلہ اول میں ہوا تھا  
بعد استحقاق کے معلوم ہوا کہ وہ فاسد تھا تو مبادلہ فاسد ہوا۔ والمقبوض بالعقد الفاسد ملوک فتقدیر  
فیہ وہ مضمون بالقیمۃ فیضمن النصف لنعیب صاحبہ۔ اور جو چیز کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ میں  
لیجاوے وہ ملوک ہو جاتی ہے پس شریک کا اس حصہ کو فروخت کرنا بوجہ ملکیت کے نافذ ہو جائیگا اور وہ قیمت کی  
ضمانت میں ہے یعنی اپنے شریک کے واسطے اسکی قیمت کا ضامن ہے پس نصف حصہ شریک کا ضامن ہوگا۔ قال  
ولو وقعت القسمة ثم ظہر فی التركة وین محیط ردت القسمة۔ اگر ترکہ میں بٹوارہ واقع ہوا بھر ظاہر ہوا کہ ترکہ  
پر قرضہ محیط ہے تو قسمت رد کر دیا جائیگی۔ یعنی بٹوارہ توڑ دیا جائیگا۔ لہذا ینسحق وقوع الملک للوارث  
کیونکہ قرضہ محیط ہونا وارث کی ملکیت واقع ہونے سے روکتا ہے۔ یعنی جس ترکہ پر قرضہ محیط ہے تو اس میں  
قرضخواہوں کا حق متعلق ہے اور وارث کا حق اس سے متعلق نہیں ہوتا ہے۔ ولذا اذا کان غیر محیط لتعلق  
حق الغرماء بالترکة۔ اور اسی طرح جب قرضہ محیط نہ ہو تو بھی حق وارث متعلق ہونے سے منع ہے کیونکہ قرضخواہوں  
کا حق اس ترکہ سے متعلق ہے۔ الا اذا بقی من التركة ما بقی بالہ بین وراہ ما قسم لہ لا حاجۃ الی نقض القسمة  
فی البقاہ حقہم۔ مگر جب ترکہ میں سے سوائے اسقدر حصہ کے جو بٹوارہ کر دیا گیا ہے اسقدر باقی ہو کہ اس سے ادا  
قرضہ بھر پور ممکن ہو تو بٹوارہ نہیں توڑا جائیگا اسواسے کہ قرضخواہوں کا حق ادا کر لے کے لیے بٹوارہ توڑنے کی کچھ  
ضرورت نہیں ہے۔ مثلاً قرضہ ہزار درہم ہے اور ترکہ تین ہزار ہے جس میں سے دو ہزار باقی رکھا گیا اور باقی ہزار



قرضہ پر ادا ہو سکتا ہو تو بٹوارہ توڑنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ ولو ابرار الغرماء بعد القسمة ادا اداہ المورثۃ من مالہم والدين محیط او غیر محیط جائز است القسمة لان المانع قد زال۔ اور اگر بعد بٹوارہ کے قرض خواہوں سے سیت کو بری کر دیا یا قرض خواہوں کا قرضہ وارثوں نے اپنے مال سے ادا کر دیا خواہ قرضہ محیط تھا یا غیر محیط تھا تو بٹوارہ جائز ہو گیا اس واسطے کہ جو امر مانع متحدہ ہو گیا۔ ولو ادعی احد المتقاسمین دینا فی التركة صح دعواہ۔ اور اگر حصہ بانٹنے والوں میں سے ایک نے ترکہ پر قرضہ کا دعویٰ کیا تو دعویٰ صحیح ہے۔ اور اس کا بٹوارہ چاہنا کچھ مضر نہیں ہے۔ لانه لا تناقض۔ کیونکہ اسکے حصہ بانٹ کرنے اور دعویٰ کرنے میں کچھ تناقض نہیں ہے۔ اذالدين يتعلق بالمعنی والقسمۃ تصادف الصورة۔ اس واسطے کہ قرضہ کا تعلق تو معنی سے ہوتا ہے اور بٹوارہ ظاہر صورت سے متعلق ہوا۔ ولو ادعی عینا بای سبب کان لم یسمع للتناقض۔ اور اگر اس نے کسی مال عین کا دعویٰ کیا ہے کیا تو تناقض کی وجہ سے دعویٰ سمیع نہ ہوگا۔ اذالاقدم علی القسمۃ اعتراف بكون المقسوم مشترکا۔ اس واسطے کہ بٹوارہ پر اقدام کرنا اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مال عین سب میں مشترک ہے۔ تو پھر یہ دعویٰ کہ خالص میرے واسطے ہی تھا لگا

### فصل فی المہایاۃ

فصل مہایاۃ کے بیان میں ہے۔ یعنی بدون بٹوارہ عین کے اسکے منافع میں باری باری باطن۔ المہایاۃ جائزۃ استحسانا للحاجة الیہ اذ تعدد الاجتماع علی الانتفاع فان شیه القسمة۔ مہایاۃ استثنائی جائز ہے کہ اس کی حاجت ہے اس واسطے کہ دونوں مجتمع ہو کر انتفاع نہیں حاصل کر سکتے ہیں تو یہ بٹوارہ کے مشابہ ہو گیا۔ پس جیسے بٹوارہ میں شائع حق کو ایک معین جگہ میں جمع کرنا ہوتا ہے اسی طرح مہایاۃ میں متفرق منافع کو ایک ہمت میں جمع کرنا ہوتا ہے۔ زلیعی۔ ولہذا ہجری فیہ جبر القاضی کما ہجری فی القسمۃ الا ان القسمۃ اقوی منہ فی اشکال المنفعة لانه جمع المنافع فی زمان واحد والتہایو جمع علی التعاقب۔ اور اسی وجہ سے مہایاۃ میں جبر قاضی جائز ہوتا ہے یعنی قاضی اس کو مہایاۃ پر مجبور کر سکتا ہے جیسے بٹوارہ میں جبر جاری ہوتا ہے مگر انہی بات ہے کہ مہایاۃ سے بٹوارہ زیادہ قوی ہے اس بات میں کہ بٹوارہ میں منافع کا اشکال ہے اس واسطے کہ منافع ایک وقت میں جمع ہوتے ہیں اور مہایاۃ سے باری باری سے انتفاع ہوتا ہے۔ ولہذا لو طلب احد الشرکین القسمۃ والاخر المہایاۃ لبقسم القاضی لانه ابلغ فی التکیل۔ اسی واسطے اگر دونوں شرکین میں سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست کی اور دوسرے کے مہایاۃ کی درخواست کی تو قاضی بٹوارہ کرے گا اس واسطے کہ بٹوارہ میں منفعت کی تکمیل ہوتی ہے۔ اور وقت فیما یتمثل القسمۃ ثم طلب احدہما القسمۃ لبقسم وبطل المہایاۃ لانه ابلغ۔ اور اگر ایسی چیز میں حماۃ واقع ہوئی جو بٹوارہ کے قابل ہے پھر دونوں شرکین میں سے ایک نے بٹوارہ کی درخواست کی تو بٹوارہ کر دیا جائیگا اور مہایاۃ باطل کر دی جائیگی۔ اس واسطے کہ بٹوارہ میں منفعت کی تکمیل زائد ہے۔ ولا تبطل التہایو بھوت احدہما ولا بھوتہما۔ اور دونوں شرکین میں سے ایک کے ہونے سے یا دونوں کے مرنے سے مہایاۃ باطل نہ ہوگی۔ لانه لو انتقص الاستانفۃ الحاکم۔ کیونکہ اگر مہایاۃ ٹوٹے تو پھر حاکم اس کو دوبارہ لگا دے گا۔ کیونکہ یہی مہایاۃ ان دونوں کے وارثوں میں جاری ہوگی۔ ولا فائده فی النقص ثم الاستانفۃ اور نوٹ کرو دوبارہ مہایاۃ کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے۔ لہذا پہلے ہی سے مہایاۃ نہیں توڑی جائیگی اور بٹوارہ کی درخواست کا ہر وقت اختیار باقی ہے۔ ولو تہایا فی دار واحدة علی ان لیکن ہذا طائفۃ و ہذا طائفۃ۔ اور اگر دونوں شرکین میں سے ایک مکان میں استعج مہایاۃ کی کہ ایک شخص اس مکان میں رہے اور دوسرا دوسرے مکان میں رہے۔ اور ہذا علو ہا و ہذا سفلیا۔ اور یہ شرک نہ تو بلا خانہ پر رہے اور وہ شرک اس کے نیچے واسے مکان میں رہے۔ جائز لان القسمۃ علی ہذا وجہ



جائزۃ فکذا المہایاۃ۔ تو یہ مہایاۃ جائزہ اس واسطے کہ اس طرح باہمی رضامندی سے بخوارہ جائزہ ہو تو مہایاۃ بدرجہ اولیٰ  
جائزہ ہو۔ اگر کما جاوے کہ یہ تو ایک جنس میں مبادلہ ہو تو بیاج کے مشبہ سے جائز نہ ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ۔  
والتمہایونی ہذا الوجه اقرانہ جمیع الانصبار لا مبادلۃ۔ ایسی صورت میں مہایاۃ کل حصوں کا جدا کرنا ہوتا ہے اور مبادلہ  
نہیں ہوتا ہے۔ کیونکہ دو وزن ایک ہی وقت میں اتفلا حاصل کرتے ہیں۔ ولہذا لا یشرط فیہ التاقیت۔  
اسی واسطے ایسے مہایاۃ جائز ہونے کے لیے وقت محدود کرنا شرط نہیں ہے۔ اور اگر باری باری ہو تو ایک ہفتہ  
یا کم و بیش وقت بیان کرنا چاہیے۔ وکل واحد ان یستقل ما اصابہ بالمہایاۃ شرط ذلک فی العقد ولم  
یشرط۔ اور دو وزن میں سے ہر ایک کو اختیار دیکر مہایاۃ سے جو اس نے اپنے حصہ میں پایا اسکو کرایہ پر چلا دے خواہ عقد  
مہایاۃ میں یہ شرط کی ہو یا نہ کی ہو۔ لحدوث المنافع علی ملکہ۔ کیونکہ اس کے منافع اس کی ملکیت میں حاصل ہونے میں  
ف۔ اسکو منافع کے طور پر دینے کا اختیار ہے۔ ولو تھا نیانی عبد واحد علی ان  
یخدم ہذا یوما و ہذا یوما جائز و کذا ہذا فی البیت الصغیر۔ اور اگر دو وزن شریکوں نے ایک غلام میں اس قرار پر  
مہایاۃ کی کہ یہ شریک اس سے ایک روز خدمت لے اور وہ شریک اس سے دوسرے روز خدمت لے تو جائز ہے اور یہی حکم  
چھوٹی کوٹھری میں ہے۔ لان المہایاۃ قد تكون فی الزمان وقد تكون من حیث المكان والاول متعین ہننا  
اس واسطے کہ مہایاۃ کبھی تو زمانہ کی راہ سے ہوتی ہے اور کبھی مکان کی راہ سے ہوتی اور یہاں اول صورت متعین ہے۔ ولو  
اختلفا فی التہایاۃ من حیث الزمان والمكان فی محل یتملکھا۔ اور اگر دو وزن شریکوں نے تباہ ازراہ زمان مکان  
میں اختلاف کیا ایسی چیز میں جو مہایاۃ ربانی و مہایاۃ سکانی دو وزن کو تحمل ہے۔ یعنی شلدار میں ایک لے کہا کہ  
مہایاۃ یہ غنی کہ میں اس کے اگلے حصہ میں رہوں اور وہ اس کے پہلے حصہ میں رہے اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مہایاۃ  
غنی کہ میں ایک ماہ تک اس میں رہوں اور دوسرا دوسرے ماہ اس میں رہے تو دو وزن طرح کی مہایاۃ ہو سکتی ہے اور دو وزن  
اختلاف کرتے ہیں۔ یا مہایاۃ القاضی بان تیفتا۔ تو قاضی ان دو وزن شریکوں کو حکم فرما دے گا کہ کسی طرح کی مہایاۃ پر  
اتفاق کریں۔ کیونکہ دو وزن قسم میں سے کسی کو ترجیح نہیں ہے۔ لان التہایونی المكان اعدل۔ کیونکہ مہایاۃ  
ازراہ مکان کے زیادہ عدل ہے۔ کیونکہ دو وزن ایک ہی وقت میں اتفلا پاتے ہیں۔ و فی الزمان اکل۔  
اور زمانہ کی راہ سے مہایاۃ زیادہ کامل ہے۔ کیونکہ کل مکان سے اسکو اتفلا حاصل ہے پس ترجیح نہیں ہے۔  
فلما اختلفت الجہت لا بد من الاتفاق۔ پس جب جہت مختلف ہے تو دو وزن کا اتفاق ہونا ضروری ہے۔ فان  
اختارہ من جہت الزمان لقرع فی البدایۃ نقیۃ للثمنۃ۔ پس اگر دو وزن نے زمانہ کی راہ سے مہایاۃ اختیار کی تو  
ابتداء کرتے ہیں قاضی دو وزن کے درمیان فرمے ڈالے تاکہ نہمت دور ہو۔ یعنی قرعہ میں جسکا ۱۲ ہنگے دو پہلے  
سکونت اختیار کرے۔ یہ مکان واحد غلام واحد میں ہے۔ ولو تھا نیانی العبدین علی ان یتخیرم ہذا ہذا العبد  
والآخر الآخر جاز عندہما لان القسم علی ہذا الوجه جائز عندہما جبر من القاضی وبالتراضی فکذا المہایاۃ۔ اور  
اگر دو وزن شریکوں نے شریک دو غلاموں میں اس قرار پر مہایاۃ کی کہ یہ غلام تو اس شریک کی خدمت کیا کرے اور وہ غلام  
دوسرے شریک کی خدمت کیا کرے تو صاحبین کے نزدیک جائز ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک تو اس طریقہ پر بخوارہ  
بھی جائز ہے خواہ قاضی جبر کر کے بخوارہ کرے یا دو وزن باہمی رضامندی سے اس طرح بخوارہ کریں تو مہایاۃ بھی جائز ہے۔ و  
قیل عندہ البی حنیفۃ لا یقسم القاضی و ہذا ردی عنہ لانه لا یجری فیہ الجبر عندہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول  
پر بعض مشائخ نے کہا کہ قاضی اس طرح بخوارہ نہیں کرے گا اور ایسا ہی نوادر میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کیونکہ امام



نزدیک غیر شلیات بن جبرئیل جاری ہوتا ہے۔ والا صحیح انہ لقسمة القاضی عنده ایضا۔ اور صحیح یہ ہے کہ امام حنفیہ کے نزدیک بھی قاضی مہاباۃ کرگیا۔ اور یہ جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ مکانون کا بٹوارہ نہیں کرگیا۔ یعنی یہ بین کہ قاضی کو بٹوارہ کرنا چاہیے اور اگر کرے تو جائز ہے پس جب اصل میں جائز تو منافع میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ لان المنافع من حیث الخدمة قلیا تفرقات۔ سو اسطے کہ خدمت کی راد سے منافع میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے۔ بخلاف اعیان الرقیق لانها تفرقات تفاوتنا فاحشا علی ما تقدم۔ برخلاف رقیق کے عین ذات کے کہ اگر چند رقیق ہوں تو ان میں بٹوارہ نہیں ہوا سولے کہ انکی ذاتوں میں بہت شد بہ تفاوت ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ کہ غبی و ذہین وغیرہ اوصاف میں اور دیگر امور میں بہت فرق ہوتا ہے تو غلاموں کی اسطرح ذاتی قسمت میں جبرئیل ہی ولو صامما فیہما علی ان نفقة کل عبد علی من یاخذہ جائز استحضارنا للسامحة فی اطعام الممالیک۔ اور اگر دو وزن شریکوں نے دو غلاموں میں اس قرار پر مہاباۃ کی کہ ہر غلام کا نفقہ اس شخص پر ہے جو اسکو اپنی باری میں لویہ استحضارنا جائز ہے سو اسطے کہ غلاموں کے نفقہ دینے میں نیکی وجوہ فردی جاری ہے۔ اور نیکی وجہ سید کا خیال نہیں رکھا جاتا ہے۔ بخلاف شرط الکسوة لانه لا یسأل فیہا۔ برخلاف شرط لباس کے یعنی جو اسکو لے سکا لباس اسی کے ذمہ ہے تو یہ جائز نہیں ہے کیونکہ لباس دینے میں دلیری جاری نہیں ہے۔ ولو تھا سکا فی دارین علی ان یسکن کل واحدہما دارا جائز ہے بحکم القاضی علیہ۔ اور اگر دو شریکوں نے مشترک دو گھروں میں باری کی مہاباۃ مقرر کی اس قرار پر کہ دو وزن میں سے ہر ایک شخص ایک دار معین میں رہے تو جائز ہے اور قاضی اس پر مجبور کرگیا۔ جبکہ درخواست ہو۔ اما عنہما فظاہر لان الدارین عنہما کہ دار واحدہ۔ پس صاحبین کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے سو اسطے کہ صاحبین کے نزدیک دو گھروں کا حکم بمنزلة ایک گھر کے ہے۔ اور امام رحمہ اللہ بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے۔ وقد قبل لایحجر عنہما اعتبارا بالقسمۃ۔ اور کہا گیا کہ امام رحمہ اللہ کے نزدیک بقباس بٹوارہ کے قاضی ایسے مہاباۃ پر جبر نہیں کرگیا۔ جیسے بٹوارہ پر جبر نہیں کرتا ہی بان اگر خود رضی ہوں تو جائز ہے۔ و عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ لایجوز التہایو فیہما اصلا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نوافر میں یہ بھی روایت آئی کہ دو وزن مکانون کی صورت میں تہایو بالکل نہیں جائز ہے۔ نہ بطور جبر کے اور نہ باہمی رضامندی کے ساتھ۔ بالجبر لما قلنا۔ بالجبر تو اسی وجہ سے نہیں جائز ہے جو ہم نے بیان کی۔ کہ جیسے اختلاف فاحش کی وجہ سے بٹوارہ نہیں جائز ہے اسی طرح تہایو بھی نہیں جائز ہے۔ وبالتراضی لانه بیع السکنی بالسکنی۔ اور باہمی رضامندی کے ساتھ اسوجہ سے مہاباۃ نہیں جائز ہے کہ یہ سکنی کی سکنی کے عوض بیع ہے۔ اور ایسی بیع باطل ہے تو مہاباۃ بھی باطل ہے۔ بخلاف قسمۃ رقبتهما۔ برخلاف دو وزن کے رقبہ کا بٹوارہ کرنے کے۔ کہ دو وزن مکانون سے رقبہ کا بٹوارہ مکنا جائز ہے جبکہ باہمی رضامندی ہو۔ لان بیع بعض احدہما بعض الآخر جائز۔ سو اسطے کہ ایک کے بعض جزو کو بعض دوسرے کے بعض جزو کے فروخت کرنا جائز ہے۔ اور مہاباۃ میں چونکہ عین نہیں بلکہ دو وزن طرف سے منفعت ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور اجارہ میں ایک طرف سے مال اور دوسری طرف سے منفعت ہوتی ہے۔ یہ سب تو نوافر روایت ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق امام رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر ان التفاوت لقیل فی المنافع فیجوز بالتراضی فیہ جبر القاضی۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ نافع میں تفاوت بہت قلیل ہے تو باہمی رضامندی سے جائز ہے اور اس میں قاضی کا جبر بھی جاری ہوگا۔ یعنی قاضی ایسی مہاباۃ پر جبر کر سکتا ہے۔ ویعتبر فرازا۔ اور اس مہاباۃ کو مبادلہ نہیں بلکہ افرازا قرار دیا



فـ یعنی دونوں کے واسطے غلامہ علیحدہ انتفاع قرار دیا گیا۔ اما یکثر التفاوت فی اعیانہما فاعتبر سبب اولہ۔  
 یہی دونوں گھڑوں کی ذات تو اس میں تفاوت کثیر فاش ہو نہیں سکتی بلکہ یعنی بادلہ قرار دیا گیا۔ فـ تو یہ جائز  
 نہیں ہے۔ و فی الدراجین لایجوز التہایو علی الرکوب عند ابی حنیفہ رحمہ وغیرہما یجوز اعتبار القسمۃ ان عیان  
 اور اگر سواری کے دو مشترک جانوروں میں سواری پر باری باندھی نہ اہم ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین  
 کے نزدیک جائز ہے جیسے اعیان کے بطورہ میں جائز ہے۔ پس جیسے ایک بنس کے جانوروں میں ان کے رقبہ کا بطورہ  
 جائز ہے اسی طرح انکی منفعت کا بطورہ یعنی مہابۃ بھی جائز ہے۔ ولہ ان الاستعمال تیفاوت تیفاوت الرکبین  
 فانہم مین حاذق و اخرق۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ سواری کا استعمال موافق اختلاف سواریوں کے مختلف  
 ہوتا ہے کیونکہ سوار بعض تو حاذق و ہوشیار ہوتا ہے اور بعض احمق و جاہل ہوتا ہے۔ پس ہوشیار کی سواری  
 میں ضرر نہیں ہے اور نادان کی سواری میں جانور کا ضرر ہے۔ و التہایو فی الرکوب فی دابة واحدة علی ہذ  
 الخلاف لما قلنا۔ اور ایک جانور کی سواری میں باری باندھنے میں بھی یہ دلیل مذکورہ ایسا ہی اختلاف ہے بخلاف  
 العبد لانه یخدم باختیارہ۔ بخلاف غلام کے کہ اس میں باری جائز ہے اس واسطے کہ غلام تو اپنے اختیار سے خدمت  
 کرتا ہے۔ فلا یجمل زیادۃ علی طاقتہ۔ پس وہ اپنی طاقت سے زیادہ مشقت نہیں اٹھاویگا۔ والدایۃ کملہا۔ اور  
 جانور اسکو طاقت سے زیادہ مجبوری برداشت کریگا۔ اما التہایو فی الاستعمال یجوز فی الدار الواحدة فی  
 ظاہر الروایۃ۔ اور واضح ہو کہ غلام کو کرایہ وغیرہ حاصل کرنے میں باری باندھنا تو ظاہر الروایۃ میں ایک مکان میں جائز  
 ہے۔ فـ کہ اس مکان مشترک کو ایک سال تک یہ کرایہ پر چلاوے اور دوسرے سال وہ کرایہ پر چلاوے۔ و فی  
 العبد الواحد والدایۃ الواحدة لایجوز۔ اور ایک غلام میں اور ایک جانور سواری میں نہیں جائز ہے۔ فـ  
 پس مکان سے غلام و جانور میں فرق ہے۔ و وجہ الفرق ان النصبین یتعاقبان فی الاستيفار۔ اور وجہ فرق  
 کی تقریر یہ ہے کہ دونوں حصے منفعت حاصل کرنے میں آگے پیچھے لگے ہیں۔ یعنی یکے بعد دیگرے ہیں۔  
 والاعتدال ثابت فی الحال۔ اور فی الحال اعتدال ثابت ہے۔ یعنی جس حال پر مکان موجود ہے دونوں  
 حصوں میں اعتدال ہے۔ والظاہر بقاؤہ فی العقار و تغیرہ فی حیوانات لتوالی اسباب التغیر علیہا  
 اور ظاہر یہ کہ عقار میں یہ اعتدال آئندہ بھی باقی رہیگا اور حیوانات غلام و جانور میں بدل جائیگا کیونکہ حیوانات پر تغیر  
 کے اسباب پہلے در پہلے وارد ہوتے ہیں۔ فقوت المعادلۃ۔ تو دونوں میں برابری جاتی رہیگی۔ فـ اور جائز  
 ہونے کی وجہ یہ اس واسطے کہ کرایہ وغیرہ پر چلانے سے غلام حاصل ہوگا اور یہ بات ظاہر ہے کہ پہلے زمانہ میں جو حالت تھی  
 اس سے اب تغیر ہے تو ایسی چیزوں میں مہابۃ استغالی جائز نہ ہوگی جو تغیر ہوں۔ اور مکان واحد میں جائز ہے۔ ولو  
 رالبت الغلۃ فی نوبۃ احدہما علیہما فی نوبۃ الآخر فیشترکان فی الزیادۃ لیتحقق التعدیل۔ اور اگر دونوں  
 حق سے ایک کی باری میں کرایہ اس سے زیادہ آیا جو دوسرے کی باری میں آیا ہے تو زیادتی میں دونوں بطورہ کریں تاکہ  
 برابری تحقق ہو جاوے۔ بخلاف ما اذا کان التہایو علی المنافع فاستغل احدہما فی نوبۃ زیادۃ۔  
 برخلاف ہکے اگر دونوں نے منفعت حاصل کرنے پر باری مقرر کی ہو پھر ہر ایک نے اپنی باری پر اسکو کرایہ پر دیا اور  
 ایک نے زیادہ حاصل کیا۔ فـ تو زیادتی میں شرکت نہ ہوگی۔ لان التعدیل فی ما وقع علیہ التہایو حاصل  
 و ہو المنافع فلا تضر زیادۃ الاستقلال من بعد۔ اس واسطے کہ جس امر پر باری وقع ہوئی تھی اور وہ منافع میں  
 اس میں برابری حاصل ہے تو اس کے بعد کرایہ میں زیادتی حاصل کرنا کچھ مقرر نہ ہوگا۔ و التہایو علی الاستقلال فی الدایۃ



جائز ایضاً فی ظاہر الروایۃ لما بینا۔ اور گرایہ پر چلائے کے لیے دو گھروں مشترکہ میں باری کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں  
 یہ لیل مذکورہ بالا جائزہ وقت۔ یعنی حالت میں تقدیل جیسے فی الحال ظاہر ہو آئندہ بھی موجود رہیگی تو برابر ہی قائم رہیگی  
 و بفضل غلۃ احد ہما لایشترکان فیہ۔ اور اگر دونوں مکانوں میں سے ایک کا گرایہ زائد حاصل ہوا تو زیادتی میں  
 دونوں شریک نہیں کریں گے۔ بخلاف الدار الواحدة۔ برخلاف ایک مکان کے فنس کہ اگر اس میں گرایہ پر چلائے  
 کی بادی سفر کی ہو تو جسکی باری میں زیادہ آوے اس میں دونوں شریک کریں۔ والفرق ان فی الدارین منفعۃ  
 التمیم والافراز راجع لانتحاء زمان الاستیفاء۔ اور فرق دونوں صورتوں میں یہ کہ دو گھروں کی صورت میں  
 میسر کرنے اور جدا کرنے کے معنی راجع ہیں کیونکہ منفعت حاصل کرنے کا زمانہ متحد ہوتا ہے۔ یعنی جب دو گھروں میں  
 باری کا بلوارہ کیا تو معنی تبادلہ کے نہیں بلکہ راجع یہ کہ دونوں نے منفعت حاصل کرنے کے لیے ایک ایک مکان کو جدا کر لیا  
 اس واسطے کہ دونوں ایک ہی زمانہ میں اپنی اپنی منفعت حاصل کرتے ہیں تو تبادلہ کی ترجیح غیر ضروری ہے۔ و فی الدار  
 الواحدة یتعاقب الوصول فاعتبر قرضا۔ اور ایک مکان کی صورت میں ایک کو بے دوسرے کے باری سے پہنچنا  
 بویہ قرض اعتبار کیا گیا ہے۔ گویا ایک کی باری میں دوسرے نے اسکو اپنا حصہ فرض دیا تھا۔ وجعل کل واحد  
 فی لویۃ کالوکیل عن صاحبہ فلہذا یرد علیہ حصۃ من الفضل۔ اور ہر ایک شریک اپنی باری میں گویا اپنے  
 صاحب کی طرف سے وکیل ہے لہذا زیادتی گرایہ میں سے اسکا حصہ واپس دے دے۔ اور خیانت نہ کرے۔ و کذا یجوز  
 فی البعدین عندہما اعتبارا بالتمایؤ فی المنافع ولای يجوز عندہ۔ اور اسی طرح دو غلاموں میں بھی گرایہ پر چلائے  
 کی باری مقرر کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسے انکے منافع حاصل کرنے میں باری جائز ہو اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
 نزدیک نہیں جائز ہے۔ لان التفاوت فی اعیان الرقیق اکثر من حیث الزمان فی البعد الواحد فادلی  
 ان یمتنع الجواز۔ اس واسطے کہ ایک غلام میں زمانہ کی راہ سے باری مقرر کرنے میں جو تفاوت ہو تو غلاموں کی ذات  
 میں باری مقرر کرنے میں اس سے بھی زیادہ تفاوت ہو تو بدرجہ اولیٰ منہج ہے۔ اگر کہا جاوے کہ مجاز رہا منافع  
 کے بالاتفاق جائز ہے۔ جواب دیا کہ ہاں اور قیاس گرایہ پر چلائے کا نہیں ہو سکتا۔ والتمایؤ فی التحدید جو ضرورت  
 ولا ضرورۃ فی الغلۃ لامکان قسمتها لکونہا علینا۔ اور خدمت میں باری مقرر کرنا بسبب ضرورت کے جائز ہے اور  
 غلہ و گرایہ میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اسکو بلوارہ کر لینا ممکن ہے اور ایسے کہ وہ مال میں ہے۔ ولان الظاہر ہوا التسامح  
 فی التحدید۔ اور اسوجہ سے کہ خدمت میں دلیری ظاہر ہے۔ فنس کہ کمی بیشی کا کچھ خیال نہیں کیا جاتا۔ والا مستقلاً  
 فی الاستعمال فلا یتقاسان۔ اور غلہ حاصل کرنے میں پوری برابری مطلوب ہوتی ہے تو خدمت و استعمال کا  
 باہم قیاس نہ ہوگا۔ فنس حاصل یہ کہ ہر شریک یہ خواہش کرے گا کہ جو کچھ گرایہ حاصل ہوا اس میں سے میرا حصہ مجھے پورا حاصل  
 ہو اور خدمت میں برابری سے جہم پوشی ہوتی ہے۔ ولای يجوز فی الدارین عندہ خلافا لہما۔ اور دو سواری کے  
 جانور مشترکہ میں مہایاۃ اس واسطے کرنا کہ انکو گرایہ پر چلاوین امام ابو حنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اور صاحبین کے  
 نزدیک جائز ہے۔ والوجہ ما بینا فی الرکوب۔ اور وجہ وہی ہے جو ہم سواری کے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں فنس  
 یعنی اگر دونوں نے سواری کے لیے دونوں جانوروں میں باری باندھی تو امام رحمہ کے نزدیک اسوجہ سے نہیں جائز ہے  
 کہ سواری میں ہوشیار و نادان کا فرق ہوتا ہے کہ نادان اسکی قوت سے زیادہ اسپر شفقت ڈالتا ہے اور صاحبین نے کہا کہ  
 جیسے اکا بلوارہ ہمارے نزدیک جائز ہے اسی طرح مہایاۃ بھی جائز ہے۔ ولو کان نخل او شجر او غنم میں انکے فہم لیس  
 علی ان یاخذ کل واحد منہما طائفۃ یستثمر با اویر عابا ویشرب البیان لای يجوز۔ اور اگر نخل یا شجر یا بکر یا جانور



شخصوں میں مشترک ہوں پس دونوں نے اس قرار پر مہاباہ کی کہ ہر ایک انہیں سے ایک کر ایک کر کے بھلے کے سامان کر کے بھلے یا بکریوں کو چرا کر انکا دودھ پیا کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ لان المہاباہ فی المنافع ضرورۃ انہالہ بقی فیقتدر قسمتها۔ اسواسطے کہ منافع میں مہاباہ یعنی منافع کا بٹوارہ اس ضرورت کی وجہ سے جائز ہے کہ منافع باقی نہیں رہ سکے تو انکا بٹوارہ ممکن نہیں ہے۔ چنانچہ غلام کی خدمت یا جانور کی سواری یا مکان کی سکونت کوئی آدمی یعنی موجودہ نیت میں چکا بٹوارہ ہو سکے۔ و بذہ اعیان باقیہ یرد علیہا القسمۃ عند حصولہا۔ اور بھلے دودھ تو اس میں باقی نہیں کہ اس کے حاصل ہونے کے وقت اس پر بٹوارہ جاری ہو سکتا ہے۔ اور جب مہاباہ کی ضرورت بیان نہیں تو مہاباہ جائز نہ ہوگی۔ ان اگر دونوں کو اس میں جائز ہونے کا جملہ چاہتے تو فرمایا۔ و اجمیلہ ان بیع حصۃ من الآخر۔ جملہ یہ ہے کہ ایک شریک اپنے حصہ درخت یا بکریوں کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے۔ پس وہ ایک سال تک یا جب تک باری منظور ہو بھلیوں دودھ سے نفع اٹھاوے کیونکہ یہ سب اسکے ملک کی حاصلات ہیں۔ ثم یشتري کلہا بعد مضي نوبہ۔ پھر بیچنے والا دوسرے سے اس کی قیمت گزر جانے کے بعد سب کو خرید لے۔ پس نوبہ سے پہلے ہی باری تک ہر طرح نفع اٹھاوے لیکن اس جملہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں ثقہ متدین ہوں کہ آئندہ خرید کا دعویٰ ہو کر شاید اسے ہاتھ فروخت نہ کرے۔ او ینتفع باللبین بمقدار معلوم استقرافضا لیسب صاحبہ۔ یا جملہ یہ کہ صاحبی کا حصہ دودھ قرض بیکر مقدار معلوم سے اتنا نفع حاصل کرے۔ پس تو صاحبی کا اس قدر دودھ اس پر قرض ہوتا جاوے پھر اسکے بارہ میں وہ اسکا دودھ قرض لیتا جاوے تو بدلا ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ شریک کا حصہ دودھ تو مختلط مشاع ہے اور اسکا بٹوارہ نہیں ہوا ہے تو قرض کیونکر لے سکتا ہے۔ جواب یہ کہ جائز ہے۔ او قرض لیساع جائز و التدراعلم بالصواب۔ اسواسطے کہ غیر مقسوم کا قرض جائز ہے و التدراعلم بالصواب۔

## کتاب المزارعۃ

یہ کتاب مزارعت میں ہے۔

واضح ہو کہ مزارعت بٹائی پر کہلاتی ہے جیسے درختوں کی بٹائی کو ساقاۃ کہتے ہیں اور اگر دوسرے کو مال پر زمین دے تو ابارہ ہے۔ پس یہاں مزارعت بٹائی کا بیان ہے۔ قال ابو حنیفہ رحم المزارعۃ بالثلث والرابع باطلۃ۔ ابو حنیفہ نے فرمایا کہ تھائی و چوٹھائی پر مزارعت باطل ہے۔ یعنی کسی حصہ شائع پر خواہ نصف و تھائی و چوٹھائی و پانچواں و کم و بیش کچھ ہو اور اگر دس پندرہ سن وغیرہ میں ہو تو بالاتفاق پیداوار کی شرط سے باطل ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اس میں کچھ پیدا ہوگا یا نہیں اور اگر ہوا تو کس قدر ہوگا اور حصہ شائع میں پیداوار پر مبنی ہے۔ اعلم ان المزارعۃ لنتۃ مفاعلت من الزرع۔ واضح ہو کہ نعت میں مزارعت زرع سے مفاعلت ہے۔ یعنی دونوں سے زرع کا فعل ہونا۔ زرع بمعنی کاشت۔ حالانکہ یہاں صرف کاشتکار کی طرف سے زرع ہے پس علیہ کے طور پر مزارعت کا اطلاق ہے۔ و فی الشرع ہی عقد علی الزرع ببعض الخارج۔ اور شریعت میں مزارعت ایک عقد ہے جو ذراعت پر بعض بعض پیداوار سے واقع ہوتا ہے۔ یعنی پیداوار میں سے ایک حصہ شائع کے عوض کاشتکاری کرے۔ اہی فاسدۃ عند ابی حنیفہ رحم۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے اجتہاد میں مزارعت فاسد ہے۔ اور یہی قول مالک و شافعی رحمہما اور یہ قول مجاہد و غنی و عکرمہ و ابن عباس کا ہے۔ خصات رحم نے جملہ ذکر کیا کہ پہلے زمین کو مزارعت پر لے پھر دونوں مجاہد کرین اور اس سے فاضی کے حضور میں مقدمہ لاوین جو مزارعت کو جائز جانتا ہے پس جب وہ حکم جواز دیدے تو بالاجماع سب کے



نزدیک جواز ہو جائیگا۔ وقال جائزہ۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد نے فرمایا کہ مزارعت جائز ہوتی ہے۔ اور یہی امام احمد و جہور علماء کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام عامل اہل خیبر علی نصف ما یخرج من مزارعہ  
 زرع۔ اس واسطے کہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر کے ساتھ نصف پیداوار پر جو بھیل و زراعت  
 سے ہو معاملہ کیا۔ یعنی جب خیبر فتح کیا تو وہاں کے یہودیوں کو کاشتکار و عامل اس شرط پر رکھا کہ دین سے  
 جو کچھ پتی پیدا ہو یا باغوں سے جو بھیل پیدا ہوں اس کا نصف عامل کے واسطے ہے اور نصف اہل ملک کے واسطے ہے۔  
 ولانہ عقد شریکۃ بین المال و العمل فجوز اعتبارا بالضرارۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عقد مزارعت ایک عقد شریکۃ  
 در میان مال و عمل کے ہے تو بقیاس مضاربت کے جائز ہے۔ یعنی جیسے مضاربت میں رب المال کی طرف سے  
 مال اور مضارب کی طرف سے کام ہوتا ہے اور حاصلات میں شریک ہوتی ہے اسی طرح مزارعت میں کاشتکار کی طرف  
 سے کام اور مالک کی طرف سے مال ہے تو پیداوار اسکی شریک جائز ہے۔ پس مضاربت پر مزارعت کا قیاس کیا اور قیاس میں  
 مقیس علیہ و مقیس کے در میان کوئی علت مشترکہ چاہیے جو وجہ قیاس ہو تو فرمایا۔ وایجامع دفع الحاجۃ۔ اور شریک  
 وجہ قیاس دفع ضرورت ہے۔ یعنی دفع ضرورت کی وجہ سے مضاربت کی شریک جائز ہے اسی طرح دفع ضرورت  
 کے واسطے مزارعت جائز ہے۔ فان ذالک لا یستدعی الی العمل۔ کیونکہ مالدار کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسکو کام کا ڈھنگ نہیں  
 ہوتا ہے۔ تو مال راہگان جتنا اس سے کوئی تجارت یا پیداوار نہیں کر سکتا۔ والقوی علیہ لایجد المال۔ اور جو کام میں  
 ہوشیار ہو وہ کبھی مال نہیں پاتا ہے۔ تو اسکی ہوشیاری راہگان ہو جاتی ہے جس سے کچھ نفع نہیں حاصل ہوتا ہے۔ فست  
 الحاجۃ الی العقد ہذا العقد منہما۔ تو ضرورت پڑی کہ ایسا عقد معاملہ ایک مالدار و ایک ہوشیار میں منع ہو جاوے۔  
 یعنی جائز ہو جاوے۔ اگر کہا جاوے کہ جب یہ جائز ہو تو اگر بکریاں ایک شخص کو دین کہ وہ چراوے اور دو دو بچہ دو بچہ میں شریک  
 ہوں یا مرغیان یا ریشم کے کپڑے دیے تو کیا حکم ہے جواب یہ کہ مزارعت و مضاربت میں جواز ہے بخلات و دفع النعم و الہ حاج و  
 وود القرمعہ معاملۃ بنصف الزوائل لانا لا اشرہناک للعل فی تحصیلہا فلم یحقق الشریکۃ۔ برخلاف بچوں وغیرہ عاصمہ کے  
 نصف بتائی بیکریاں یا مرغیان یا ریشم کے کپڑے دینا اس واسطے کہ ان بچوں وغیرہ کے حاصل کرنے میں کام کو کچھ دخل نہیں ہے تو شریک  
 متحقق نہوگی۔ پھر جواز مزارعت کا قول جہور علماء سے منقول ہے جنہیں حضرت علی کرم اللہ وجہہ و سعد بن مسعود و ابوبکر و آل  
 علی و عمر بن عبد العزیز و ابن السبب و ابن سیرین و طاؤس و عبد الرحمن بن الاسود و موسیٰ بن طلحہ و نہیری و غیر ہم جماعت ہیں اور  
 صحیح بخاری میں ہے کہ قیس بن مسلم نے ابو جعفر سے روایت کی کہ مدینہ میں ہاجرین کا کوئی خاندان نہ تھا اگر انکو وہ تہائی و چوتھائی پر مزارعت  
 کرتے تھے پھر اہل زراعت میں ایک جماعت مذکورین کو بیان کیا۔ اور صحیحین میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ وہ ربی  
 زمین کو مزارعت کے کرایہ پر دیا کرتے تھے زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و عمر و عثمان و علی و ابی اسے ماریت  
 معاویہ میں پھر انکو رافع سے حدیث کا نقل پہنچی تو آپ رافع کی طرف اشارہ روانہ ہوئے اور رافع نے کہا کہ میں بھی ساتھ گیا  
 پس آپ نے رافع سے دریافت کیا تو رافع نے حدیث بیان کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کراہا بلزایع سے منع  
 فرمایا ہے۔ صحیح مسلم و ابوداؤد وغیرہ میں ہے کہ رافع نے کہا کہ میں نے اپنے دو وزن مچاسے جو جنگ بدر میں حاضر ہوئے تھے  
 سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کرایہ زمین سے منع فرمایا ہے پس عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ میں تو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں جانتا تھا کہ زمین کرایہ دی جاتی ہے یا نہ کہ عبد اللہ کو خوف ہوا کہ شاید آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے اس بارہ میں کوئی حکم جدید دیا ہو جس سے مجھے علم نہوا ہو پس کراہ الارض کو ترک کر دیا۔ اور صحیحین میں رافع نے  
 سے روایت ہے کہ ہم لوگ زمین کو اس کے ایک نایہ پر کرایہ دیتے جسکو سید الارض کہتے تھے پس کبھی اس قطعہ کو آفت پہنچتی ہے



زمین بک جاتی تھی اور کبھی زمین کو آفت پہونچتی اور یہ قطعاً جاتا تھا تو ہم اس سے منع کر دیسکے اور رہا سونا و چاندی تو  
اس زمانہ میں نہیں تھا۔ اقول یہ دلیل ہو کہ اگر الارض کی مالیت اسوجہ سے تھی کہ پیداوار میں شرکت نہیں ہوتی تھی بلکہ آبی  
زمین سے ایک ٹکڑا دیدیا جاتا تھا کہ اسکی پیداوار کبھی آفت سے تلف ہو جاتی تھی اور یہ ایسا ہی جیسے مزارعت اس  
شرط پر دی کہ اسکے پیداوار سے دس من گیہوں دیگا تو یہ فاسد ہے اسواسطے کہ معلوم نہیں کہ زمین میں شاید اسی قدر  
پیدا ہو یا کچھ پیدا ہو اور جو از صرف ایسی صورت میں ہو کہ پیداوار کا نصف شائع مانند نصف و تہائی و چوتھائی وغیرہ  
کے قرار پادے۔ اور موطا میں اسی اسناد کے ساتھ رافع رحمہ سے مرفوع روایت ہو کہ اگر المزارع سے منع فرمایا۔  
حفظہ نے کہا کہ میں نے رافع سے پوچھا کہ بعض سونے چاندی کے۔ تو فرمایا کہ بعض سونا و چاندی کے اگر میں مضائقہ  
نہیں ہو۔ اور صحیحین کی بعض روایات میں ہو کہ مالیت کو زمین کے بعض پیداوار کے عوض میں ہو۔ ترجمہ کتاب ہو کہ بعض پیداوار سے  
مراد وہ ہو جو اوپر ذکر ہوا کہ زمین سے ایک قطعہ الگ کر دیا کہ یہ مزارع کا حق ہو پس شرکت ندارد ہو اور وہ مذکورہ سابق موجود ہو  
اور حدیث ہو دیگر روایت الگ دائرہ صحاح مروی ہو چنانچہ سوائے نثائی کے باقی ائمہ صحاح نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے  
روایت کی کہ آنحضرت نے اہل خیبر سے بعض اسکے شرط پیداوار مزارعت پر معاذ کہ۔ ایک روایت میں ہو کہ جب خیبر فتح  
ہوا تو یہود نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی کہ ہم کو اس میں برقرار رکھا جاوے اس شرط پر کہ ہم اسکے  
نصف پیداوار مزارعت پر کام کریں پس آپ نے فرمایا کہ میں تمکو اسی شرط پر مقرر رکھتا ہوں جب تک ہم لوگ چاہیں  
پس اسی پردہ لوگ برقرار رہے یہاں تک کہ انکی بدعہدی سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انکو خارج کر دیا۔ روایت موطا  
میں ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبد اللہ بن رواحہ کو بھیجے کہ وہ اپنے واسکے درمیان بھلون وغیرہ کا اندازہ کرنے  
پھر یہودیوں سے کہتے کہ تم چاہو تو تم اور چاہو تو میں لے لوں۔ پس یہودی نے لے لئے تھے۔ یہ سب صاحبین وغیرہ کا استدلال  
ہو۔ ولہ ماروی انہ علیہ السلام نہی عن النجا برکۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
سلم نے غبارت سے منع فرمایا۔ رواہ مسلم۔ اور ابن عمر رحمہ سے روایت ہو کہ ہم لوگ غبارہ کہا کرتے تھے اور  
اسمیں کچھ مضائقہ نہیں دیکھتے تھے یہاں تک کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے زعم کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
نے اس سے منع فرمایا ہو تو ہم نے اسکو جھوٹا دیا۔ رواہ مسلم۔ وہی المزارعۃ۔ اور غبارہ مزارعت ہو۔ فہما  
رافع بن خدیج کی حدیث مذکورہ بالا اور معاذ ابن عمر رحمہ کو اس حدیث سے ملا کر صحت معلوم ہوا کہ مراد مزارعت ہو  
اور حدیث صحیح مسلم میں غبارہ نے کہا کہ جابر رضی اللہ عنہ نے غبارہ کی تفسیر ہے یہ بیان فرمائی کہ کعبت کو ایک آدمی  
دوسرے کو دے کہ وہ اسمیں خرچہ کرے پھر اسکی حاصلت سے لے۔ ترجمہ کتاب ہو کہ رافع رضی اللہ عنہ کی مالیت بھی گزری  
اور اسکے ساتھ میں منع کی تفصیل ہو کہ زمین سے ایک قطعہ علیحدہ کرنا جو غیر شرکت کے مقدار میں ہو جو مسمیٰ ہو اور اس  
شرکت کی مزارعت مخصوص جبکہ تخم از جانب مالک ہو ممنوع نہیں کہیں۔ گلا یغنی۔ ولانہ استیجار بعض ماہی خرج من علیہ  
اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اس قیاس سے مزارعت فاسد ہو کہ یہ کاشتکار کو اجیر لینا بعض پیداوار کے جو  
اسکے کام سے حاصل ہو۔ مثلاً اسکی مزارعت سے جو غلہ حاصل ہوا اسکے نصف یا تہائی وغیرہ کے عوض کاشتکار  
کو اجیر کیا۔ فیکون فی معنی فقیر الطمان۔ تو یہ فقیر الطمان کے معنی میں ہوا۔ جو بالاتفاق جائز نہیں ہو  
اور اسکی یہ صورت ہو کہ چلی واسے کو دس من گیہوں دیے کہ اسکے آٹے سے اسکو پانی میں دس سیر دیا جائیگا تو یہ نہیں  
جائز ہو۔ ولان الاجر مجہول او معدوم و کل ذلک مفسد۔ اور اسوجہ سے مزارعت فاسد ہو کہ کاشتکار کی  
اجرت مجہول ہی یا معدوم ہو اور یہ ہر ایک مفسد عقد ہو۔ لیکن وارد ہو گا کہ مزارعت میں بھی مضارب کا حصہ



مجمول یا معروم ہو تو جائز نہ ہوتا چاہیے۔ جواب یہ کہ مضاربت میں جواز بغیر وقت ہو اور یہاں مزارعت میں کچھ شرکت کی ضرورت نہیں بلکہ نقد کے عوض زمین دیدینا کافی ہے۔ لیکن کسپر بھی وارد ہوتا ہے کہ مضاربت میں بھی اگر کچھ بیجا ہو تو شرکت کی ضرورت نہ ہو۔ و معاۃ النبی علیہ السلام اہل خیبر۔ اور اہل خیبر کے ساتھ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملہ کرنا۔ جیسے صاحبین کے استدلال میں گزرا ہے تو وہ معاملہ مزارعت یا درختوں کی بیانی کا نہیں تھا جیسا کہ تفسیر خیال کیا بلکہ۔ کان خراج مقاسمہ بطریق المن والصلح و ہو جائز۔ یہ خراج بیانی بطور احسان و صلح کے تھا اور یہ جائز ہے۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کو بزرگ شمشیر فتح کیا۔ اور سب لے لیا لیکن یہودیوں کے قبضہ میں بطور احسان کے خراج مقاسمہ پر چھوڑ دیا اور امام کو اختیار ہوتا ہے کہ ایسا احسان کرے اور یہ تاویل غیر صحیح ہے اور کسی راوی سے منقول نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے حوزہ یا مہاجرین سے۔ و لیکن سترجم کہتا ہے کہ خیبر میں مجاہدین کے حصے و سهام جاری ہوئے تھے کیا نہیں دیکھتے کہ صحیحین کی بعض روایات صدقہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے حصہ خیبر کا تذکرہ عرض کیا ہے تو یہ صدقہ یہودیوں کو دیا نہ بطور کاشتکار کے برقرار رکھا بلکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما کی حدیث صحیحین میں یہ معنی خود مصرح ہیں کہ ذکر ادب ہو چکا تو یہ خراج نہیں ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ بنت جیحی بن اخطب کو اپنے واسطے چھٹا لیا تھا پس حق یہ کہ خیبر کے واقعہ کو اس امر پر محمول نہ کرنا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پھر انجمن یہود کے ملک میں دیا اور اپنے خراج باندھا کیونکہ اگر یہ ہوتا تو وہاں کسی مجاہد کا حصہ نہ ہوتا اور ان کا فرون پر جز یہ ہوتا اور یہ منقول نہیں بلکہ اسکے خلاف منقول ہے قتال فیہ۔ م۔ بالجملہ مذہب ابو حنیفہ یہ کہ مزارعت فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ و اذا فسد عندہ فان سقی الارض و کرہا و لم یخرج شئی فله اجر مثلہ۔ اور جب امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مزارعت فاسد ٹھہری پس اگر کاشتکار نے زمین کو سیچا دیا حالانکہ کچھ پیداوار نہ ہوئی تو بھی اسکو اپنے کام کا اجر مثل بیگاف۔ جیسے پیداوار ہو تو کل رب الارض کے واسطے ہے اور کاشتکار کو اجر مثل بیگاف۔ لانا فی معنی اجارۃ فاسدہ۔ کیونکہ یہ اجارہ فاسدہ کے معنی میں ہے۔ فن کہ جب اجیر نے کام دیا تو اسکو اجر مثل بیگاف جیسے مضاربت فاسدہ میں ہوتا ہے چنانچہ مضاربت میں گور۔ و ہذا اذا کان البذر من قبل صاحب الارض۔ اور یہ ظلم اسوقت ہے کہ تخم از جانب زمیندار ہو۔ فن۔ تو کھیتی کا ایک زمین کے واسطے اور اگر کاشتکار کے لیے اجر مثل ہے۔ وان کان البذر من قبل فعلیہ اجر مثل الارض۔ اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہو تو شاکا پر ایک زمین کی زمین کا اجر مثل واجب ہے۔ اور کل مزارعت کاشتکار کے واسطے ہے۔ و الخراج فی التوبیز لصاحب البذر۔ غرض کہ تخم زمیندار کی طرف سے ہونا کاشتکار کی طرف سے ہو دو وزن صورتوں میں تخم کے اعتبار سے جو کچھ پیداوار ہو اسی کے واسطے ہوگی جسکی طرف سے تخم ہے۔ لانا لما ملکہ۔ کیونکہ یہ اسکی ملکیت کا پھل ہے۔ فن۔ یعنی تخم جو اسکی ملک تھی اسی سے یہ بڑھاد ہوئی ہے۔ و لا خراج الا جرمکما فصلنا۔ اور دوسرے کے واسطے اجرت تفصیل مذکورہ بالا ہے۔ یعنی اگر کاشتکار ہو تو اسکو اجر مثل مزدوری ملے گی اور اگر وہ زمیندار ہو تو اجر مثل زمین کا ہوگا یہ سب اسوقت ہے کہ امام ابو حنیفہ کا قول بیا جادے کہ مزارعت جائز نہیں ہے۔ الا ان الفتوی علی قولہما لِحاجۃ الناس الیہا۔ لیکن فتویٰ تو صاحبین کے قول پہاں اول تو اسوجہ سے کہ لوگون کو مزارعت کی حاجت ہے۔ فن۔ یعنی بغیر اسکے جاری نہیں ہے۔ اور ضروریات شرع میں مباحات میں کیونکہ قطعاً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو حرج و تکلیف میں نہیں ڈالا ہے تو ضرور یہ مانعت نہوگی کہ مزارعت نکون۔ و لظہور تعالیٰ الامتہ بہا۔ اور دوم اسوجہ سے کہ امت ہا تعالیٰ اس مزارعت کے ساتھ ظاہر ہوا ہے۔ فن۔ یعنی سلف سے امت کا عمل باہمی مزارعت پر چلا آتا ہے تو یہ معروف



ہوگی۔ والقیاس یرک بالتعال۔ اور تعال پائے جانے پر قیاس ترک کیا جاتا ہر فن۔ یعنی اگر قیاس سے  
ایک امر غیر جائز نکلتا ہو و لیکن باہمی عمل سپر جلا آتا ہو تو قیاس چھوڑا جاوے اور جائز سمجھا جاوے۔ کافی الاستعنا  
جیسے استعناع میں ہر فن۔ یعنی کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوانا جوہ تعال کے جائز ہو حالانکہ قیاس اسکے خلاف ہو  
و لیکن قیاس چھوڑ کر تعال پر جو از کا حکم ہوا۔ اسی طرح مزارعت اگر لقیاس مذکورہ بالا جو امام ابو حنیفہ رحمہ کے دلائل سے  
ہر غیر جائز نکلی تو تعال کی وجہ سے جائز ہو اور تعال کے مقابلہ میں قیاس چھوڑ دیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ مثل نخ سے امام  
ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر مزارعت میں آئندہ چند مسائل میں تقریبات لکھے ہیں اور اسکے یہ معنی ہیں کہ اگر امام ابو حنیفہ رحمہ  
کے نزدیک مزارعت جائز ہو تو اس صورت میں اسکے قول پر یہ حکم ہوتا۔ م۔ ثم المزارعۃ لعمتها علی قول من یحیزہا  
شروط۔ پھر صاحبین وغیرہ جو مزارعت کو جائز کہتے ہیں اسکے قول پر مزارعت کا عقد صحیح ہونے کے واسطے چند شرط  
ہیں۔ احد ہا کون الارض صالحۃ للزراعت لان المقصود لا یحصل دونہ۔ شرط اس یہ کہ زمین قابل زراعت  
ہو یعنی الفل اس میں زراعت کرنا ممکن ہو اس واسطے کہ بدون اسکے مزارعت کا مقصود نہیں حاصل ہوگا۔ والثانی  
ان یکون رب الارض والمزارع من اہل العقد و ہوا یختص بہ لان عقد الما لا یصح الا من الابل۔  
و شرط دوم یہ کہ زمیندار و کاشتکار دونوں اس لائق ہوں کہ عقد معاملہ کر سکتے ہوں اور یہ شرط کچھ عقد مزارعت ہی کے ساتھ  
مخصص نہیں ہو کیونکہ کوئی عقد صحیح نہیں ہوتا مگر اسی سے جو اس عقد کی ہاقت رکھتا ہو فن۔ پس زمیندار یا کاشتکار  
کوئی ایسا نہ ہو کہ طفل لا یعقل یا مجنون ہو یا غلام مجبور ہو بلکہ ہر ایک ایسا ہو کہ عاقل بالغ و تقرنات پر قادر ہو۔ والثالث  
بیان المدۃ لانہ عقد علی منافع الارض۔ و شرط سوم یہ کہ مدت بیان ہو اس واسطے کہ عقد مزارعت ایسا عقد ہو جو  
زمین کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہو فن۔ اگر تخم کاشتکار کی جانب سے ہوں۔ او منافع العاقل۔ یا  
کاشتکار کے منافع حاصل کرنے پر واقع ہوتا ہو فن۔ جبکہ تخم الگ زمین کی جانب سے ہوں۔ غرض کہ زمین یا عاقل کے  
منافع حاصل کرنے پر یہ عقد ہوتا ہو اور منافع حاصل کرنے کی کوئی حد ہونا چاہیے کہ یہ منافع کھانک معقود ہونے۔ و المدۃ  
ہی المعیار لہا لتعلم بہا۔ اور مدت ہی ان منافع کے لیے معیار ہوتا کہ مدت سے منافع کی حد معلوم ہو فن۔ یعنی اس سے  
تک زمین یا کاشتکار کے منافع پر یہ عقد واقع ہوا ہو اور غیر محدود نہیں ہو۔ والرابع بیان من علیہ البذر قطعاً للزمان  
و اعلاماً للمعقود علیہ و ہو منافع الارض او منافع العاقل۔ و شرط چہارم یہ کہ وہ شخص بیان سے معین ہو جاوے  
جس پر تخم ہونے تاکہ جگہ واقع ہو اور تاکہ معقود علیہ کا اعلام ہو جاوے اور وہ زمین کے منافع یا عاقل کے منافع ہیں فن۔  
یعنی عقد مزارعت میں صریح بیان ہو جاوے کہ تخم از جانب زمیندار ہونے یا از جانب کاشتکار ہونے تاکہ بعد معاقدہ کے  
جگہ ضرور یہ بھی معلوم ہو جاوے کہ کس چیز کے منافع حاصل کرنے پر عقد ہوا چنانچہ اگر تخم از جانب کاشتکار ٹھہرے تو گویا  
اس نے زمین کو منافع حاصل کرنے کے لیے لیا ہو کہ اس میں اپنے بیجوں سے زراعت کرے اور اگر بیج از جانب زمیندار ہوں تو  
اس نے کاشتکار کے منافع پر عقد کیا ہے کاشتکار اس کی زمین میں اسکے بیجوں سے کام و محنت کرے۔ اور واضح ہو کہ اصل میں  
کھیتی کل اسی شخص کی ملک ہو جس کے بیج ہیں اور دوسرے کا حصہ اس میں جوہ قرار داد معاملہ کے ہو جبکہ مزارعت جائز ہے لہذا اگر بیج  
والخامس بیان نصیب من البذر من قبلہ۔ و شرط پنجم یہ کہ جس شخص کی جانب سے بیج نہیں ہیں زراعت میں  
اس کا حصہ بیان ہو جاوے۔ لانہ لیستحقہ عوضاً بالشرط۔ کیونکہ وہ اس حصہ کا مستحق بطور عوض کے جوہ شرط کے ہوتا ہو فن۔  
ورنہ جبکہ بیج میں اسی کی کھیتی ہو و لیکن جب عقد معاملہ میں شرط کی گئی کہ اس کو کام کے عوض میں نصف یا تہائی دہ تعالیٰ  
وغیرہ ملے گا تو اس حصہ کا بیان ہونا چاہیے۔ فلا بد ان یکون معلوماً۔ تو اس کا معلوم ہونا ضروری۔ و مالا یعلم لا یستحق



شرطاً بالعقد۔ اور جو معلوم نہ ہو وہ مستحق نہیں ہوتی حالانکہ عقد کے ذریعہ سے شرط ہو۔ یعنی عقد کے ذریعہ سے جس چیز کا استحقاق ہو حالانکہ شرط ہو تو بھی اسکا استحقاق نہیں ہوتا جبکہ معلوم نہیں ہر حق کہ بیع سے بیع کا استحقاق نہیں ہوتا اگر غیر معلوم ہو۔ والسادس ان تجلی رب الارض منہا و بین العامل۔ و شرط ششم یہ کہ زمیندار اپنی زمین و عامل کے درمیان روک اٹھاوے۔ یعنی پورے طور پر کاشتکار کے قبضہ میں دیدے اور اپنا لگاؤ بالکل دور کرے۔ حتیٰ کہ شرط عمل رب الارض یفسد العقد لغوات الخلیۃ۔ حتیٰ کہ اگر کاشتکار کے ساتھ میں زمیندار کا کام کرنا شرط ہو تو عقد مزارعت فاسد ہو جائیگا کیونکہ تخلیہ مذکور جاتا رہیگا۔ کیونکہ مالک کا دخل و قبضہ موجود رہیگا۔ والسابع الشریکۃ فی النجاج بعد حصولہ۔ اور شرط ہفتم یہ کہ پیداوار حاصل ہونے کے بعد پیداوار میں شریک ہو۔ یعنی مزارعت کا عقد کرنے کے وقت دونوں میں یہ شرط ہو کہ جب پیداوار حاصل ہو تو ہم دونوں میں اس حساب سے شریک ہوگی پس یہ شرط بالفعل ہو جاوے اگرچہ شریک در حقیقت بعد حصول پیداوار کے ہوگی۔ لہٰذا یہ عقد شریکۃ فی النجاج اس واسطے کہ مزارعت تو انتہا میں عقد شریک ہو جاتی ہے۔ یعنی ابھی تو عقد مزارعت ہی بھر جب کام پورا ہو گیا اور پیداوار حاصل ہو گئی تو اب یہ غلہ ان دونوں کے درمیان مال شریک ہو پس شریک کے احکام مستعمل ہونگے حتیٰ کہ بطور و کرین مما یقطع ہذہ الشریکۃ کان مفسد للعقد۔ پس جو شرط ایسی ہو کہ اس شریک کو قطع کرے تو وہ عقد مزارعت کو فاسد کرنے والی ہوگی۔ چنانچہ اگر یہ شرط ہو کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے دس من غلہ ہو اور باقی دوسرے کے واسطے ہو تو مفسد ہے کیونکہ شریک نہیں ہے اور شاید کہ اس سے زیادہ پیدا ہو۔ و علیٰ ہذا اگر اس شخص نے جسکے بیچ میں یہ شرط کی کہ ہرے بیج نکال کر بانی شریک ہو تو فاسد ہے اور حیلہ یہ ہے کہ تخم کا اندازہ کرے مثلاً پیداوار اسنے پچاس من اندازہ کی اور تخم پانچ من ہے تو دسواں حصہ تخم کا اور نصف حق مزارعت ملا کر اپنے واسطے یوں شرط کرے کہ میں نے تجھے یہ زمین مزارعت پر دی اس شرط سے کہ ہرے واسطے پیداوار میں سے نصف مع وہم کے ہو اور باقی تیرے واسطے ہو تو یہ جائز ہے یا کہما کہ ہرے واسطے دو تہائی اور تیرے واسطے باقی تہائی ہو۔ انقرض تخم کا حق اپنے حصہ شریک میں شامل کرے۔ والٹامن بیان جنس البذر لیصیر الاجر معلوما۔ و شرط ہشتم یہ کہ تخم کی جنس بیان ہونا کہ اجرت معلوم ہو جائے۔ یعنی اجرت کاشتکار تو پیداوار کا ایک جزو ہے جبکہ تخم از جانب زمیندار ہوں۔ یا اجرت زمین بعض پیداوار کے ہے۔ بیج از جانب کاشتکار ہوں پس تخم بیان کرنا ضروری نہ کہ یہ معلوم ہو جاوے کہ اجرت کس قسم کا اناج ہو واسطے کہ فیما بعض قسم کے اناج پر رضامندی نہ ہو مثلاً عقد مزارعت کے بعد کاشتکار نے جاہا کہ اس میں لکھن یا کو دونوں کی زراعت کرے حالانکہ مالک زمین اسپر راضی نہیں تو نزاع ہوگا اور اسی طرح برعکس صورت میں ہو پس بیان کرنا ضروری ہے۔ کہ شیخ الاسلام خواجہ نے فرمایا کہ یہ شرط بدلیل قیاس ہے اور استحساناً شرط نہیں بلکہ کاشتکار کی رائے پر تقویض ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ صرف اس صورت میں کہ بیج از جانب کاشتکار ہوں۔ پس شاید کہ مالک کی طرف سے تخم ہونے کی صورت میں بیان ضروری ہوگا۔ م۔ اور شیخ الاسلام نے دوسرے مقام پر قیاس و استحسان کی کچھ تفصیل نہیں لکھی بلکہ لکھا کہ جنس تخم کا بیان شرط ہے۔ یعنی اقرب بصواب ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ اس وقت کہ تخم از جانب مالک زمین ہوں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ لیکن اگر تخم کرے مثلاً کہ اس شرط پر کہ جو کچھ تیری رائے میں آوے اس میں زراعت کر۔ یا کہما کہ جو کچھ میری رائے میں آوے تو جائز ہے۔ ان اگر اس طرح بھی بیان نہ ہو یعنی خاص یا عام کسی طرح بیان نہ ہو تو مزارعت فاسد ہے۔ اور اگر بدون بیان کے فاسد ہونے کی صورت میں کاشتکار نے اس میں زراعت کی تو عقد مذکور بیکر جائز ہو جائیگا کیونکہ اب جنس تخم معلوم ہو گئی بالذکر۔ قال وہی عندہما علی اربعۃ اوجہ ان کافت الارض والنذر بواحد۔ اور مزارعت صاحبین کے نزدیک



چار قسم پر آوے (۱) اگر ایک کی طرف سے زمین بیج ہوں۔ والبقر والعلل لواحد۔ اور دوسری طرف سے بیج کام  
 ہو۔ جائزت المزارعة۔ تو مزارعت جائز ہے۔ یعنی اول صورت یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین بیج ہوں اور  
 کاشتکار کی طرف سے بیل و جوٹا و سبزی وغیرہ کام میں پس اس صورت میں مزارعت جائز ہے۔ لان البقر والعلل کا  
 اذا استاجر خياطاً ليجط بابره النخاط۔ اسواسطے کہ بیل تو کام کرنے کا آگے ہو پس ایسا ہوا کہ جیسے درزی کو اجیر کرے  
 کہ اپنی سوئی سے کپڑا اسی دے۔ تو اجرت بمقابلہ سلائی ہو نہ بمقابلہ سوئی اسی طرح بیان کاشتکار کے کام کے  
 بمقابلہ زمین حصہ ہوا اور یہ لازم نہیں آیا کہ بعض پیداوار کی عوض میں بیل کو کرایہ لیا تاکہ فاسد ہو۔ ک۔ وان کان لا خیر  
 لواحد والعلل والبقر والبذر لواحد۔ اور صورت دوم یہ کہ زمیندار کی طرف سے زمین بیدار کام بیل  
 و تخم از جانب کاشتکار زمین کو بھی مزارعت جائز ہے۔ لانه استيجار الارض ببعض معلوم من النخاج فجوز كما اذا  
 استاجر ما بدر اہم معلومة۔ اسواسطے کہ اسکے صحیح ہونے کا طریقہ یہ ہو کہ گویا کاشتکار نے زمین کو پیداوار کے  
 بعض حصہ معلومہ کے عوض اجارہ پر لیا تو جائز ہے جیسے زمین کو بعض در اہم معلومہ کے اجارہ پر لے۔ تو یہ در اہم  
 اسکے ذمہ ثابت ہونے اسی طرح بیان جو اجرت ٹھہرے وہ کاشتکار کے ذمہ ہو اور حصہ معلومہ سے مراد نفع یا تنائی و جوٹا  
 وغیرہ حصہ ہے۔ ان کانت الارض والبذر والبقر لواحد والعلل من الآخر جائز۔ اور صورت سوم یہ کہ اگر  
 زمین و تخم و بیل از جانب زمیندار ہوں (خواہ مالک زمین ہو یا اسکا مالدون غلام ہو) اور کاشتکاری کا کام دوسری کشتکار  
 سے ہو تو بھی مزارعت جائز ہے لانه استاجر للعلل بالمال المستاجر۔ اسواسطے کہ زمیندار نے اسکو اپنے آلات  
 سے کام کرنے کے لیے اجازہ پر لیا۔ فصار كما اذا استاجر خياطاً ليجط ثوبه بابرته۔ تو ایسا ہو گیا جیسے ایک درزی  
 کو اجارہ پر مقرر کیا کہ میری سوئی سے میرا کپڑا اسی دے۔ او طيانا ليطين لمسفر۔ باراج کو اجارہ پر لیا کہ میری کشتی و  
 بیلچہ سے کھل لگا دے۔ اور یہ سب جائز ہے تو مزارعت مذکورہ بھی جائز ہے۔ وان کانت الارض والبقر  
 لواحد والعلل والبذر لا خرفی باطلہ۔ اور صورت چہارم یہ کہ زمین و بیل ایک طرف سے یعنی زمیندار کی طرف سے  
 زمین و بیل میں اور دوسری طرف سے تخم و کام ہو تو یہ مزارعت باطل ہے۔ وهذا الذي ذكره ظاهر الرواية۔ اور  
 باطل ہونے کا حکم جو ذکر فرمایا موافق ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یجوز ایفاً۔ اور نوادر میں ابو یوسف  
 سے روایت ہے کہ یہ بھی جائز ہے۔ لانه لو شرط البذر والبقر علیہ یجوز فكذا اذا شرط وحده۔ اس دلیل سے کہ  
 اگر زمیندار کسکھانہ تخم و بیل کی شرط ہوتی تو مزارعت جائز ہوتی پس اسی طرح جب اسکی جانب فقط بیل کی شرط ہو تو بھی  
 جائز ہے۔ و صار بجانب العامل۔ اور ایسا ہوا جیسے کاشتکار کی جانب ہر فن۔ یعنی جیسے کہ کاشتکار کے ذمہ تخم  
 مع بیل کے شرط جائز ہے تو خالی بیادوں کی شرط بدن تخم کے بھی جائز ہے۔ الکافی۔ وجہ الظاہر ان منفعة البقر ليست  
 من جنس منفعة الارض۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ بیلوں کی منفعت کچھ منفعت زمین کی جنس سے نہیں ہر فن  
 تاکہ بیلوں کو زمین کے تابع کیا جاوے۔ لان منفعة الارض قوة فی طبعها یحصل بہا الثمار۔ اسواسطے کہ  
 زمین کی منفعت تو زمین کی طبیعت میں ایک قوت ہے جسکے ذریعہ سے نواد پیداواری حاصل ہوتی ہے۔ ومنفعة البقر  
 صلاحیۃ یقام بہا العمل۔ اور بیلوں کی منفعت یہ کہ انکی ذات میں ایک صلاحیت ہے کہ جس سے کام ٹھیک کیا جاتا ہے  
 وکل ذلک بخلاف البقر لعلی۔ اور یہ ہر ایک بات امتداد قائل کے پیدا کرنے سے موجود ہوتی ہر فن۔ پس  
 خاف عذجل جو ہر ایک چیز و ہر فعل کا پیدا کرنے والا ہے اسنے ظاہر میں زمین و بیل میں سے ہر ایک میں یہ پیشکش  
 کی تو اور نہ ایک کے واسطے اسکا فعل اپنے طور پر مستقل ہے۔ فلم یجاءلنا فنعذر ان یجعل تابعاً لہا۔ پس



دو وزن شقیقین ایک جنس سے نہوین تو ممکن نہوا کہ بیلون کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع قرار دیا جاوے  
 فس۔ بلکہ ہر ایک خود مستقل ہو تو معلوم ہوا کہ بیلون کی شرط زمیندار کے ذمہ رکھنا مزارعت کے واسطے مفید نہ ہوگی  
 بخلاف العال۔ برخلاف کاشتکار کے فس۔ کہ اس کے ذمہ فقط بیلون کی شرط بھی جائز نہ کر کے بل اس کے کام کے لازم  
 تو اسے تابع ہیں۔ لائنہ عجائست المنفقان فجعلت بالغة لمنفعة العال۔ اس واسطے کہ بیلون کی منفعت اور  
 کاشتکار کی منفعت دو وزن بمجنس ہیں تو بیلون کی منفعت کو کاشتکار کی منفعت کے تابع کر دیا گیا فس۔ کیونکہ کاشتکار  
 کی منفعت جو تنہا بونے وغیرہ کے کام میں اور بیلون کے ذریعہ سے یہ کام ہونے میں تو جیسے صلاحیت کاشتکار میں ہے  
 ویسی ہی بیلون میں ہے۔ اس بیان سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مجنس وغیرہ مجنس پہچاننے کے واسطے قاعدہ ضابطہ یہ ہے  
 کہ جو منفعت کہ قوت حیوانیہ سے صادر ہو وہ ایک جنس ہے اور جو غیر قوت حیوانیہ ہو وہ غیر جنس ہے پس زمین کی منفعت  
 اور بیل کی منفعت اہم دو وزن غیر جنس ہیں بخلاف بیل و کاشتکار کے مع۔ حاصل یہ ہوا کہ جب اس صورت چہارم میں  
 بیل کی منفعت کو زمین کے تابع نہیں کر سکتے ہیں اور تخم بذمہ کاشتکار میں تو تخم واسطے زمین کو اجارہ پر لیا اور چونکہ  
 بیل بیان غیر جنس ہونے سے زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں تو اسے بیل کو بھی مستقل طور پر بعض بعض پیداوار کے  
 اجارہ پر لیا اور یہ باطل ہے کیونکہ پیشہ میں وارد نہیں ہے تو مزارعت بھی باطل ہے اور توضیح یہ ہے کہ مزارعت ابتدا میں جاری  
 ہوتی ہے اور انتہا میں شرکت ہوتی ہے بھر اجارہ قرار پایا زمین کے منافع پر ہے یا کاشتکار و بیل کے منافع پر ہے کیونکہ بعض  
 حصہ پیداوار کے عوض مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا یا کاشتکار نے زمین کو اجارہ لیا اور اسکا مدار تخم پر ہے پس  
 اگر تخم از جانب مالک ہوں تو اسے کاشتکار کو اجارہ پر مقرر کیا اور اگر تخم از جانب کاشتکار ہوں تو اسے زمین کو اجارہ پر لیا  
 اور قیاس اگرچہ اسکو مقتضی نہ تھا لیکن بننے نفس و تقال کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا۔ اور ہر صورت میں یہ اجارہ بعض  
 بعض پیداوار کے ہر پنے بالفعل مال اجارہ معدوم ہے بلکہ شرط یہ کہ اسی اجارہ کے ذریعہ سے جو آخر حاصل ہوگا اسی کا ایک  
 جزو بطور عوض دیا جائیگا۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اصل میں زمیندار کی جانب زمین ہے اور کاشتکار کی  
 جانب خود اسکا کام ہے اور اس کے ساتھ میں تخم بیل لائے جاتے ہیں پس مالک یا فرد ایسے طور پر جو ناچاہیے کہ اصل کے  
 تابع یا آل ہو جاوے اور یہ نہیں کہ مستقل طور پر بیل کا اجارہ لینا لازم آوے کیونکہ کاشتکار کو اجارہ لینا تو بذریعہ نفس کے ہوتا  
 ہو گیا اور بیل کو اس طرح اجارہ لینا مستقل طور سے بغیر زمین نہیں ہو تا اسکی چند صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ زمیندار نے اپنی طرف  
 سے بیج دیے تو وہ اجارہ لینے والا ہوا۔ پس زمین بیج اسکی طرف سے ہیں اور اسنے کاشتکار کو مع بیل کے بعض بعض  
 پیداوار کے اجارہ لیا تو بیل کا اجارہ لینا فاسد ہوتا لیکن کاشتکار کے واسطے وہ بطور آل کے ہے جسے درزی کے واسطے سوئی  
 ہوتی ہے کیونکہ کاشتکار و بیل کی منفعت بمجنس ہیں تو بیل تابع ہو کر اجارہ میں داخل ہو گئے۔ دوم یہ کہ کاشتکار نے زمین اجارہ لی اس طرح  
 کہ تخم اپنی جانب سے رکھے پس اپنے تخم بیل و کام سے اسنے مزارعت کی ذمہ لے لیا تو وہ جائز ہے کیونکہ زمیندار کی طرف سے فقط نہیں ہے  
 سم یہ کہ مالک زمین نے کاشتکار کو اجارہ لیا لیکن فقط کاشتکار کو لیا اور اس کے ساتھ کچھ نہیں ہے کیونکہ زمیندار نے بیج بیل اپنی طرف  
 دیے تو بنے آوت و اسباب سے کام لینے کے لیے کاشتکار کو مزدور کیا اور یہ بھی بلا تردد جائز ہے جیسے دوسری صورت ہے۔ چہاں کہ  
 اول کا برعکس ہو لینے زمیندار سے کاشتکار نے اسکی زمین اجارہ لی اس طرح کہ کاشتکار نے تخم اپنی طرف سے دیے مگر زمین کے ساتھ  
 اسنے بیل بھی لیے تو ہم کہتے ہیں کہ بیل بیان تابع نہیں ہو سکتے ہیں اس واسطے کہ زمین کی منفعت دیگر اور بیل کی منفعت دیگر اور اجارہ لینا  
 نظر منفعت ہوا کہ ہر ان کاشتکار کے تابع البتہ بیل ہو سکتے ہیں تو اس صورت میں لازم آیا کہ کاشتکار نے بعض بعض پیداوار کے عوض  
 کہ وہ بیلون کو اجارہ لیا لیکن زمین کو اس طرح اجارہ لینا بیل نفس و تقال کے جائز معلوم ہوا اگرچہ قیاس نہیں ہے نہ بیل کو



اسطرح اجارہ لینا اس وقت میں مذکور نہیں کہ تو وہ قیاس کے تحت میں آیا اور قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے تو قبل کا ہون  
 تابع ہونے کے اسطرح اجارہ لینا باطل ہے تو زمیندار سے زمین کے ساتھ ہیل کو اسطرح اجارہ لینا اور اسطرح مزارعت قرار دینا  
 باطل ہے اور یہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ کاشتکار کے ساتھ اسکے بیلون کو اجارہ لینا اسوجہ سے جائز ہو گیا تھا کہ ہیل وہاں کاشتکار  
 کے تابع ہو سکتے تھے اور بیان زمین کے تابع نہیں ہو سکتے ہیں۔ فافہم۔ م۔ وہنا و جہان اخرا ان لم ینکحہما۔ اور بیان  
 دو صورتیں دیگر ہیں جنکو معتقد نے بیان نہیں کیا۔ یعنی مزارعت فاسدہ صرف جو تھی صورت مذکورہ میں شخصین  
 بلکہ دو صورتیں اور بھی ہیں۔ اھدہما ان یلون البندر لھدہما۔ ایک صورت یہ ہے کہ تخم ایک کی طرف سے ہون و  
 یعنی کاشتکار کی طرف سے فقط بیج ہون تو ضرور ہو کہ اسنے زمیندار سے اجارہ لیا۔ والا رخص والبقر والعمل لآخر۔  
 اور زمین دیل و کام یہ سب دوسرے کی طرف سے ہون و۔ یعنی زمیندار کی طرف سے ہون۔ وانہ لایکوز لانتیم شرک  
 میں البذر والعمل ولم یرد بہ الشرع۔ اور یہ نہیں جائز ہوا سواسطے کہ یہ تخم و کام میں شرکت ہو کر تمام ہوتی ہو حالانکہ اسکے  
 جواز کے ساتھ کوئی دلیل شرعی وارد نہیں ہوئی ہے۔ کیونکہ تخم والے نے جب زمین کو اجارہ پر لیا تو زمیندار کو لازم  
 آیا کہ زمین اسکے قبضہ میں بغیر تعلق کے بہرہ دے حالانکہ بیان زمیندار خود عامل ہو۔ تو اجارہ باطل ہوا۔ فاضنیخان نے شرح  
 جامع صغیر میں کہا کہ ابو یوسف سے نوادہ میں روایت ہے کہ یہ جائز ہے۔ والثانی ان یجمع بین البذر والبقر۔ اور دوسری  
 صورت یہ کہ تخم دیل میں جمع کرے و۔ یعنی کاشتکار کی طرف سے تخم دیل ہون اور زمیندار کی طرف سے زمین و کام ہوا سواسطے کہ  
 جسکی طرف سے تخم ہیں اسی نے زمین کو اجارہ پر لیا اور جب زمیندار نے اپنے ذمہ کام رکھا تو زمین بہرہ دہی نہیں کی۔ وانہ لایکوز لانتیم  
 اور یہ صورت بھی نہیں جائز ہے۔ لانہ لایکوز عند الفرد فکذا عند الاجتماع۔ اسواسطے کہ تنہا ہونے کی صورت میں نہیں جائز ہے  
 تو مجتمع ہونے میں بھی نہیں جائز ہے۔ یعنی مثلاً ایک طرف سے فقط تخم ہون یا فقط دیل ہون اور باقی دوسرے کی طرف سے  
 ہون تو جائز نہیں ہے پس اگر تخم دیل مجتمع ہو کر ایک طرف سے ہون یا فقط دیل ہون اور باقی دوسرے کی طرف سے ہون تو بھی جواز دہ  
 ہو۔ اب یہ سوال کہ ان دونوں صورتوں میں جب مزارعت فاسدہ حالانکہ دو شخصوں نے نادان سے اسی طور پر مزارعت کی تو وہ بیٹا  
 کی نسبت کہا حکم ہوگا۔ اسکے جواب میں فرمایا کہ۔ والخارج فی الوجہین لصاحب البندر فی روایۃ اعتبارا بسائر المزارعات  
 الفاسدہ۔ دونوں صورتوں فاسدہ میں جو کچھ پیداوار ہو ایک روایت میں سب بیج والے کی ہوگی بقیاس دیگر مزارعات فاسدہ کے  
 و۔ کہ شرائط مذکورہ سابق میں کسی شرط کے غلط سے جو مزارعت فاسدہ ہو جاوے یہی حکم ہے کہ جسکے بیج میں کل کھیتی اسی  
 واسطے ہوتی ہے اور دوسرے کی سکا اجر مثل ملتا ہے اگرچہ پیداوار کچھ نہ ہو۔ مبسوط میں کہا کہ دونوں صورتوں میں مالک زمین  
 نے بیج والے کو زمین سپرد کی تو اسکو اجر مثل اپنی زمین کا کیون لیگا۔ اور جواب لکھا کہ جب بیج والے کو کل کھیتی مل گئی  
 تو زمین اسکو حکم مل گئی اور کام کرنے والے کی منفعت بھی سپرد ہو گئی اور اسی طرح اگر زمین میں کچھ پیداوار نہ ہو تب بھی اجر مثل  
 لیگا کیونکہ کام کرنے والے نے اپنا کام اسکی اجازت و حکم سے کر دیا۔ یہ تو ایک روایت ہے کہ کل کھیتی اس شخص کی  
 جسکے بیج ہون۔ وفی روایت لصاحب الارض۔ اور دوسری روایت میں کل کھیتی اس شخص کی ہوگی جسکی زمین ہے  
 ولیمیرستقر ضا للہد۔ اور دمیرن کا فرض لینے والا ہو جائیگا و۔ گویا اسنے بیج والے سے تخم قرض لیا تو زمین  
 میں خود بونے یا اسکی زمین میں بونے گئے۔ لیکن قرض میں قبضہ شرط ہے لہذا فرمایا۔ قابض بالہ یا اتصالہ بارضہ۔ یہ تخم  
 پر قبضہ کرنے والا بائین طور ہو جائیگا کہ اسکی زمین سے متصل ہو گئی و۔ اور وضع ہو کہ بظاہر روایت اول اچھی ہے لیکن  
 صدر شہید رحم نے فرمایا کہ چون حال اس پیداوار میں سے بقدر ہجر و خرچ کے لیکر باقی کو صدقہ کر دے۔ ع۔ قال ولا یصح  
 المزارعۃ الا علی مدۃ معلومۃ لما بینا۔ قدوری نے لکھا کہ مزارعت نہیں صحیح ہوتی اگر مدت معلومہ پر ہو جو مذکورہ بالا و۔



جو ہننے شرط ثالث میں بیان کی ہے۔ وان يكون الخارج شائعاً بينهما تحقيقاً للمعنى الشريكة۔ اور اس طور پر کہ پیداوار دو وزن میں شائع ہونا کہ سنی شرکت کے متحقق ہوں۔ یعنی دو وزن میں بطور نصف نصف یا تین تہائی وغیرہ حصص کی شرکت شائع ہونا چاہیے۔ فان شرطاً لاحدهما تقضيانا مسماة في باطلہ۔ پس اگر دو وزن کے متفق ہو کہ ایک کے واسطے کچھ تقضیر معلوم شرط ہے تو مزارعت باطل ہے۔ مثلاً گنا کہ ہننے باہم مزارعت اس شرط پر کہ ایک یا کاشتکار کے واسطے پیداوار میں سے بچاس تقضیر ہیں باہم نے نصف نصف پیداوار پر مزارعت کی اس شرط سے کہ فلاں کے واسطے بچیس تقضیر بھی ہیں تو باطل ہے کیونکہ یہ حصہ خاص اسی شخص کے واسطے ہو گیا۔ لان بہ نيقطع الشريكة لان المصراع لا يخرج الا بهذا القدر۔ کیونکہ اسی شرط سے شرکت پیداوار منقطع ہو جائیگی اسلئے کہ شاید زمین اسی قدر نکال دینے صرف پیداوار اسی قدر ہو۔ تو شرکت ندارد ہر بلکہ یہی شخص اس پیداوار کے واسطے خاص ہے۔ وصارہما مشترکاً در اہم معدودۃ لاحدهما فی المقاربتہ۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے مضاربت میں کسی ایک کے واسطے درم شرط ہے کہ گئے۔ مثلاً رب المال نے کہا کہ میں نے یہ ہزار درم تجھے نصف نفع کی مضاربت پر اس شرط سے دیئے کہ نفع میں سے میرے لیے یا تیرے لیے سودرم زائد ہیں تو یہ مضاربت اسوجہ سے فاسد ہوتی ہے کہ نصفیت میں شرکت منقطع ہو گئی کیونکہ شاید کل نصفیت اسی قدر ہو جو ایک کے واسطے شرط ہے علاوہ برین اس مقدار میں شرکت ندارد۔ وکذا اذا شرط ان يرفع صاحب البذر بذره ويكون الباقی بينهما نصفین۔ اور اسی طرح اگر زمیندار و کاشتکار نے یہ شرط لگائی کہ جسکی طرف سے بیج ہوں وہ پیداوار سے اپنے بیج نکال لے اور جو باقی رہے وہ دو وزن کے درمیان نصف نصف ہو۔ یا تین تہائی ہو جو کچھ شرط کرے تو یہ شرط لینے بیج نکال لینے کی شرط بھی مفید ہے۔ لانہ یودی اے قطع الشريكة فی بعض معین۔ اسواسطے کہ بیجوں کی مقدار نکال لینے کی شرط کا انجام یہ ہوتا ہے کہ اس جزو معین میں شرکت ندارد ہو۔ جبکہ پیداوار اس سے زائد ہے۔ او فی جمیعہ بان لم يخرج الا قدر البذر۔ یا کل پیداوار میں شرکت منقطع ہو یا بن طور کہ زمین میں سولہ بیجوں کی مقدار کے کچھ پیدا نہیں ہوا۔ تو کل پیداوار یہی شخص لے گیا جسکے بیج ہیں اور شرکت ندارد ہوئی۔ وصارکہما اذا شرط ارفع الخراج والارض خراجیۃ وان يكون الباقی بينهما۔ اور یک شرط ایسی ہو گئی جیسے خراجی زمین ہونے کی صورت میں دو وزن نے یہ شرط لگائی کہ خراج اس کے پیداوار سے نکال لیا جاوے اور باقی دو وزن میں مشترک ہو۔ پس اگر خراج بٹائی ہوتا یعنی پیداوار سے جو بٹائی یا پانچواں حصہ وغیرہ تو جو کچھ پیدا ہوتا اس میں سے یہ حصہ نکال کر باقی مشترک ہوتا اور یہ جائز تھا اور جب خراج میں بچاس من وغیرہ کوئی خاص مقدار مقرر ہو اور اسکو نکال کر باقی میں شرکت ٹھہرائی تو فاسد ہے کیونکہ شاید پیداوار فقط اسی قدر ہو۔ بالجملہ فساد اسی بنا پر ہوا کرتا ہے کہ کوئی مقدار معین نکال لینے کی شرط ہو خواہ بیجوں والا شرط کرے یا خراج معین ہو یا غیر ذلک کوئی شرط ہو۔ بخلاف ما اذا شرط صاحب البذر عشر الخراج لنفسه او للآخر والباقی بينهما۔ بخلاف اس کے اگر نہائی طر معین ہو مثلاً بیجوں والے کے اپنے واسطے یا کسی غیر کے واسطے پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر باقی دو وزن میں مشترک شرط کیا تو یہ جائز ہے۔ لانہ معین مشاع فلا یودی اے قطع الشريكة۔ اسواسطے کہ دسواں حصہ تو ایک جوہر معلوم مگر مشاع ہے تو شرکت قطع ہونے تک ذمت نہیں ہو بخلاف ہر۔ کیونکہ کچھ پیدا ہوا اس میں سے دسواں نکالا جاوے تو باقی مشترک رہیگا۔ کما اذا شرط ارفع العشر والباقی بينهما والارض عشریۃ۔ جیسے زمین عشری ہونے کی صورت میں دو وزن نے شرط کی کہ عشر نکال دینے کے بعد باقی دو وزن میں مشترک ہو۔ تو یہ جائز ہے۔ وعلی هذا اگر خراج بھی پیداوار کا کوئی حصہ مشاع ہو تو اسکو نکال کر باقی مشترک ہونے کی شرط مجاز ہے۔



وکنہا ان شرطاً علی الماذیات والسوائی۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے جو کچھ کہ ماذیات وسوائی پر  
شرط کیا۔ معناد لاصد ہما۔ اسے سنی یہ کہ دونوں میں سے ایک کے واسطے شرط کیا۔ یعنی دونوں نے مزارعت  
میں شرط لگائی کہ جو کچھ کھیتی کی ماذیات یا سوائی پر جمی وہ زمیندار کا شتکار کے واسطے خاص ہو تو یہ شرط بھی معناد  
سوائی جمع سابقہ وہ پہلی مایان جنکے ذریعہ سے پانی روان ہو کر کہا رین میں جاتا ہو اور اذیات اس سے برسی  
مایان ہوتی ہیں اور چونکہ پانی سے سیراب رہتی ہیں تو انکے کنارے کھیتی خوب جیتی ہو پس یہ کھیتی خاص کر کسی ایک  
کے واسطے شرط کی پس فاسد ہو۔ لائنہ اذا شرط لاصد ہما نزع موضع معین اقصی ذلک الی قطع الشریک  
لانہ لعلہ لا یخرج الا من ذلک الموضع۔ اسوجہ سے کہ جب دونوں میں سے کسی ایک کے واسطے کسی خاص  
مقام کی کھیتی شرط کی تو یہ قطع شرکت تک نہ ہو چکا ہو گی اسواسطے کہ شاید کھیتی سوائے اس مقام کے کسی جگہ نہ  
ہو۔ پس حاصل یہ ہوا کہ تعین خواہ مقدار معلوم کی راہ سے ہو خواہ کسی مقام کا پیداوار سے ہو مفید ہو کیونکہ  
شاید اس مقام کے سوائے کھیتی نہ جمی تو شرکت نہ ہو سکی۔ و علی هذا اذا شرط لاصد ہما ما یخرج من ناحیہ  
معینہ ولا یرایہ من ناحیہ اخری۔ و علی هذا القیاس اگر ایک کے واسطے زمین کی ایک جانب معین کی  
پیداوار اور دوسرے کے واسطے دوسری جانب کی پیداوار شرط کی۔ شت زمین کے دو حصے کر کے کہا کہ تیرے  
واسطے مشرقی جانب سے وسط تک اور میرے لیے مغربی جانب سے وسط تک کی پیداوار ہو گی تو یہ بھی فاسد ہو کیونکہ  
شاید پیداوار صرف ایک ہی جانب ہو۔ و رفع ہو کہ حدیث رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ جہین کرار الارض سے ماعت  
مردی ہوئی ہو اور پہننے اور پر فصل ذکر کی اسکے بعض طرق میں یہ خود معراج ہو کہ اس زمانہ میں لوگوں کے درمیان  
مزارعت کا یہی طریقہ مروج تھا کہ ایک کے واسطے ایک ٹکڑا خاص کرتے تھے اور یہ ایک قسم کا قمار تھا حتی کہ کبھی اس  
ٹکڑے میں ٹوب پیدا ہوتا اور باقی زمین بیکار ہو جاتی تھی اور کبھی برعکس ہوتا تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے ایسے قمار سے منع فرمایا اور سابق میں روایت مذکور ہو چکی ہو فتدکر۔ م۔ و کنہ اذا شرط اللین نصفین وحب  
لا حد ہما بعینہ۔ اور اسی طرح اگر شرط لگائی کہ جو سا تو دونوں میں نصفانصف ہو اور دانہ نقطہ اس شخص کے واسطے  
ہو۔ شت صاات اناج فقط زمیندار کے لیے یا عامۃ کاشتکار کے لیے ہو اور جو سا دونوں میں مشترک ہو  
تو مزارعت فاسد ہو۔ لائنہ یودی الے قطع الشریک فیما ہو المقصود۔ کیونکہ ایسی شرط کا نتیجہ ایسے امر میں قطع  
شرکت ہو جو اصل مقصود ہو۔ و ہواحب۔ اور وہ اناج ہو۔ یعنی مزارعت سے اصل مقصود اناج حاصل  
کرنا اور شرط مذکور سے اسی میں قطع شرکت ہو۔ یہ طریقہ خود پیداوار میں تخصیص سے قطع شرکت کا ہوا۔ و لو شرط  
الحب لنصفین ولم یعرضا للبتین صحت۔ اور اگر ایسا کیا کہ دونوں نے اناج میں شرکت نصفانصف کی  
شرط کی (خواہ تین تہائی وغیرہ شائع جزو کی شرط کی) اور جو سے کے بیان سے کہ بعض نے کیا تو عقد مزارعت صحیح ہو گا  
فست۔ یعنی جو سے کی شرکت کا کچھ ذکر نہیں کیا تو جو سا ایسی چیز نہیں ہو کہ اس میں قطع شرکت کے احتمال سے عقد مزارعت  
میں فساد آوے۔ لاشتراطاً الشریک فیما ہو المقصود۔ کیونکہ دونوں نے ایسی چیز میں جو اصل مقصود ہو یعنی اناج  
اس میں شرکت شرط کر لی۔ و غیر مقصود میں شرکت شرط نہ کرنے سے فساد نہ ہو گا۔ پھر یہ اسوقت ہو کہ جو سے  
کے بیان سے سہکت ہو۔ ثم التین بکون لصاحب البذر لائنہ نماز فکر ولی حقہ لا یحتاج اہل الشرط۔  
پھر جو سا اس صورت میں اس شخص کے واسطے ہو گا جسکی طرف سے بیج زمین کیونکہ یہ اس ملک سے پیدا ہوا ہو اور  
اسکے حق میں شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہو۔ یعنی جب اسکی ملکیت سے پیدا ہوا ہو تو اسکا ہونے کے واسطے



کچھ شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ دوسرے شخص کے واسطے نہیں ہو سکتا جسکے بیج نہیں ہیں واجب ہے  
 واسطے کے واسطے شرط ہو تو دوسرے کے واسطے احتمال ہو پس فساد ہوگا۔ جواب دیا کہ۔ و المفسد هو الشرط وهذا  
 سکوت عنہ۔ عقد کو فاسد کرنے والی تو شرط ہی اور بیان شرط سے سکوت ہر فن۔ واجب اس شخص کے لیے  
 جسکے بیج نہیں ہیں بھوسا شرط نہیں کیا تو فساد بھی ہوا اور جسکے بیج ہیں اسکے لیے شرط کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ وقال  
 مشائخ بلع رحمہم اللہ ثلثا التبن بینہما ایضا۔ اور شلخ بلع رحمہم اللہ ثلثا نے فرمایا کہ بھوسا بھی ان دونوں  
 میں نفاض ہوگا۔ اعتبار المعروف فیہا لم یخص علیہ المتعاقدان۔ اس واسطے کہ جس امر کو دونوں عقد کرنے والوں  
 نے صریح نہیں بیان کیا، اس میں عرف معتبر ہے کہ دونوں میں مشترک ہوتا ہے فن۔ اور اشتباہ کے وقت عرف پر حکم  
 واجب ہوتا ہے۔ ولانہ تبع للحب والتبع ليقوم بشرط الاصل۔ اور اس واسطے کہ بھوسا تو دانہ کے تابع ہے یعنی دانہ  
 اصل ہے اور تابع بھی اسی شرط کے ساتھ قائم ہوتا ہے جو اصل کی شرط ہے فن۔ اور اصل یعنی دانہ میں یہ شرط ہے کہ  
 نہ نفاض ہو تو بھوسے میں بھی یہی شرط قائم ہوگی۔ جیسے سردار شکر یا آقا سفر میں کسی جگہ اقامت کی نیت کرے تو وہ  
 اصل ہے اور اسکی شرط اقامت پر اسکے تابع لوگ بھی مقیم ہو جاتے ہیں۔ ولو شرط الحب لتعین والتبن ليعاين  
 البذر صحت لانه حکم العقد۔ اور اگر دونوں نے یوں شرط لگائی کہ نانج دونوں میں نفاض نفاض ہو اور بھوسا اسکے  
 واسطے ہو جسکے بیج ہیں تو بھی مزارعت صحیح ہے اس واسطے کہ یہ تو عقد نہ ہو کہ حکم ہر فن۔ یعنی یہ شرط لگانا ایسی شرط ہے کہ  
 خود عقد اسکو مقتضی ہے حتیٰ کہ اگر شرط نہ لگائی جاوے تو بھی بیج دانے کے واسطے بھوسا ہوگا۔ پس شرط کرنا کچھ ضروری نہیں ہے  
 جیسے بیج میں یہ شرط لگائی کہ مشتری بیع پر قبضہ کرے کہ یہ مقتضای عقد ہے۔ وان شرط التبن للآخر فسدت۔ اور  
 اگر دونوں نے شرط لگائی کہ بھوسا اس شخص کے واسطے ہو جسکے بیج نہیں ہیں تو عقد مزارعت فاسد ہر فن۔ کہ نہ یہ عقد  
 مقتضای عقد ہے اور عقلی مفسد ہے۔ لانه شرط بودی الی قطع الشکر باق لا یخرج الا التبن۔ اس واسطے کہ ایسی  
 شرط ہے کہ قطع شکر تک دیت ہو بخانی ہو یا بن طوکہ شاید زمین میں سوائے بھوسے کے کچھ پیدا نہ ہو فن۔ مثلاً کسی  
 آفت سے دانہ نہ ہو بلکہ مرگ جری و بھوسا رہا جو اس شرط سے یہ سب ایسے شخص کے واسطے ہو جائیگا جسکے بیج  
 نہیں ہیں مانا کہ بدون شرط کے اسکو یہ استحقاق نہیں تو یہ شرط مفسد ہے۔ واستحقاق غیر صاحب البذر بشرط  
 اور جسکی طرف سے بیج نہیں ہیں اسکو بھوسے کا استحقاق بوجہ شرط نہ کر کے ہر فن۔ تو یہ شرط ہی مفسد نہیں ہے  
 پر خلاف بیج دانے کے کہ وہ بغیر شرط کے مستحق ہوتا ہے۔ بہانہ کہ تو مزارعت کے وجہ بھوسا فاسد و شرط مفسدہ کا بیان  
 ہوا۔ قال واذا صحت المزارعة فالنجاح عن الشرط لصحة الالتزام۔ اور جب مزارعت صحیح ہو گئی تو کچھ پیدا ہوا  
 ہو وہ شرط کے موافق دونوں میں مشترک ہوگی کیونکہ دونوں نے جو التزام کیا وہ صحیح ہر فن۔ یہ اس وقت ہوگا کہ زمین  
 میں پیداوار ہو۔ وان لم یخرج الارض شیئاً فله شئ للعامل۔ اور اگر مزارعت صحیح ہو زمین سے کچھ پیدا ہوا  
 تو کام کرنے والے کے واسطے کچھ نہیں ہوگا فن۔ یعنی وہ کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ لانه یستحقہ مشترک۔ اس واسطے  
 کہ کام لگا کر وہیں میر کا مستحق ہوتا تھا وہ شرکت کے طور پر مستحق ہوتا تھا فن۔ یعنی انجام دانتہار میں جو کچھ پیداوار حاصل  
 ہوتی تھی وہ دونوں میں مشترک ہوتی تھی۔ ع۔ اور شرکت اسی میں جو پیداوار ہو۔ ولا شرکت فی غیر الخارج۔ اور سوائے  
 پیداوار کے غیر میں شرکت نہیں ہر فن۔ تو وہ کسی مال غیر سے اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔ والی کانت اجارة فالاجرة  
 کسی فلا یستحق غیرہ۔ اور اگر یہ اجارہ ہو تو اجرت بیان ہو گئی پس سوائے اجرت کسی کے غیر کا مستحق نہ ہوگا فن۔ یعنی  
 اگر کہا جاوے کہ مزارعت تو ابتدا میں اجارہ ہوتی ہے جسکے واسطے اجرت لازم ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ ان اس اجارہ



میں اجرت بیان ہو چکی اور وہ پیداوار سے لغت و چارم وغیرہ کوئی حصہ کسی ہی و خلاف قیاس کی نفس شرعی سے جائز ہے۔  
 ہو تو وہ اس اجرت کے سوا سے دوسری اجرت کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ صحیح ہے۔ بخلاف ما اذا فسدت۔ بخلاف اس کے  
 جب مزارعت فاسد ہو۔ تو اجرت کسی لازم نہ ہوگی بلکہ یہ مزارعت کے سوا سے اجارہ ہو گیا جس میں اجرت کسی نہیں  
 بلکہ اجرا مثل لازم ہوتا اس کو پیداوار ہونے کی صورت میں بھی استحقاق ہے۔ لان اجرا مثل فی الذمۃ ولا تقوت  
 الذمۃ لبعدهم الخارج۔ اس واسطے کہ اجرا مثل تو مستاجر کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور پیداوار ہونے سے عدا اجرت کے ذمہ  
 واجب ہوتی تھی و معدوم نہ ہوگی۔ قال واذا فسدت فالخراج لصاحب البذر لانہ لما رملکہ۔ اور جب مزارعت  
 فاسد ہو تو کل پیداوار اس شخص کے واسطے ہوگی جسے بیج تھے کیونکہ کھیتی اسی کی ملکیت کی بڑھاد ہر قسم۔ نزدیک  
 واسطے ہونے میں شرط کی ضرورت نہیں ہے۔ واستحقاق الآخر بالتسمیۃ۔ اور دوسرے کا استحقاق بوجہ شرط و بیان  
 تھا۔ وقد فسدت۔ حالانکہ نسبتہ فاسد ہوا۔ تو اس کا استحقاق بھی نہیں رہا۔ فیبقى النمارک لصاحب البذر توکل پیداوار  
 اسی کے واسطے باقی رہی جسے بیج ہیں۔ قال ولو کان البذر من قبل رب الارض فللمعامل اجرا مثل لا یزاد علی مقدار  
 ما شرط له۔ اور اگر بیج از جانب مالک زمین ہوں اور مزارعت فاسد ہوئی تو کاشتکار کے کام کا اجرا مثل ملے گا جو اس کی  
 مقدار شرط سے زیادہ نہیں کیا جائیگا۔ یعنی مثلاً اس نے تہائی کی بٹائی بڑھاد مزارعت قبول کی تھی تو جب مزارعت فاسد ہو  
 کی وجہ سے اس کے واسطے اجرا مثل واجب ہوا تو دیکھا جاوے کہ پیداوار کی تہائی کس قدر ہے اور اس کا اجرا مثل کس قدر ہے پس اگر اجرا مثل  
 اس پیداوار کی تہائی سے کم یا برابر ہو تو پورا اجرا مثل دیا جائیگا اور اگر اجرا مثل زائد ہو تو اس مقدار تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا  
 کیونکہ وہ اس مقدار پر راضی ہو چکا تھا حتیٰ کہ اگر فساد مزارعت ہوتا تو اس کو اسی قدر ملتا پس اب بھی اسی قدر دیا جائیگا۔ لانه ضعیف  
 سقوط الزیادۃ۔ اس واسطے کہ وہ زائد کے ساتھ ہونے پر غرضاً منہ بچکا ہے۔ وہ عند الی حقیقۃ والی یوسف 7۔ اور یہ حکم امام  
 ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے۔ قال محمد رحمہ اجرا مثلہ بالغامیغ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ اس کے واسطے اجرا مثل پورا ملے گا  
 چاہے جس قدر ہو۔ یعنی مزارعت کے مقدار شرط کے برابر ہو یا زیادہ ہو۔ لانه استوفی منافعہ لبعده فاسد  
 فیجب علیہ قیمتہا اذ لا مثل لها۔ اس واسطے کہ رب الارض نے کاشتکار کے منافع کو بھر پور حاصل کیا بذریعہ عقد فاسد  
 کے تو رب الارض پر اس کے منافع کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ان منافع کا مثل نہیں ہر قسم۔ لا محالہ قیمت واجب  
 ہوگی۔ وقد حرت فی الاجارات۔ اور اجارات میں یہ مسئلہ گر چکا ہے۔ ف۔ کہ اگر شریکوں یا ان جمع کرنے میں  
 شرکت کی اور شرکت فاسد ہوئی تو امام محمد رحمہ کے نزدیک اجیر کو پوری اجرت ملے گی جو ایسے کام کی اجرت ہوتی ہے چاہے جس قدر  
 ہو۔ اسی طرح بیان بھی ہوا کیونکہ یہ بھی لکڑیاں جمع کرنے کے مثل اجارہ ہے اس واسطے کہ پیداوار ہونے سے پہلے اجرت  
 کچھ معلوم نہیں ہے۔ مع۔ یہ اس وقت کہ اجارہ فاسد ہو میں بیج از جانب مالک زمین ہوں۔ وان کان من قبل المعامل  
 فلصاحب الارض اجرا مثلہ ارضہ۔ اور اگر کاشتکار کی جانب سے بیج ہوں اور سب کھیتی کاشتکار کے واسطے ہوئی  
 تو مالک زمین کے واسطے اس کی زمین کا اجرا مثل ہوگا۔ لانه استوفی منافع الارض لبعده فاسد فیجب ردہا وقد تغیر  
 اس واسطے کہ کاشتکار نے بذریعہ عقد فاسد کے زمین کے منافع حاصل کیے تو ان منافع کا بھیر دینا اس پر واجب ہوا حالانکہ منافع  
 کا بھیر دینا محال ہے۔ ف۔ تو اس کا عوض بھیرنا چاہیے اور عرض متعین نہیں ہے پس مثل با قیمت ہے۔ ولا مثل لہا  
 فیجب رد قیمتہا۔ اور حال یہ کہ منافع کے واسطے مثل نہیں ہے تو منافع کی قیمت بھیرنی واجب ہوتی ہے۔ بھیرنا قیمت  
 اسی قدر ہوگی جس قدر رخصہ مزارعت پر عقد ہوا تھا یا جس قدر بھیرنی ہوگی واجب ہوگی چنانچہ فرمایا۔ وہل یزاد علی ما شرط  
 سن الخراج۔ اور کیا اجرا مثل اس مقدار سے زیادہ دیا جائیگا جو مالک زمین کے واسطے پیداوار میں سے شرط تھا۔



تو جواب دیا کہ۔ فهو علی الخلاف الذی ذکرناہ۔ اس میں ایسا ہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا۔ یعنی فقہاء کی اجرائی میں بیان کیا کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مقدار کسی سے زائد نہیں دیا جائیگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک چاہے بقدر ہوسب دیا جاوے۔ یہی مالک زمین کے کرایہ زمین میں ہے۔ و لو جمع بین الارض و البقر حتی فسدت المزارعة۔ اور اگر زمین دلیل کو جمع کیا حتی کہ مزارعت فاسد ہو گئی۔ یعنی ایک طرف سے زمین و دلیل میں اور دوسری طرف سے بیج و کام ہو پس چونکہ بیلون کو زمین کے تابع کرنا ممکن نہیں مزارعت فاسد ہوئی تو کام کھیتی اس شخص کی جسکے بیج میں ہیں گویا اسنے فاسد طریقہ سے دوسرے کی زمین میں بیل سے اپنے بیجوں کی مزارعت کا کام لیا۔ فعلى العاقل اجر مثل الارض والبقر۔ پس کاشتکار پر زمین و بیلون کا اجر اثل لازم ہوگا۔ ہوا تصحیح یہی حکم صحیح ہے۔ یعنی بیلون کے مقابلہ میں بھی اجر اثل ہونا یہی صحیح قول ہے۔ لان لا مدخل فی الاجارة۔ ہوا کہ بیلون کو بھی اجارہ میں مدخل ہے۔ وہی اجارہ معنی۔ اور مزارعت امداد معنی کے ایک قسم کا اجارہ ہے۔ یعنی بیل ایسے چیز میں کہ مستقل طور پر انکو اجارہ لینا جائز ہے تو بیان بھی اجارہ قرار دیا جاوے کیونکہ مزارعت بھی معنی میں اجارہ ہے۔ اور بیشتر مذکور ہو کہ بیج و خرچہ سے زائد کا حکم کیونکہ ہر اور اب معصفت رحمہ نے ذکر فرمایا۔ و اذا استحق رب الارض النخارج للبذر فی المزارعة الفاسدة طاب له جميعه لان النماء حصل فی الارض ملوکہ لہ۔ اور جب مزارعت میں زمیندار پر اپنے بیجوں کے تمام کھیتی کا مستحق ہوا تو اسکو کل حلال ہے اسواسطے کہ بیجوں سے کھیتی کی بڑھاد اسکی زمین ملوکہ میں حاصل ہوئی ہو۔ ہر اپنے بیجوں سے اپنی ملوکہ زمین میں بڑھاد حاصل ہوئی وہ سب حلال ہے۔ وان استحق العاقل۔ ہوا اگر مزارعت فاسد میں اپنے بیجوں کی وجہ سے کاشتکار تمام کھیتی کا مستحق ہوا۔ اخذ قدر بذرہ و قدر اجر الارض ستودہ نام میں سے اپنے بیجوں کی قدر اور بٹ زمین کا قدر لے۔ و تصدق بالفصل۔ اور بڑھتی کو صدقہ کر دے۔ لان النماء حصل من البذر۔ اسواسطے کہ تمام بڑھاد تو بیجوں سے ہوئی ہو۔ اور اس نظر سے نام کھیتی اسکی ملک ہوئی۔ و یخرج من الارض۔ اور اس کھیتی کی پیدائش زمین سے ہوئی ہو۔ اور زمین اسکی ملوکہ نہیں ہے۔ بلکہ مزارعت فاسد ہے۔ و فساد المالک فی منافع الارض اوجب خیاراً فیہ۔ اور زمین کے منافع میں ملکیت فاسد ہونے نے کھیتی میں ایک طرح کی نجاست و گندگی پیدا کر دی۔ فس۔ اگرچہ بضرورت اسنے اجر اثل ادا کیا ہو۔ فاسلم له بعض طاب له۔ پس کھیتی میں سے جسقدر اسکو بعض حاصل ہوئی ہو وہ اسکو حلال پاکیزہ ہو۔ فس۔ تو بقدر زمین کی اجرت کے اور بقدر بیجوں کے لے۔ و مالا عوض له تصدق به۔ اور جسقدر کہ اس کو بعض کے حاصل ہوئی اسکو صدقہ کر دے۔ فس۔ بجز و الصبح ہو کہ عقد مزارعت اگرچہ صحیح ہو کچھ لازمی نہیں ہے بلکہ بیج والے کے حق میں اجداد میں فسخ کا اختیار ہے۔ قال و اذا عقدت المزارعة فاستنع صاحب البذر من العمل لم یجبر علیہ۔ اور جب مزارعت قرار دی گئی پھر بیجوں والے نے کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام مزارعت پر مجبور کیا جائیگا۔ لانه لا یکنه المفسی فی العقد الا بشرط یلزمہ۔ اسواسطے کہ عامل کو عقد مذکور پر اگر ناجدوں ضرر کے جو اس پر لازم آوے گا ممکن نہیں ہو۔ فس۔ کیونکہ فی الحال بدون ضمانت کے اس کو اپنے بیج اس زمین میں ڈال دینے ہونگے حالانکہ وہ انجام نہیں جانتا ہو تو فی الحال ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ فصار کما اذا استاجر جیر البہدم دارہ۔ تو ایسا ہوگا کہ جیسے ایک شخص نے اپنا گھر گرانے کے واسطے ایک شخص کو اجیر مقرر کیا۔ فس۔ پھر نادم ہو کر اس کام کے پورا کرنے سے انکار کیا تو اس پر جبر نہیں ہوگا کیونکہ پورا کرنے میں بغا ہر اسکو ضرر برداشت کرنا لازم ہے۔ وان استنع الذی لم یس من قبل البذر اجبرہ الحاکم علی العمل۔ اور اگر دوسرے نے مزارعت کے موافق کام کرنے سے انکار کیا یعنی جسکی جانب سے بیج نہیں ہیں اسنے



انکار کیا تو مالک اسکو کام کرنے پر مجبور کر گیا۔ لانا لا ملحقہ مالوفار بالعقد ضرر۔ اسواسطے کہ عقد پورا کرنے میں اسکو کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا۔ **فمن**۔ بلکہ جو کچھ عقد میں مذکور ہوا ہو اسی قدر ہوگا۔ والعقد لازم بمنزلیہ الاجارۃ اور یہ عقد بھی اسکے حق میں بمنزلہ اجارہ کے لازم ہے۔ الا اذا کان عذر لفسخ بہ الاجارہ فیفسخ بہ المزارعہ لیکن اگر عقد پورا نہ کرنے میں ایسا عذر ہو کہ جسکی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کر دیا جاتا ہو تو اسی کی وجہ سے مزارعت بھی فسخ کر دیا جائیگی **فمن**۔ خلاصہ یہ کہ جسکی طرف سے بیع ہیں وہ تو بدون کسی عذر مذکور کے انکار کا مجاز ہے اور جسکی طرف سے بیع نہیں ہیں اگر وہ انکار کرے تو دیکھا جاوے کہ اگر کسی ایسے عذر کی وجہ سے ہے جس سے اجارہ فسخ ہو کر مزارعت کا انکار بھی جائز ہے اور عقد مذکور فسخ کر دیا جائیگا اور اگر ایسا عذر نہیں ہے تو اس پر عقد مزارعت پورا کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا۔ یہ سب اسوقت کہ ابتداء ہو یعنی کام شروع نہیں ہوا ہو اور اگر کام شروع ہوا تو اس میں تفصیل ہیں۔ قال و لو اثنع رب الارض والبندر من قبلہ۔ اور اگر مالک زمین نے عقد مزارعت پورا کرنے سے انکار کیا حالانکہ بیع ہی اسکی طرف سے ہیں **فمن**۔ حتی کہ اجرت میں اسکو یہ اختیار حاصل تھا چنانچہ اوپر گزرا مگر ابتدائی وقت نہیں ہے۔ وقد کرب المزارع الارض۔ بلکہ کاشتکار نے زمین کو گوردیا ہے **فمن**۔ یعنی زمین جوئی ہو بدون کھاد وغیرہ سے دست کر سنے کے۔ فلا شئ لہ فی عمل الکراہ۔ تو نقطہ ہمتی کی وجہ سے کاشتکار کے واسطے کچھ حق نہ ہوگا **فمن**۔ یعنی اسکی کا عرصہ کچھ نہیں پائیگا۔ قبل ہدائی الکلم۔ بعض نے فرمایا کہ یہ جو مذکور ظاہر حکم قضاء میں ہے۔ اما فیما بینہ و بین احدہما یلزمہ استمرار العاقل لانا غرہ فی ذلک۔ رہا ازراہ دیانت کے پس مالک زمین پر کاشتکار کو رضامند کرنا لازم ہے اسواسطے کہ مالک نے اسکو دھوکا دیا ہے **فمن**۔ یعنی اسنے مالک کے دھوکے میں یہ کام کیا ہے پس لازم ہے کہ مالک اسکو اسکا اجر المثل یا کچھ دیکر راضی کرے۔ قال و اذا مات احد المتعاقدين بطلت المزارعۃ اعتبارا بالاجارۃ اور جب مزارعت کا عقد کرنے والوں میں سے کوئی مر گیا تو مزارعت باطل ہو جائیگی جیسے اجارہ باطل ہوتا ہے۔ وقد مر الوجه فی الما جارات۔ اور اجارات میں اسکی وجہ گزر چکی ہے **فمن**۔ کہ یہ نفع باجرت جو بعد موت کے اسکے وارث کو پہنچے وہ بدون عقد کے ہو اور یہ جائز نہیں ہے۔ سبوط و ذخیرہ میں ہے کہ یہ قیاسی جواب ہے اور استسنا تا یہ حکم ہے کہ مزارعت کا عقد برابر باقی رہیگا بیان تک کہ کھیتی کاٹی جاوے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ بدون تجدید اجارہ کے عقد مزارعت باقی رہیگا حتی کہ کاشتکار کے ذمہ کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور یہ اسواسطے کہ کاشتکار کے حق میں ضرر سے حفاظت لازم ہے کیونکہ اگر یہ نہ ہو تو زمان مالک تمام کھیتی کو اٹھا کر ڈالیں پس ضرر شدید ہو۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ دونوں عاقدین میں سے کسی کا مرنا اسوقت مراد ہے کہ جتنی بوئی گئی ہو۔ مع۔ فلو کان دفعا ثلث سنین فلما ثبت الزرع فی السنۃ الاولی ولم یستحصد حتی مات رب الارض ترک الارض فی ید المزارع حتی یستحصد الزرع و یقسم علی الشرط۔ پس اگر کاشتکار کو تین سال کے واسطے مزارعت پر زمین دی ہو پھر جب پہلے سال کی کھیتی اُگی اور ہنوکھنے کے قابل نہیں ہوئی حتی کہ مالک زمین مر گیا تو زمین مذکور کاشتکار کے قبضہ میں چھوڑی جائیگی بیان تک کہ کاشتکار کے قابل ہو جاوے اور پیداوار موافق شرط کے تقسیم کی جائیگی۔ و متقض المزارعۃ فیما بقی من السنین۔ اور باقی دو سال کے بارہ میں مزارعت تو پوری جائیگی۔ لان فی القارۃ العقد فی السنۃ الاولی مراعاة المحققین بخلاف السنۃ الثانیۃ والثالثۃ لانا لیس فیہ ضرر بالعاقل فیما فظ فیہا علی القیاس۔ اسوجہ سے کہ سال اول میں (جس میں مزارعت ہو چکی ہے) عقد باقی رکھنے میں حق کاشتکار وہی درثہ دونوں کی رعایت ہے مزارعت سال دوم و سال سوم کے (یہ عقد میں قرار پائے ہیں) کہ انکی مزارعت تو پوری جائیگی اسواسطے کہ عقد توڑنے میں کاشتکار کا بھی ضرر نہیں ہے تو ان دونوں میں



سال کے واسطے قیاس کی مخالفت کیا جائیگی۔ یعنی سال اول میں بھی قیاس اسی کو مقتضی تھا کہ عقد توڑ دیا جاوے  
لیکن کھیتی اگھارنے میں کاشتکار کا ضرر سخت ہو اور باقی رکھنے میں وارثوں کا کچھ معقول ضرر نہیں ہو، اس واسطے کہ انکو مزارعت  
میں سے قرار داد حصہ ملے لہذا باقی رکھنے میں طرفین کی رعایت ہو تو قیاس چھوڑ کر استحسان پر عمل کیا گیا اور سال دوم  
دوسم میں قیاس سے عدول کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہو تو قیاس محذور کھا جاوے اور یہی حکم دیا جاوے کہ سولہ سال  
اول کے باقی عقد مزارعت توڑ دیا جاوے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سال میں بھی کھیتی نکی ہو تو کسی کے رہنے سے  
عقد توڑ دیا جائیگا چنانچہ فرمایا۔ ولومات رب الارض قبل الزراعة بعد ما کرب الارض وحضر الانهار  
انقصت المزارعة۔ اور اگر کاشتکار نے زمین جوئی نہا بیان وغیرہ بتائیں اسکے بعد رب الارض مر گیا قبل اسکے  
کاشتکار تخم پاشی کرے مزارعت ٹوٹ جائیگی۔ لہذا بیس فیہ ابطال مال غلے المزارع۔ کیونکہ مزارعت توڑنے  
میں کاشتکار پر مال ضائع کرنا لازم نہیں آتا ہر قسم کیونکہ سنے تخم وغیرہ کوئی چیز مال زمین میں نہیں ڈالی ہو۔  
ولاشئ للعامل بمقابلہ ما عمل کما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور بیان کاشتکار کو اپنے کام کے مقابلہ میں  
بھی کچھ نہیں ملے گا چنانچہ ہم آئندہ ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ بخلاف اسکے اگر کاشتکار نے یہ کام کیے  
بھر رب الارض مرا نہیں بلکہ مزارعت سے انکار کیا حالانکہ بیج اسی کی طرف سے ہیں تو دیانت کی راد سے ملک زمین  
کو لازم ہو کہ عامل کو اجر المثل وغیرہ دیکر راضی کرے کیونکہ اسنے عامل کو دھوکا دیا اور بیان رب الارض نے دھوکا  
نہیں دیا بلکہ بے اختیاری صورت سے مر گیا۔ الزلیس۔ واذا فسخت المزارعة بدین فادح لمح صاحب الارض  
فاحتاج لے بیہا لہاج اجازہ کافی الا جارتہ۔ اور جب مالک زمین کو قرضہ گران لاق ہوئے سے اس زمین  
کے فروخت کرنے کی ضرورت پڑی اور مزارعت فسخ کی گئی بیس اسنے زمین فروخت کی تو ہمارے جیسے اجارہ میں ہو ہر  
قسم یعنی اجارہ دینے کے بعد قرضہ تقبل سے فروخت کی ضرورت ہو تو باہمی رضامندی یا حکم فانی سے اجارہ  
فسخ کیا جانا ہو پس یون ہی مزارعت بھی ایسے بھاری قرضہ کی ضرورت میں توڑی جائیگی اور زیادات کی روایت  
میں توڑنا بحکم قاضی یا باہمی رضامندی سے ہوگا اور اسی طرف کام مصنف اشارہ کرتا ہو اور سبب مالکی روایت  
مزارعت و اجارات میں اور جامع صغیر کی روایت میں اسکی حاجت نہیں ہو۔ ع۔ یعنی خود توڑ سکتا ہو۔ خواہ بیج  
ازمانہ کاشتکار ہوں یا مالک زمین ہوں۔ الغنائہ۔ لیکن ہنوز کھیتی ہوئی نہیں گئی ہو۔ ولیس للعامل  
ان یطالبہ بما کرب الارض وحضر الانهار لیشئ۔ اور کاشتکار کو یہ اختیار نہیں ہو کہ زمین جوئے اور نہ  
بنانے کے مقابلہ میں مالک زمین سے اجرت کا مطالبہ کرے۔ لان المنافع انما تقوم بالعقد و ہوا من  
قوم بالخارج۔ اسکی وجہ یہ ہو کہ منافع کی قیمت ٹھہرنا بذریعہ عقد کے ہوتی ہو اور وہ یہاں پیداوار سے کی گئی  
ہو قسم یعنی عامل کے کام و منافع کی قیمت وہ حصہ پیداوار ٹھہرے جو شرط کی گئی ہو۔ فاذا الغدیم الخارج  
لم یجب شئ۔ پھر جب وہ حصہ پیداوار نڈا رہا تو کچھ واجب نہ ہوگا قسم کیونکہ سوئے اس پیداوار کے  
کوئی قیمت بمقابلہ ان کاموں کے نہیں ٹھہری ہو اور چونکہ مالک زمین نے یہاں دھوکا نہیں دیا بلکہ مجبوراً  
معذور ہوا لہذا اسپر کاشتکار کو رضامند کرنا بھی لازم نہیں ہو۔ ولو ثبت الارض ولم يستحصل لم تبع الارض  
فی الدین حتی يستحصل الزرع۔ اور اگر قرضہ گران کی صورت میں کھیتی جمی اور ہنوز کانٹنے کے قابل نہیں ہوئی ہو  
تو زمین مذکور قرضہ میں فروخت نہ ہوگی بیانک کہ کھیتی کانٹنے کے قابل ہو جاوے قسم۔ اگرچہ تاخیر کرنے میں قرضہ خواہ  
کے حق میں نہ ہو۔ فان فی البیع ابطال من الباطل۔ اسواسطے کہ فروخت کرنے



کاشتکار کا حق شائع لازم آتا ہے اور فروخت میں تاخیر کرنا بہ نسبت حق بیٹانے کے آسان ہے۔ کیونکہ تاخیر سے  
 قرض خواہ کا حق نہیں شائع صرف ہلت ہوتی ہے اور فروخت میں کاشتکار کا حق شائع جاتا ہے تو غیر آسان ٹھہری۔ اور  
 جب یہ حکم بنے گا کاشتکار ٹھہرا تو مالک زمین کا تصور اسے قرض میں نہیں ہے۔ وہ بخیرہ القاضی سن جس ان کا  
 جسہ بالہین لائے لہذا منع بیع الارض لم یکن ہو ظالمًا وکجس جزاء الظلم۔ اور یہ دونوں زمیندار کو قاضی  
 قید خانہ سے نکال دیگا اگر وہ قرض کی وجہ سے مجبور ہو اس واسطے کہ جب زمین کا فروخت ہونا چاہیے کاشتکار منع ہوتا  
 یہ دونوں مذکور عالم نہیں ٹھہرا حالانکہ جس تو سزا سے ظلم ہے۔ قال واذا انقضت مدة المزارعة والزرع لم  
 یدرک کان علی المزارع اجر مثل نصیبہ من الارض اسے ان مستحکم۔ اور اگر مزارعت کی مدت گزرنے کے بعد  
 کھیتی ابھی بچتے نہیں ہوتی ہے تو کاشتکار پر اپنے حصہ کے واسطے زمین کا اجرا مثل اس زمانہ تک واجب ہوگا کہ کھیتی کالی  
 جاوے۔ سن۔ مثلاً نفعت ثنائی پر مزارعت ہو اور کھیتی بعد ختم مزارعت کے دو مہینہ تک رہی تو نصف زمین کا کرایہ  
 مثل بزمہ کاشتکار دواہ تک ہوگا۔ والنصف علی الزرع علیہما علی مقدار حقہما من الماء حتی یستقصد۔ اور کھیتی  
 کا خرچہ دو وزن پر اپنے حقوق کی مقدار سے ہوگا اور اس کے معنی یہ ہیں کہ کاشتکار نے جسے تک۔ جو خرچہ پڑے وہ  
 ہر ایک پر اس کے حق کے موافق ہوگا۔ یعنی جب عقد مزارعت نہیں ہوا تو اب یہ کھیتی ایک مشترک مال ہے تو اس کی حفاظت کے  
 واسطے جو کام و خرچہ پڑے وہ ہر ایک پر اس کے حق کے موافق ہوگا یہاں تک کہ کھیتی کالی جاوے۔ لان فی تحقیق  
 الزرع ما جرم مثل تعدیل النظر من الجانین فیصار الیہ۔ اس واسطے کہ مزارعت کو بعض اجرا مثل کے مانی  
 رکھنے میں جانین کے واسطے نظر انصاف ہو تو ایسی کو اختیار کرنا نہیں ہوا۔ سن۔ کیونکہ اگر ہم کاشتکار کو کھیتی  
 اوکھاڑنے کا حکم کریں تو اس کے بزرگ ہو چکا اور اگر ہم کھیتی باقی رکھنے کا حکم کریں تو مالک زمین کا ضرر ہو جس سے حکم کیا کہ  
 اجرت پر کھیتی باقی رکھی جاوے کہ اس میں جانین کی رعایت ہو۔ سن۔ واما ما کان العمل علیہما لان العقد قد انتہی  
 بانتهاء المدة۔ اور یہاں کاشتکار و مالک زمین دو وزن پر کام کرنا اس واسطے جائز ہو کہ عقد مزارعت بوجہ ختم مدت کے  
 منسفی ہو چکا۔ سن۔ کاشتکار پر بوجہ عقد کے کام نہیں رہا بلکہ وہ اپنے مال کی حفاظت کرے گا اور بوجہ حق  
 مال کی حفاظت کرے۔ و ہذا علی فی المال المشترك۔ اور یہ مال مشترک میں کام ہوا۔ سن۔ تو کام و خرچہ  
 کے ذمہ واجب ہو یعنی جب یہ کام باعتبار شرکت کے ہو تو دو وزن پر واجب ہو کہ حفاظت کریں اور پانی سے سپین  
 اور انہ اس کے جو کچھ مال و بدن سے کام کی ضرورت ہو کریں۔ و ہذا بخلاف ما اذا مات رب الارض والزرع  
 یقل حیث یکون العمل فیہ علی العاقل۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مالک زمین مر گیا در حالیکہ کھیتی  
 ابھی ساگیا ہو کہ اس صورت میں کام کرنا بزمہ کاشتکار ہوا۔ سن۔ اور وارثوں کے ذمہ کچھ کام جائز نہیں ہے۔ لان ہنا  
 یقیناً العقد فی مدة العقد یستدعی العمل علی العاقل۔ اس واسطے کہ موت کی صورت میں ہنسنے عقد مزارعت  
 کو کھیتی کاشتکار نے کی مدت تک باقی رکھا ہو اور عقد جاہتا ہو کہ مال کے ذمہ کام ہو۔ اما ہنا العقد قد انتہی فلم  
 یکن ہذا البقاء ذلک العقد فلم یختص العاقل لوجوب العمل علیہ۔ رہا یہاں اپنے مدت مزارعت ختم ہو جائے  
 کی صورت میں عقد ختم ہو چکا البتہ اجرا مثل پر کھیتی باقی رکھی جائیگی تو یہ حکم دینا عقد مزارعت کو باقی رکھنا نہیں ہوا تو  
 کاشتکار اپنے اوپر کام واجب ہونے میں منحصر ہوا۔ سن۔ خلاصہ یہ کہ بیان دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ کھیتی ساگیا ہو  
 رب الارض مر گیا اور دوم یہ کہ کھیتی ساگیا ہو اور مدت مزارعت ختم ہو گئی پس دوسری صورت میں کھیتی کچے کھا جرم مثل  
 پر کھیتی اس زمین میں جو بڑی جاوے لیکن مالک زمین و کاشتکار دو وزن پر کام کرنا لازم ہے۔ اور اول صورت میں جب



مالک زمین مرگیا تو بھی کھیتی بائی رہی بیانک کہ کاٹی جاوے لیکن کام کرنا فقط کاشتکار کے ذمہ ہے اور وارثوں کے ذمہ نہیں ہے۔ پس دو وزن صورتوں میں فرق یہ ہے کہ صورت اول میں عقد مزارعت باقی رکھا گیا ہو تو عقد کے نواح کاشتکار کے ذمہ کام بھی واجب ہوا اور دوسری صورت میں عقد مزارعت نہیں رہا تو کام میں کاشتکار کی کوئی خصوصیت نہیں رہی پس مالک زمین و کاشتکار دو وزن کے ذمہ بطور اشتراک کے کام کرنا لازم ہوا۔ اور خرچہ بھی ہر ایک پر اپنے حصہ کے موافق ہوگا۔ فان اتفق احدہما بغیر اذن صاحبه وامر القاضی فهو متطوع لانه لا ولا جہ لہ علیہ۔ پھر اگر مالک زمین و کاشتکار دو وزن میں سے ایک کے بدون دوسرے کی اجازت کے یا بدون حکم قاضی کے اس کھیتی کی ضروریات میں کچھ خرچ کیا تو یہ خرچہ بطور احسان ہے یعنی اس کو دوسرے سے واپس لینے کا استحقاق نہیں ہے اس واسطے کہ خرچ کرنے والے کو دوسرے پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔ جس کے اختیار سے وہ دوسرے پر کوئی نفرت کر کے اور جب اس کو دوسرے کی طرف سے نفرت کا اختیار نہیں ہے تو اس کا فعل مذکور دوسرے پر نافذ نہ ہوا بلکہ اپنے ہی طرف سے یہ کام کیا جس کا نیک اثر دوسرے کو بھی پہونچا۔ ولو اراد رب الارض ان یاخذ الزرع بقلہ لم یکن ردہ لان فیہ اضرار بالزراع۔ اور اگر مالک زمین نے ختم مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو کسی طرح ساگا اٹھا کر لے تو اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا کیونکہ اس کا کاشتکار کو ضرر رسائی ہے۔ ولو اراد المزارع ان یاخذہ بقلہ قل احببنا الارض اقلع الزرع فیکون عینکما او اعطیہ قیمۃ نصیبہ او اتفق انت علی الزرع والزرع بما تنفقہ فی حصۃ اور اگر کاشتکار نے چاہا کہ کھیتی کو ساگالے لے تو مالک زمین سے کہا جائیگا کہ تجھ کو اتنا تین باتوں میں ایک کا اختیار ہے۔ چاہے تو کھیتی اکھاڑ دے کہ وہ تم دو وزن میں موافق شرط کے مشترک ہوگی یا تو کاشتکار کو اسے حصہ کی قیمت دے دے اور کل کھیتی تیری ملک ہو جائیگی) یا تو اس کے بچتہ ہونے تک اپنے پاس سے اس پر خرچ کر اور حصہ رسد خرچہ کاشتکار کے حصہ مزارعت میں سے لے لیا۔ لان المزارع لما امتنع عن العمل لایجبر علیہ۔ اس واسطے کہ کاشتکار نے جب کام کرنے سے انکار کیا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ کیونکہ مدت مزارعت ختم ہونے سے اس پر عقد کے حکم سے کام کرنا واجب نہیں رہا تو وہ کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ فان عقد مزارعت باقی رکھا جاسکتا ہے لیکن بیان باقی بھی نہیں رکھا جائیگا۔ لان البقار والعقد بعد وجود النہی نظریہ۔ اس واسطے کہ عقد مزارعت ختم کرنے والی چیز پالی جانے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھا تو کاشتکار کے بہتری کی نظر سے عفاست یعنی مدت ختم ہونے کے باوجود عقد مزارعت باقی رکھا اس نظر سے تھا کہ کاشتکار کا نقصان نہ ہو۔ وقد ترک النظر لنفسہ۔ حالانکہ کاشتکار نے خود اپنی رعایت چھوڑ دی۔ جبکہ کام سے انکار کیا۔ کیونکہ جب وہ کھیتی کو پالی نہ دے یا حفاظت نہ کرے تو کھیتی ضائع ہونے پر خود راضی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب کھیتی ضائع ہونے کا فوت ہو تو کاشتکار پر کام کے واسطے جبر ہونا چاہیے کیونکہ اس میں مالک زمین کا نقصان ہے۔ جواب دیا کہ اس کا نقصان نہیں ہو سکتا۔ ورب الارض بخیر من ہذہ الخیارات لان بكل ذلک یستفیع الضرر۔ اور مالک زمین کو ان تین اختیارات میں خیابہر کیونکہ اوکھان اختیارات میں سے ہر ایک سے اپنی ذات سے ضرر و فتنہ کرنا ممکن ہے۔ ولومات المزارع بعد نہات الارض اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ کھیتی اُگنے کے بعد کاشتکار مر گیا۔ جس کے ذمہ کام کرنا واجب تھا۔ فقالت وریبہ نحن نعمل اسے ان سے حصہ الزرع۔ پس کاشتکار کے وارثوں نے کہا کہ ہم برابر کام کرینگے بیان تک کہ کھیتی کے لائق ہو جاوے۔ والی رب الارض۔ اور مالک زمین نے اس سے انکار کیا۔ پس مالک زمین کا انکار کرشی میں داخل ہے۔ فلم ذلک۔ پس کاشتکار کے وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ کھیتی تیار ہونے تک



کام کر کے اپنا حصہ حاصل کریں۔ لانا نہ لائے تو علی رب الارض۔ کیونکہ مالک زمین بد اس میں کچھ ضرر نہیں ہوتا۔ بلکہ مفید ہو پس وارثان کاشتکار اور مالک زمین دونوں کے حق میں رعایت ہو۔ ولا اجر لکم بما عملوا الا انما ابلینا المقصد نظر الہم۔ اور کاشتکار کے وارثوں نے جو کام کیا تو ان کو اپنے کام کے عوض میں کچھ اجرت کا استحقاق نہ ہوگا اس واسطے کہ اپنے عقد مزارعت کو انھیں کی بہتری کی نظر سے باقی رکھا ہوتا۔ تو عقد مزارعت باقی ہونے کے باوجود ذہر کام کرنا بعد مزارعت واجب ہے جس کے عوض میں حصہ مشروط پاویں گے پس کام کے واسطے اجرت لازمہ کچھ استحقاق نہیں ہو۔ فان ارادوا قلع الزرع لم یجبروا علی العمل لما بینا۔ اور اگر کاشتکار کے وارثوں نے کام کرنے سے انکار کیا اور کھیتی اٹھا کر لی جائے یا نہ یا نہ لیں تو اپنے کام کے واسطے جبر نہیں کیا جائیگا بدلیل مذکورہ سابق۔ کاشتکار کی موت سے عقد مزارعت ختم ہو گیا تو اگر جبر نہیں ہو سکتا ہو۔ اور مالک زمین فی سکا نقصان بھی ہوگا۔ والوالک علی الخیارات الثانیۃ لما بینا۔ اور مالک زمین کو اپنے قبضہ طرح کے اختیارات حاصل ہیں بدلیل مذکورہ سابق۔ کہ مالک زمین کو اپنی ذات سے ضرر دور کرنا اس طور سے ممکن ہو کہ اس کو اختیار دیا جاوے۔ کہ چاہے خود اپنا ضرر برداشت کر کے کھیتی اٹھا کر یا نہ لے یا کاشتکار کے حصہ کی قیمت اس کے وارثوں کو دے یعنی اس کا اٹھا کر زمین جس قدر حصہ کاشتکار ہوتا ہو کچھ اس کی قیمت ہو وہ اس کے وارثوں کو دے یا اس کھیتی کے تیار ہونے تک اپنے مال سے خرچ کرے اور خرچہ نہ ہو حصہ کاشتکار سے وصول کرے۔ کیونکہ قاضی کے واسطے ولایت حاصل ہو تو جب اس نے یہ حکم دیا تو مالک زمین کو اختیار حاصل ہو جائیگا کہ وہ حصہ کاشتکار سے وصول کرے۔ پھر واضح ہو کہ اصل مسئلہ یہ تھا کہ مالک زمین و کاشتکار دونوں زندہ رہے۔ لیکن عقد مزارعت کی مدت ایسے حال میں تمام ہوئی کہ کھیتی ہنوز ساگیا ہو یعنی کاشت کے لائق نہیں ہوئی ہو۔ شش سال بھر کے واسطے عقد مزارعت تھا اور اس نے زمین میں آخری بار جو کچھ دیا وہ ہنوز تیار نہیں ہوا تھا کہ سال ختم ہو گیا اور دونوں نے کھیتی کو باقی رکھا جا یا تو کاشتکار پر مالک زمین کے واسطے کھیتی تیار ہونے تک کی مدت کا اجر انشل بقدر اپنے حصہ کے لازم ہوگا اور باقی خرچہ مثلاً پانی سے سینچنے پا کھاؤٹنے وغیرہ کا خرچہ دونوں پر حصہ رسد واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ مشترک مال میں خرچہ ہو اور مکمل ان دونوں پر ادا جب ہو یعنی کاشتکار و زمیندار دونوں پر یہ کام واجب ہیں تو خرچہ بھی دونوں پر مشترک ہو قال وکذا لک اجر قلع اعصاب و الرفاع۔ اور اسی طرح کھیتی کاشت کی اجرت اور خرین کرنے کی اجرت۔ یعنی جہان روزی کے واسطے انبار کیا جاتا ہو۔ والدباس۔ اور روزی کے اجرت۔ والتدریۃ۔ اور دانہ صاف کرنے کی اجرت۔ علیہما باخصص۔ یہ سب ان دونوں پر حصہ رسد ہوگی۔ کیونکہ یہ کام تو کھیتی تیار ہو جانے کے بعد ہیں تو کسی حال میں کاشتکار کے ذمہ نہیں ہوا کرتے ہیں۔ فان شرطاً فی المزارعۃ علی العاقل فسد۔ اور اگر مالک و کاشتکار نے عقد مزارعت میں یہ کام بذمہ کاشتکار شرط کیے ہوں تو مزارعت فاسد ہوگی۔ یہ اشارہ ہو کہ عقد مزارعت ان کا ہونا کو مقتضی نہیں ہو چنانچہ شیخ جہن نے شرح میں تصریح کی بقول۔ وهذا حکم لیس مختص بما ذکر سن الصورة وهو انقضاء المدة والزرع لم یدرک۔ اور یہ حکم ہے ان چیزوں کی اجرت بذمہ کاشتکار ہونا کچھ اسی صورت کے ساتھ مختص نہیں کہ مدت مزارعت ایسی حالت میں گزر گئی کہ کھیتی ہنوز ساگیا ہو۔ یعنی یہ وہم نہ ہو کہ جب کھیتی خام ہونے کی حالت میں مدت مزارعت گزری تو بعد بچتہ ہونے کے کھیتی کی کٹائی و خرین کرائی و روزائی و دانہ صاف کرائی کی اجرت بذمہ مالک و کاشتکار مشترک لازم ہوتی ہو۔ بل ہو عام فی جمیع المزارعات۔ بلکہ یہ حکم ان اجرتوں کے دونوں پر لازم ہونے کا تمام مزارعتوں میں عام ہوتا۔ فواء مزارعت فاسد ہون یا سمجھ ہون۔ کیونکہ کاشتکار کے



کام نہیں ہیں۔ و وجہ ذلک ان العقد قناہی بنایا ہی الزرع لمقصود۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عقد  
مزارعت وجہ کھیتی پوری تیار ہونے کے ختم ہو جائے کہ مقصود حاصل ہو چکا ہو۔ یعنی عقد مزارعت کو کھیتی  
حاصل کرنے تک تھا اور جب کھیتی پوری تیار ہو گئی تو عقد مزارعت پورا ہو چکا کیونکہ جس مقصود کے واسطے عقد تھا وہ ختم  
ہوا تو عقد بھی تمام ہوا اور جب عقد تمام ہو چکا تو اب عامل کے ذمہ کام واجب نہیں رہا اور کھیتی ابھی کھیت میں پکی ہوئی  
ہی ہے۔ فیقوی مال مشترک نہیں۔ پس یہ کھیتی ان دونوں میں مشترک مال ہے۔ ولا عقد۔ اور عقد مزارعت مزارع اور  
ف۔ نو کاشتکار کے ذمہ آئندہ کوئی کام لازم نہیں ہے۔ فیجب مؤنثہ علیہا۔ نو دانہ حاصل کرنے تک کا جو کچھ  
خرچہ ہو وہ مالک و کاشتکار دونوں پر واجب ہے۔ یا یہ امر کہ عقد مزارعت میں کاشتکار کے ساتھ ان کاموں کی شرط  
کر لی تو بھی جائز نہیں ہے۔ و اذا شرط فی العقد ذلک ولا یقتضیہ و فیہ منفعة لاحد ہما یفسد العقد۔ اور جب  
عقد میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کی جائے حالانکہ عقد مزارعت ان کاموں کو مقتضی نہیں اور اس میں عائدین میں سے  
ایک کے واسطے منفعت ہے تو عقد نہ کو فاسد ہو جائیگا۔ یعنی اگر عقد مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ ان کاموں  
کی شرط کی جائے تو اس شرط کی نسبت غور کرنا چاہیے کہ عقد مزارعت اسکو مقتضی ہے یا نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ مقتضی  
نہیں ہے کیونکہ مزارعت تو پیداوار حاصل کرنے تک ہے اور یہ کام جو مذکور ہوئے اس سے متعلق نہیں ہیں بلکہ پیداوار حاصل  
کو تصرف میں لانے کی تمہید ہیں تو خلاف مقتضایہ عقد ہیں اور پھر محض مہل بھی نہیں جیسے کوئی بیع میں کہے  
کہ میں نے برے ہاتھ اس شرط سے فروخت کیا کہ تو بے دن قبضہ کرے کہ آفتاب نے طلوع کیا ہو تو یہ مہل ہے اور نقص  
نہیں ہے پس یہ شرط خرمن وغیرہ کی ایسے مہل نہیں بلکہ اس میں ایک عائد یعنی مالک زمین کے واسطے منفعت ہے کہ وہ مزدور  
سے بچ جائیگا تو جب ایسی شرط ہو کہ وہ مقتضایہ عقد کے خلاف ہے اور اس میں عائدین یا مقصود علیہ میں سے کسی کے واسطے  
کچھ فائدہ منظور ہو تو وہ عقد کو فاسد کرتی ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے تو بیان اس شرط سے مزارعت فاسد ہوئی۔ کشر  
اعمل او اللحن علی العاقل۔ جیسے کاشتکار کے ذمہ لادلانے یا مہل کی شرط بالاتفاق فسد ہے۔ یعنی  
مزارعت میں کاشتکار کے ذمہ یہ شرط لگائی کہ وہ خرمن سے انج صاف ہونے کے بعد مالک کے مکان میں پہنچا دے  
تو یہ شرط فسد ہے اگرچہ کاشتکار منظور کر لے یا یہ شرط لگائی کہ کاشتکار انج کو چس دے تو فسد ہے کیونکہ انج لانا و کوٹھنوں  
میں بھرنا و پسنا بکانا وغیرہ سب خلاف مقتضایہ عقد ہیں جن سے کاشتکار کچھ تعلق نہیں ہے اور عقد مزارعت  
ان میں سے کسی کو برداشت نہیں کرتا ہے۔ اسی طرح کھیتی کاٹنے و خرمن وغیرہ کی شرط بھی بذمہ کاشتکار فسد مزارعت ہے۔  
وعن ابی یوسف انہ یجوز اذا شرط ذلک ہی العاقل للتعامل اعتبارا بالاستصناع۔ اور امام ابو یوسف  
سے روایت ہے کہ اگر کاشتکار کے ذمہ ان کاموں کی شرط کر لی ہو تو وجہ یہی ہے کہ عام کے عقد مزارعت جائز ہی بقیاس  
استصناع۔ یعنی جیسے استصناع جائز ہونے میں قیاس جھوڑ کر تعامل کیا گیا اسی طرح عقد آمد عام اسی پر جاری ہے کہ  
کاشتکار لوگ ہر کام کیا کرتے ہیں تو انکی شرط بھی جائز ہے اگرچہ قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے لیکن تعامل کے مقابلہ میں  
قیاس متروک ہوتا ہے۔ و ہو اختیار شلخ بلخ۔ اور اسی کو شلخ بلخ نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ بلکہ اس پر بھی  
کیا کہ مالک زمین کے گھر تک انج پہنچانے کی شرط بھی جائز ہے۔ الزیلعی۔ قال فتمس الائمة السخسی ہذا ہوا  
فی دیارنا۔ شمس الائمة سخرسی نے فرمایا کہ ہمارے دیار میں یہی صحیح ہے۔ یعنی روایت ابو یوسف رحمہ جو مختار شلخ  
بلخ ہے ہمارے دیار میں ہی صحیح ہے اور مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں بھی اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ فالکاحاصل ان مالک  
من علی قبل الاوراک کالسعی و الحفظ فہو علی العاقل۔ پس حاصل یہ نکلا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے وہ کام تمام



سنیچے و حفاظت وغیرہ کے کہتے ہیں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں۔ فست خواہ خود کرے یا اپنے پاس سے اجرت  
 دیکر پوری کرادے تو اجرت اسی کے مال سے ہوگی۔ اور یہ اس وقت کہ مزارعت صحیح ہو اور کبھی بیعتی کی حالت میں دینا جائز  
 تمام ہوں ہو۔ اور اگر مدت تمام ہو گئی تو اس کے بعد وہ دونوں پر ہیں۔ واما کان منہ بعد الادراک قبل القسمة فهو  
 علیہما فی ظاہر الروایۃ کا حصہ والد باس و اشباہہما علی ما بینا۔ اور کھیتی پک جانے کے بعد پٹوارہ سے  
 پہلے جو کام مانند کٹائی و دروندائی وغیرہ کے ہوں وہ ظاہر الروایۃ میں مالک زمین و کاشتکار دونوں پر ہیں جیسا کہ ہم نے بیان  
 کیا۔ فست خواہ خود کریں یا مزدوری دین۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول میں جو نادر میں مزدوری ہو اگر عامل کے ذمہ  
 شرط ہوں تو عامل کے ذمہ ہونگے۔ واما کان بعد القسمة فهو علیہما۔ اور جو کام کہ بعد پٹوارہ ہو جلنے کے ہوں  
 وہ دونوں کے ذمہ ہیں۔ فست جیسے لادلات و پسنا وغیرہ یعنی اس میں ظاہر الروایۃ و نادر کا اتفاق ہو اگرچہ شاخ باغ  
 کے نزدیک لادلات کی شرط بھی جائز ہے جیسا کہ زیلعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ واما معاملہ علی قیاس ہذا۔ اور معاملہ بھی اسی  
 قیاس پر ہے۔ فست یعنی مزارعت میں کاموں کا بیان جسطح مفصل بیان ہوا ہے اسی قیاس پر معاملات کا بھی حکم  
 ہے یعنی۔ واما کان قبل ادراک الثمر من السقی والتقیح والحفظ فهو علی العامل۔ پھلون کے پختہ ہونے سے  
 پہلے جو کام مانند سنیچے و گا بھ دینے و حفاظت کرنے کے ہیں وہ عامل کے ذمہ ہیں۔ فست جسے باغ و درختوں کو کٹائی  
 پر لیا ہو وہ ان کاموں کو انجام دے یہاں تک کہ پھل تیار و پختہ ہو جائیں۔ واما کان بعد الادراک کا بعد ادراک و الحفظ  
 فهو علیہما۔ اور پھلون کے پختہ ہونے کے بعد جو کام مانند پھلون کو توڑنے و انبار کی حفاظت کرنے وغیرہ کے ہیں وہ  
 مالک باغ و عامل دونوں پر واجب ہیں۔ فست حتی کہ مزدوری و دونوں پر واجب ہوگی۔ اور یہ پٹوارہ سے پہلے تک  
 ہے۔ ولو شرط الحد و علی العامل لایجوز بالاتفاق لانه لا عرف فیہ۔ اور اگر عقد معاملات میں پھلون کا توڑنا  
 بذمہ عامل شرط کیا ہو تو بالاتفاق نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کوئی عرف نہیں ہے۔ فست یعنی ظاہر الروایۃ و روایت مالک  
 و درین میں نہیں جائز ہے کیونکہ نادر کی روایت کا مدار عرف و رواج پر تھا اور وہ پھلون میں نادر ہے و علی ہذا  
 ہمارے دیار میں انہ وغیرہ کی بٹائی میں اگر عامل کے توڑنے کا رواج ہو تو وہ خود اس کا فعل ہے جو عقد معاملات میں  
 مشروط نہیں ہو سکتا ورنہ فاسد ہے اور اگر کوئی شخص اس کے جائز ہونے کا فتویٰ دے تو وہ قول بلاروایت ہوگا اور  
 شاید کہ فتویٰ میں سفائقة نہ ہو قیاس مزارعت و انتہی تعالیٰ اعلم۔ خیر یہ خود درمیان فائدہ بیان فرمایا اللہ صل مقصود  
 یہ کہ معاملات یعنی درختوں کی بٹائی میں بھی پھلون کی بٹائی سے پہلے جو کام ہیں وہ معاملات مجموعہ میں بذمہ عامل ہیں اور  
 بعد بٹائی کے قبل پٹوارہ کے بذمہ مالک و عامل ہیں۔ واما کان بعد القسمة فهو علیہما لانه مال مشترک ولا عقد۔ اور  
 جو کام کہ بعد پٹوارہ کے ہوں وہ ان دونوں پر ہیں اس واسطے کہ یہ مال مشترک ہے اور عقد معاملات نادر ہے۔ فست  
 ظاہر یہ دلیل موافقت مزارعت کے واسطے ہے یا پھلون کے توڑنے کے بعد قبل پٹوارہ کے دلیل ہے ورنہ بعد پٹوارہ کے  
 یہ مال ان میں مشترک نہیں ہے بلکہ مال مشترک میں دونوں پر مشترک حصہ رسد مزدوری ہوئی اور بعد پٹوارہ کے ہر ایک پر  
 اپنے حصہ کی مزدوری لازم ہوئی پس قبل پٹوارہ و بعد پٹوارہ کے انجام اس مزدوری کے حق میں یکساں ہے۔ ولو شرط  
 الحصاد فی الزرع علی رب الارض لایجوز بالاجماع لعدم العرف فیہ۔ اور اگر مزارعت کی صورت میں کھیتی کا  
 بذمہ مالک زمین شرط کیا ہو تو بالاجماع نہیں جائز ہے کیونکہ اس میں کوئی عرف نہیں ہے۔ فست یعنی مزارعت میں کاشتکار  
 کے ذمہ کھیتی کٹنے کی شرط تو موافق روایت نادر کے دلیل عرف جائز ہے بخلاف ظاہر الروایۃ کے لیکن مالک زمین کے  
 ذمہ ایسی شرط لگانا نہیں جائز ہے اس میں ظاہر الروایۃ و نادر دونوں متفق ہیں پس ظاہر الروایۃ میں تو عدم جواز ظاہر ہے اور



و اور میں بھی عدم جواز سوجہ سے ہوا کہ اسکا مزارعت پر تھا تو مالک زمین کے حق میں یہ عرت بھی نہیں پس  
 بانفاق مالک زمین کے ذمہ کھیتی کاٹنے کی شرط فاسد ہو۔ م۔ ولو اراد الفصل الفصیل و جسد الثمر لیسر او اسقاط  
 الرطب فذلک علیہما۔ اور اگر مالک و عامل دونوں نے مزارعت کی صورت میں چاہا کہ کھیتی کو ساگا کاٹ لین  
 یعنی باہوں سے پہلے قطع کریں یا معالت کی صورت میں چاہا کہ بھلون کو کچا توڑ لین یا گدڑ توڑ لین تو یہ کام ان  
 دونوں پر ہر قسم سے مزارعت عالی پر نہیں ہر بلکہ دونوں پر ہر گویا پکھنے کے بعد ایسا کیا۔ لائس  
 الیسر المقدم لما عزم علی الفصل و الجدا ویسر۔ کیونکہ جب دونوں نے ساگا کھیتی کاٹ لینے یا کچی کیریاں  
 توڑ لینے کا قصد کر لیا تو عقد مزارعت یا معالت کو ختم کیا۔ فصا ر کما بعد الادراک و اللہ تعالیٰ اعلم۔ تو ایسا ہوا  
 جسے پختہ ہو جانے کے بعد ہوتا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ تو صبح یہ ہر کہ تھے جو تفصیل کا ہون کی بیان کی اس میں  
 یہ ہر کہ کھیتی پختہ ہونے و بھل پکھنے سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار و عامل کے ذمہ ہیں پس اگر دونوں نے متفق ہو کر  
 چاہا کہ کھیتی پختہ ہونے سے پہلے یا بھل پکھنے سے پہلے کاٹ و توڑ لین تو چاہیے کہ کھیتی کاٹنا و بھل توڑنا بذمہ عامل  
 ہو کیونکہ یہ کام پکھنے سے پہلے رافع ہوا ہے تو اس مسئلہ سے اعلام کر دیا کہ مزارعت سے جو مقصود ہے اس کے حاصل ہونے  
 سے پہلے جو کام ہوں وہ کاشتکار کے ذمہ ہیں حتیٰ کہ اگر دونوں نے چاہا کہ مزارعت کو ساگا کھیتی پر ختم کریں اس طرح  
 کہ ساگا کاٹ لین یا معالت کو ختم کریں کہ کیریاں توڑ لین تو یہ مزارعت و معالت کا خاتمہ ہے پس ایسا ہو گیا جیسے  
 کھیتی پک گئی اور بھل پختہ ہو گئے تو ساگا کھیتی کاٹنا و بھل توڑنا ان دونوں پر واجب ہے حتیٰ کہ اگر کسی مزدور سے  
 یہ کام لین تو اسکی مزدوری ان دونوں پر واجب ہوگی۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

## کتاب المساقاة

یہ کتاب مساقاة کے بیان میں ہے۔

اہل مدینہ اسکو معالت کہتے ہیں اور یہ درختوں کی بٹائی بھوض اسکے جزو بھلون کے جو پیدا ہوں۔ اور مزارعت کو  
 اسوجہ سے مقدم بیان کیا کہ اسکی حاجت عام ہے اور اسکے مسائل بھی بہت ہیں۔ ورنہ معالت کا ثبوت باحادیث کثیرہ  
 ہے اور اسکے جواز کے بہت علماء قائل ہیں حتیٰ کہ امام مالک و شافعی رحمہما کے نزدیک معالت جائز ہے اور مزارعت نہیں  
 جائز مگر معالت کے تابع کر کے مزارعت جائز ہو جاتی ہے یعنی مثلاً زمین میں دو تنہائی درخت ہوں اور ایک تنہائی زمین  
 کھیتی ہو تو معالت کی بیع میں مزارعت بھی جائز ہے۔ بالکلہ معالت کے جواز کے فائل بہت ہیں اور آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی خیر کے ساتھ درختوں کی بٹائی کا معاملہ فرمایا چنانچہ احادیث کا بیان سابق میں گزر چکا ہے۔  
 س۔ قال ابو حنیفۃ المساقاة بحد من الثمر باطلۃ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ درختوں کی بٹائی کا معاملہ بھوض  
 بھلون کے ایک جزو شائع کے بھی باطل ہے۔ جیسے مزارعت اسی طرح باطل ہے اور امام شافعی رحمہ کے قول جدید  
 میں معاملہ سولے غزاد انکو کے باقی بھلون میں باطل ہے۔ و قال جائزۃ اذا ذکر مدۃ معلومۃ و سبی جزو  
 من الثمر مشاعا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ معالت جائز ہے اگر ایک مدت معلومہ بیان کی جاوے اور جزو مشاع  
 بھلون سے بیان کر دیا جاوے۔ مثلاً ایک سال کے واسطے بھوض نصف پیداوار بھلون کے ہے۔ اور یہی قول  
 محمد احمد و اکثر علماء ہے۔ اور یہی قول جمہور ہے۔ مثلاً قال ابن عبد البر رحمہ۔ اور جزو مشاع سے یہ غرض ہے کہ ایسا جزو  
 ن کیا جاوے جو شریک ہو جیسے نصف و تنالی دچہارم وغیرہ۔ اور مدت معلوم ہو۔ والمساقاة ہی المعالۃ



فی الاشجار۔ اور مساقات درختوں کے معاملات یعنی بٹائی کا نام ہے۔ یعنی درختوں کو بٹائی پر دینا۔  
 جیسے مزارعت زمین کو بٹائی پر دینا۔ والکلام فیہا کالکلام فی المزارعة۔ اور معاملات کے شرائط وغیرہ میں بھی  
 اسی طرح کلام ہے جیسے مزارعت میں بیان ہوا ہے۔ **ف**۔ صرف اتنی بات ہے کہ مزارعت میں جسکی جانب سے بیج ہوتا  
 اسکا بیان ہونا ضروری ہے اور معاملات میں درخت از جانب مالک موجود ہیں اور فادی قاضیان میں مندر شرائط کے لئے  
 کہ ایک یہ کہ عامل کا حصہ بیان ہو جاوے اور مالک درخت کے حصہ سے سکوت کرنا استحضار جائز ہے جیسے مزارعت  
 میں جائز ہے۔ دوم یہ کہ پیداوار میں شرکت ہو یعنی پیداوار بھلون سے حصہ شائع بیان کیا جاوے۔ سوم یہ کہ درختوں  
 کو عامل کے درمیان قبضہ تخلیہ دیا جاوے۔ چہارم مدت بیان ہو اور اگر بیان اندازی وقت سے سکوت کیا تو استحضار  
 جائز ہے اور جب سے اس سال اول بھل ظاہر ہوتا ہے سے معاملات قرار پاوے گی اور اگر اس سال بھل نہ آئے تو  
 معاملات ٹوٹ جاوے گی۔ ک۔ وقال الشافعی المعاملة جائزة ولا يجوز المزارعة الا تبعاً للمعاملة۔ اور امام شافعی  
 نے کہا کہ معاملات جائز ہیں اور مزارعت جائز نہیں مگر معاملات کی تبعیت میں جائز ہو جاتی ہے۔ لان الاصل فی ہذا المسألة  
 هو ان كل من ساق ذواتاً من اصل مضاربته۔ یعنی مضاربہ جائز ہے اور وہ اصل ہے اور اسی پر معاملات  
 مزارعت کا قیاس دیکھا جاتا ہے۔ والمعاملة اشبه بهالان فیہ شرکت فی الزيادة دون الاصل۔ اور معاملات  
 بہ نسبت مزارعت کے مضاربہ سے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ معاملات میں تو بدون اصل کے زیادتی میں شرکت ہوتی ہے  
**ف**۔ یعنی جیسے مضاربہ میں مضارب کو اصل مال لینے راس المال میں شرکت نہیں ہوتی بلکہ جو نفع زائد حاصل  
 ہو اس میں شرکت ہوا کرتی ہے اسی طرح معاملات میں عامل کو اصل درختوں میں کچھ شرکت نہیں ہوتی بلکہ درختوں سے جو زیادتی  
 بھلون کی پیداوار اس میں شرکت ہوا کرتی ہے تو مضاربہ کے ساتھ معاملات کو زیادہ مشابہت ہوتی ہے۔ جو مزارعت میں  
 موجود نہیں ہے۔ وفي المزارعة لو شرط الشراكة فی الریح دون البذر بان شرط رفقہ من راس النجاء  
 یفسد۔ اور مزارعت میں اگر اصل بھون کے سوا سے صرف زیادتی میں شرکت مشروط ہو یا بن طور کہ پیداوار  
 میں سے بھون کا نکال لینا مشروط کیا جاوے تو مزارعت فاسد ہوتی ہے **ف**۔ یعنی مزارعت میں تمام اصل میں  
 اور بھون سے پیداوار کثیر حاصل ہوتی ہے پس شرا بانیج میں بھون سے بچاؤ سن غلہ حاصل ہوا تو بانیج میں بھون  
 منہا کر کے بیٹا لیسٹ سن زیادتی ہوتی ہے۔ پس اگر اسی زیادتی میں بدون اصل بھون کے شرکت مشروط ہو شرا کہا جاوے  
 کہ پیداوار میں سے تخم نکال کر باقی مالک و کاشتکار کے درمیان نصف نصف ہے تو یہ مزارعت فاسد ہوگی بلکہ کل پیداوار  
 میں سے کاشتکار کا حصہ شرا چاہیے۔ تو معلوم ہوا کہ اصل مضاربہ کے ساتھ معاملات کو بہ نسبت مزارعت کے زیادہ  
 مشابہت ہے لہذا جیسے مزارعت و معاملات میں اس معنی کا لحاظ رکھا۔ فجعلنا المعاملة اصلاً وجوزنا المزارعة  
 تبعاً لہا۔ پس جیسے معاملات کو اصل قرار دیا اور مزارعت کو اسکے تابع کر کے جائز رکھا **ف**۔ یعنی جیسے کہا کہ عقد  
 معاملات جائز ہے اور مزارعت جائز نہیں مگر جبکہ معاملات کے تابع ہو۔ اور بہت چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ مستقل ملک  
 پر جائز نہیں ہوتی ہیں اور تابع ہو کر جائز ہو جاتی ہیں۔ کالشرب فی بیع الارض۔ جیسے زمین کے فروخت  
 میں اسکے شرب کی بیع ہے **ف**۔ کہ شرب کی بیع تنہا نہیں جائز ہے اور زمین کے ساتھ میں اسکے تابع ہو کر جائز  
 والمنقول فی وقت العقار۔ اور جیسے ال منقول کا وقت عقار میں ہے **ف**۔ چنانچہ منقول کو تنہا وقف  
 کرنا نہیں جائز ہے اور عقار کے تابع کر کے اسکا وقف کرنا جائز ہے یعنی عقار کے ساتھ میں منقول کا بھی وقف ہونا  
 ہو شرا عام کے ساتھ میں اسکے گھر لے دیا وغیرہ وقف میں داخل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح معاملات درختوں



ساعتہ میں مزارعت بھی جائز ہو جاتی ہے۔ یہ امام شافعی کی دلیل مقلی ہے۔ بالجمہ ہمارے نزدیک فتویٰ یہ ہے کہ مزارعت  
 بھی مستقل جائز ہے اور معاملت بھی مستقل جائز ہے۔ و شرط المدة قیاس فیہا لانہا اجارۃ معنی کما فی المزارع  
 اور معاملت میں بیان مدت شرط کرنا بمقتضی قیاس ہے یعنی قیاس مقتضی ہے کہ معاملت میں مدت شرط ہو اس واسطے  
 کہ یہ بھی معنی میں اجارہ ہے جیسے مزارعت میں بیان مدت شرط ہے۔ و فی الاستحسان اذا لم یبین المدة يجوز  
 ویقع علی اول ثمر یخرج۔ اور دلیل استحسان میں یہ حکم ہے کہ اگر مدت بیان نہیں کی گئی تو بھی جائز ہے اور عقد  
 معاملت اس سال کے پہلے بھل کھنے پر واقع ہو گا۔ اور جب بختہ ہو جاوے تو ختم ہو گا۔ لان الثمر  
 لا دراکھا وقت معلوم و قفل ما یفاد ث۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بھلون کے بختہ ہو جانے کے لیے ایک وقت  
 معلوم ہے اور کثرت تفاوت ہوتا ہے۔ اور ایسی خفیف تفاوت سے جبکہ انہیں پیدا ہو سکتا تو انتہاء کی مدت  
 معلوم ہے اور ابتداء میں احتمال رہا کہ عقد کے وقت سے ہے یا بھل کھنے کے وقت سے ہے لیکن بھل کھنے سے قطعاً ہے  
 اور اول میں احتمال ہے۔ و یدخل فیہا ما ہو المیقن۔ اور اس مدت کے اندر وہ وقت داخل ہو جائیگا جو  
 متیقن ہے۔ یعنی بھل کھنے کی ابتداء تو یقینی ہے پس اس وقت سے بختہ ہونے تک مدت ہو گئی۔ و ادراک  
 البذر فی اصول الرطبة فی ہذا بمنزلة ادراک الثمار لان نہایۃ معلومۃ فلا یشرط بیان المدة۔  
 اور رطبة کی جڑوں میں بیجوں کے بختہ ہونے کا عقد کرتا بیان مدت کے حق میں بمنزلہ بھلون کی بچنگی کے ہے اس واسطے  
 کہ رطبة کے بیجوں کے کپنے کی اکسا انتہاء معلوم ہے تو بیان مدت شرط نہیں ہے۔ رطبة سست جسکو گندنا کہتے ہیں  
 اور اسکی جڑوں برابر زمین میں باقی رہتی ہیں اور اسکے بیجوں کو تنہا خرید و فروخت کرتے ہیں پس شیخ مصنف  
 کی غرض یہ ہے کہ تخم رطبة کا حکم بمنزلہ معاملت ہے نہ بمنزلہ مزارعت۔ چنانچہ اگر مالک نے رطبة کی جڑیں جو پوری مٹی  
 میں اس شرط پر دیں کہ انکو پیچھے ویرا خت کرے یہاں تک کہ بیج نکال کر بختہ ہوں اس قرار داد پر کہ جو کچھ تخم حاصل  
 ہوں وہ ہم دونوں میں نصف نصف ہو۔ تو یہ معاملہ کے طور پر جائز ہے اور تخم ظاہر ہونے پر واقع ہو گا اور بختہ  
 ہونے پر ختم ہو گا اور چونکہ اسکے بختہ ہونے کا وقت معلوم ہے اور اگر تفاوت ہو تو بہت خفیف ہوتا ہے۔  
 پس نزاع کا احتمال نہیں ہے کہ رطبة کے تخم میں بھی بمنزلہ بھلون کے معاملہ کرنا بدون بیان مدت کے استحساناً جائز ہو  
 بخلاف الزرع۔ بخلاف کھیتی کے۔ کہ اس میں بیان مدت شرط ہے۔ لان ابتداء ہر مختلف کثیرا  
 خلیفا و صیفا و ریعا۔ اس واسطے کہ زراعت کی ابتداء میں اختلاف کثیر واقع ہوتا ہے ازراہ خرابی و گرمی و برص  
 کے۔ جہاں تین فصلیں ہوتی ہیں حتیٰ کہ ابتدا سے پہلے کے فصل کو آخر صیف میں کاٹتے ہیں اور خریف  
 کو آخر صیف میں اور صیف کو آخر خریف میں کاٹتے ہیں۔ ع۔ غرض کہ اسکی ابتداء میں اختلاف کثیر ہے اور انتہاء تو عجب  
 ابتداء ہوتی ہے۔ تو جب ابتداء میں اسقدر جہالت ہے تو انتہاء میں بھی بہت جہالت ہوگی۔ والا انتہاء بنا کر علیہ۔  
 اور انتہاء کا معنی ہونا ابتداء پر ہے۔ فتدخل الجہالة۔ تو اس میں جہالت کثیر داخل ہوگی۔ جس سے  
 نزاع پیدا ہوگا پس زراعت میں بیان مدت شرط ہے اور اسی کے مثل درختوں کے پودوں کا حال ہے کہ بڑے درختوں  
 میں جنہیں بھل آبا کرتے ہیں بیان مدت شرط نہیں ہے بخلاف زراعت کے۔ و بخلاف ما اذا رفع الیہ غرسا  
 قد طلق ولم یبلغ الثمر معاملۃ۔ اور بخلاف ایسے پودوں کے جو زمین میں جم گئے لیکن بھلون کی حد تک  
 نہیں پہنچے ہیں کہ جب انکو مٹائی پر دیا۔ حیث لا یجوز۔ تو یہ جائز نہیں ہے۔ الا بیان المدة۔ مگر بیان طور  
 کہ مدت بیان کرے۔ یعنی اسکی ابتداء و انتہاء بیان کرے کیونکہ انکا معاملہ اس وقت مفید ہو کہ انہیں بھل



مگر بخت ہوں حالانکہ پودوں میں یہ امر مجہول ہے۔ لاف تفاوت بقوة الاراضی وضعفها تفاوتا فاحشا۔ ہوا  
 کہ یہ امر بلحاظ زمین کی قوت و ضعف کی تفاوت فاحش کے ساتھ تفاوت ہوتا ہے۔ چنانچہ بعض پودے جو زمین  
 زمین پر لگائے جاتے ہیں وہ مثلاً تین سال میں پھل لے لیتے ہیں تو بعض دیگر جو کمزور زمین پر ہیں پانچ سال میں پھل  
 لے لیتے ہیں اور ایسی ہی بہت تفاوت واقع ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ رطبہ کے تخم میں معاملہ کرنا اور پر بیان ہوا کہ پودوں  
 بیان مدت کے جائز ہے بخلاف ما اذا دفع نخيلا او اصول رطبہ علی ان تقوم علیہا۔ برخلاف اسکے اگر  
 دوسرے کو درختان خرمادے یا رطبہ کی جڑیں دین اس شرط پر کہ انکی پرداخت پر قائم رہے۔ یعنی برابر انکم  
 سینچے اور پرداخت و حفاظت کیا کرے یہاں تک کہ درخت مذکور خود جاتے رہیں اور رطبہ کی جڑیں آخر جاتی رہیں  
 اس قرار داد پر کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ اس میں روزی کر گیا وہ ہم دونوں میں نصفانفت ہے۔ شرح الکافی۔ او اطلاق  
 فی الرطبہ۔ یا رطبہ کی صورت میں اسنے مطلق مجوزاً ہے۔ یہ نہیں کہا کہ بیان تک کہ جڑیں جاتی رہیں اصل  
 یہ کہ اصول خرما یا رطبہ میں کہا کہ یہاں تک کہ یہ جاتے رہیں یا رطبہ میں یوں نہیں کہا بہر حال یہ حکم ہے کہ۔ نفس المعاملہ  
 لانه ليس لذلك نهاية معلومة۔ معاملہ فاسد ہوگا اسولے کہ درختان خرما یا اصول رطبہ جاتے رہنے کے واسطے  
 کوئی انتہا معلوم نہیں ہے۔ لانتہا تنمو ما ترک فی الارض فہما لت المدۃ۔ کیونکہ خرما کی طرح رطبہ کی جڑیں بھی جب  
 زمین میں چھوڑی جاویں برابر اگتی رہتی ہیں۔ تو مدت معاملہ مجہول ہوگئی ہے۔ بالجملہ عقد معاملہ میں مدت معلوم ہونا  
 چاہیے ورنہ معاملات فاسد ہوگی۔ اور معلوم ہونا خواہ صریح بیان سے ہو یا عرف سے ہو۔ ویشتر التسمیۃ بالحجر  
 مشائخا۔ اور شرط ہے کہ جڑیں مثلاً بیان کیا جاوے۔ یعنی مقدار مقرر علیحدہ ہو جیسے دس من یا پانچ ہزار  
 من وغیرہ بلکہ تمام حاصلات کا کوئی حصہ مشترک ہو جیسے نصف و تمام و چوتھائی وغیرہ۔ لما بینا فی المزارعۃ۔ جو جہاں  
 دلیل کے جوئے مزارعت میں بیان کی ہے۔ او شرط جڑیں معین لقطع الشریک۔ اسولے کہ جڑیں معین کی شرط کرنا شرکت  
 کو قطع کرتا ہے۔ اور توضیح یہ کہ اگر باغ میں سے حق عامل کے لیے کوئی درخت معین کر دیا ہو یا دس من یا پانچ ہزار  
 وغیرہ سے تعین کر دے تو شرکت منقطع ہوگئی کیونکہ شاید اسی قدر پھل پیدا ہوں یا باغ میں سے صرف یہی درخت پھل  
 لے باقی باقی درخت بے پھل رہا۔ باقی۔ بہر حال شرکت منقطع ہو جائیگی۔ پس محصل یہ ہوا کہ مساقاة و معاملات سے مقصود  
 ہے کہ عامل کے کام کرنے سے جو کچھ پھل پیدا ہوں وہ دونوں میں موافق شرط کے مشترک ہوں پس ہر ایسا امر جو اس مقصود  
 میں نخل ہو مفید ہے۔ وان سیمانی المعاملۃ و قیامہ لعلہ لا یخرج الثمر فہما فسادت المعاملۃ لغوات المقصود  
 و ہو الشریک فی النماج۔ اور اگر مالک و عامل نے مساکت میں ایسا وقت بیان کیا کہ یہ معلوم ہو کہ اس وقت میں پھل  
 نہیں حاصل ہونگے تو معاملہ فاسد کیونکہ اصل مقصود نذر ہے اور وہ حاصلات میں شرکت ہے۔ اور جب اس سے  
 میں یقین ہو کہ حاصلات ہونگی تو بیفائدہ ہے اور ہر عقد جو بیفائدہ ہو فاسد ہے۔ اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول  
 ہے۔ ولو سیمادۃ قیہ بلع الثمر فہما وقد یباخر عنہما جائز۔ اور اگر دونوں نے ایسی مدت ٹھہرائی ہو کہ کسی  
 مدت میں پھل پہنچ جائے ہیں اور کبھی ساخر ہوتے ہیں تو مساکت جائز ہے۔ لانا لا یقین لغوات المقصود کیونکہ  
 ہر کو مقصود نذر ہونے کا یقین نہیں ہے۔ یعنی جہاں تک ہمارا گمان ہوتا ہے اس سے ہر کو اس امر کا یقین نہیں کہ پھل  
 نہیں آدینگے اور عقد بے فائدہ ہے اور جب بے فائدہ ہونا یقینی نہیں ہے تو عقد فاسد ہونا یقینی نہیں ہوا پس جائز ہے۔ شافعی  
 کہ مالک و عامل نے انہ کی ٹھہرائی ہر معاملہ ٹھہرایا کہ ہمارا گمان ہے کہ یہ جیت تکہ یہ جیت داخل نہیں تو علامت عادت سے  
 یقین ہو کہ اتنے نہیں حاصل ہونگے پس فاسد ہے اور اگر بیا کہ تک ہو تو شک ہے پس جائز ہے اور جب جواز ہوا اسکے ساتھ



احکام متعلق ہوئے مگر لوخرج فی الوقت المسمى فهو علی الشکر لصحة العقد۔ پھر اگر اس بیان کی ہوئی مدت میں پھل حاصل ہوئے تو وہ شرکت پر ہونے کیونکہ عقد مذکور جائز تھا۔ وان تاخر فللعامل اجر المثل۔ اور اگر پھل نہ نکلے میں تاخیر ہوئی تو عامل کا اجر المثل لیگا۔ اور یہی اصح قول شافعی و اصح قول احمدی۔ لفساد العقد۔ کیونکہ عقد فاسد ہونا ظاہر ہو گیا۔ لانه تبين النخل في المدة المسماة۔ کیونکہ جو مدت بیان کی گئی اس میں خرابی ہوئی ہو گی۔ فصار كما اذا علم ذلك في الابتداء۔ تو ایسا ہو گیا جیسے ابتداء میں یہ بات معلوم ہو۔ کہ اتنی مدت میں پھل نہیں حاصل ہوئے حالانکہ اس صورت میں عقد فاسد ہوتا ہے تو یہاں بھی عقد فاسد ہو گا اور ہر عقد فاسد میں عامل کو اجر المثل دیا جاتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہے کہ مدت مذکورہ کے بعد پھل نکلے ہوں۔ بخلاف ما اذا لم يخرج أصلاً۔ یہ برخلاف اسکے کہ پھل بالکل نہیں نکلے۔ یعنی مدت کے اندر یا اسکے بعد کسی حال میں اس سال پھل نہیں آئے تو یہ ثبوت نہ ہو گا کہ مدت ایسی ناممکن تھی کہ پیداوار حاصل ہونے کو کافی نہیں تھی۔ لان المذموم بائنة۔ کیونکہ پیداوار باقی رہنا تو کسی آفت کی وجہ سے ہوا۔ اور شاید یہ آفت نہوتی تو اس مدت کے اندر پھل پیدا ہو جاتے۔ فلما تبين فساد المدة فبطل العقد صحيحاً ولا شيء لكل واحد منهما على صاحبه۔ تو یہ ظاہر ہوا کہ مدت مذکورہ کا فساد تھا پس عقد مذکور صحیح باقی رہا اور مالک درخت و عامل میں سے کسی کے واسطے دوسرے پر کچھ حق واجب نہیں ہو گا۔ کیونکہ اجر المثل تو فساد عقد کی صورت میں تھا اور جب کچھ تصور نہیں تو حق اسکے پھلوں سے متعلق ہے اور وہ آسانی یا بے آفت سے رکھی دفعہ پیدا ہی نہیں ہوتے۔ یہ بیان کہ کن درختون وبھلون میں مساقات جائز ہیں اور کن میں نہیں جائز ہیں۔ قال وجوز المساقاة في النخل والشجر والكرم والرباط و اصول البادنجان۔ اور مساقات یعنی معاطل درختان خرا و پھلدار درختوں و انگور و رطب و بیج بادنجان میں جائز ہیں۔ رطب کی جڑیں برابر زمین میں ہوتی ہیں جب پانی دیا جاوے تو اپنی فصل پر بھونسی اور اس سے تخم حاصل ہوتے ہیں اور بادنجان جینگن کی جڑیں بھی اسی قسم سے ہیں لہذا یہ ساگ وغیرہ کی قسم نہیں کہ خود نوح کر و خف ہوتا رہتا ہے بلکہ برابر باقی اور اسکے پھل فروخت ہوتے ہیں اور نخل و انگور و انہ و نارنگی وغیرہ میں یہ بات خود ظاہر ہے مگر آنکہ کہیں نارنگی کے درخت ایسے پرنے ہو جاتے ہیں کہ پھل نہیں آتے ہیں جیسے کیلے وغیرہ میں ہے تو ایسی صورت میں ایسے درختوں میں جواز نہ ہو گا اور میرے وقت میں جبکہ کہتے ہیں اگرچہ کسی سال بعض انہ کے باغ یا میر کے باغ میں کسی آفت سے پھل نہ آوے تو اسکا مفاد نہیں آتا۔ جبکہ یہ بات نہ کہ کیلے کی طرح درخت موجود ہیں مگر وہ اب پھل نہیں لاتے ہیں اور اس سے ایک کلیہ قاعدہ نکل آتا کہ اگرچہ سے سمجھ میں آجائیگا اور عینی رح لے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد و ثوری و ادناعی و صاحبین وغیرہ و قدیم قول شافعی ہے کہ مساقات جیسے اشجار مغرہ میں جائز ہے۔ وقال الشافعي في المجدي لا يجوز الا في الكرم والنخل لان جوارحه بالاشربة وقد خصها وهو حديث خبير۔ اور امام شافعی رح نے قول جدید میں فرمایا کہ مساقات کسی میں جائز نہیں سوائے انگور و خرما کے اس واسطے کہ مساقات جائز ہوتا ہے بر خلاف قیاس کے بدیل نص حدیث ہوا ہے اور نص لے مساقات کو صرف نخل خرا و انگور کے ساتھ خاص کیا اور نص مذکور حدیث خبیر ہے۔ یعنی مساقات کو اگر قیاس پر لایا جاوے تو قیاس مقتضی ہے کہ مساقات مانند مزارعت کے جائز نہ ہوں لیکن حدیث سے اسکا جواز نکلا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خبیر فہم کر کے وہاں کے یہودیوں کے ساتھ مساقات کا معاملہ کیا لیکن اس میں مخصوص نخل خرا و انگور کا ذکر ہے تو جہاں تک نص وارد ہوئی ہے اسی تک جواز مخصوص رہا اور باقیوں میں نہیں جائز ہے لہذا میرے مزارعت کو فاسد کیا مگر مساقات نخل و کرم کے ضمن میں جائز ہے۔ اس استدلال شافعی رح کے جواب میں بعض نے کہا کہ حدیث خبیر کی بعض روایات میں اس طرح



دارین کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خبر سے اس چیز پر جو نفع و فربہ سے خبر سے حاصل ہو سکا کیا۔ اور  
ایک روایت میں لفظ نخل و شجر پر پس حدیث میں خود زراعت کو عام طور پر شامل ہے اور شجر عام ہے کہ ہر پھلدار کو شامل  
ہو میں کتاب میں کہ جب یہ روایات ثبوت ہوئیں تو بے شک امام شافعی کی تخصیص باطل ہو گئی حالانکہ شرا و زرع کی روایت  
صحیحین و جماعت کے نزدیک موجود ہے۔ لیکن یہ اشکال قیاسی لازم ہے کہ قنن زراعت میں سے ساگ و ترکاری کی  
خصوصیت اور درختوں میں سے کیلا وغیرہ جو دائمی پھل دہنے میں یقین نہیں دوتے ہیں انکی خصوصیت کہاں سے  
نکلا کہ انہیں نہیں جائز ہے پس یہ طریقہ بحث کے قابل ہے اور شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ ولنا ان الجواز للی حاجۃ و  
قد علمت۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مساقات جائز ہونا بوجہ ضرورت و حاجت کے ہوا اور حاجت تو سب قسم کے درختوں  
کو شامل ہے۔ لیکن یہ طریقہ استدلال اس امر پر مبنی ہے کہ جس نص سے جواز نکلا اسکی علت معلوم ہو تو اسی پر دوسرے درختوں  
کو قیاس کر سکتے ہیں اور علت یہ کہ نخل میں جواز وجہ حاجت کے ہوا جہاں بی حاجت متحقق ہوگی وہاں جواز ہوگا اور حاجت سب قسم کے  
پھلدار درختوں کو شامل ہے تو سب میں جواز ہوا بلکہ ہم کہتے ہیں کہ۔ و اثر خیر لا یخصمہ۔ خیر کی حدیث میں کوئی تخصیص نخل و انگور  
کی نہیں ہے۔ لان اہلہا یملون فی الا شجار و الرطاب القضا۔ اسواسے کہ اہل خبر تو سواسے خیر کے دیگر درختوں  
و رطاب میں بھی مسامتہ کرتے تھے۔ فہاں حرم رحمہ اللہ نے لکھا کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے خود حدیث کی مخالفت کی کیونکہ بے شک  
خیر میں ترکاری و گناہ وغیرہ تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خبر سے اس چیز کے نصف پر  
جو خیر سے حاصل ہو سکا کیا۔ انہی۔ ع۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ بھی کہ حدیث خیر میں یہ لفظ ثبوت ہو کہ خیر سے جو کچھ حاصل  
ہوا اسکے نصف پر سکا تھا۔ حالانکہ دیگر روایات صحیح وغیرہ میں خیر کا اندازہ کرتا ذکر ہے یا شرا و زرع ہے اور مجھے نہیں  
معلوم کہ کسی روایت میں ترکاریوں وغیرہ مذکورہ بالا اشیاء کا نصف بھی آیا ہو سوسے اسکے کہ اگر لفظ مذکور بطور عام ثبوت  
ہو تو دلالت کرتا ہے اور کچھ شک نہیں کہ ترکاری و اسکے مانند چیزوں میں خفیہ و ایک جماعت فقہار نے خلاف کیا تو معلوم ہوا  
کہ تخصیص مراد ہے جو کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے واقعہ خبر کی دوسری روایات سے لیا کہ وہ نخل و انگور تک ہے اور چونکہ انکے نزدیک  
یہ خلاف قیاس ہے تو صرف جہاں تک درود ہو وہیں تک اقتصار ہوگا۔ لیکن کبھی و جمیع اثار کو شامل کرنا دلیل حدیث میں  
عمر رضی اللہ عنہ جو معاملہ خیر میں صحیحین وغیرہ میں ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے اقتصار نخل و کرم کو باطل کرتی ہے۔ ولو کان کہا  
ترجم۔ اور اگر ایسا ہی ہوتا جیسے امام شافعی رحمہ اللہ نے دعوی کیا کہ۔ ف۔ معاملہ خبر صرف نخل خرا و انگور کے ساتھ  
خاص تھا تو یہ صرف واقعہ کا بیان ہو تلیتے نفس میں یہ تو مذکور نہیں کہ مساقات صرف نخل خرا و انگور کے ساتھ مخصوص ہے تو  
بلکہ ہی ہوتا کہ اہل خبر کے ساتھ نخل خرا و انگور میں واقع ہوا تھا تو ایسا واقع ہونا فواہ خواہ خصوصیت کی دلیل نہیں  
کہ اسواسے میں جائز نہ ہو۔ فالاصل فی النصوص ان تکون معلولہ۔ کیونکہ نفوس میں اصل یہ ہے کہ معلول  
ہوں۔ ف۔ یعنی نفس میں جو حکم دیا گیا وہ کسی علت پر مبنی ہے۔ پھر اگر کسی دوسری دلیل سے معلوم ہو کہ اسکی علت  
نہیں نکل سکتی اور دوسری جگہ جاری نہیں ہوتی ہے تو البتہ اس اصل سے عدول کیا جاتا ہے جیسے نماز میں قنن سے  
و ضرور باطل ہونا دوسری جگہ اسوجہ سے جاری نہیں ہوتا کہ قیاس سے اسکی علت متعدی نہیں ہوتی ہے اور جب تک  
یہ بات نہ ہو تو ہر نفس اپنی اصل پر ہے کہ اسکے حکم کی علت لی جاوے اور وہ دوسری جگہوں میں جاری کی جاوے  
سیما علی اصلہ۔ خصوصاً امام شافعی کی رائے پر۔ ف۔ کہ وہ تو نفس میں ایسی علت نکالتے ہیں جو سواسے  
نفس کے دوسری جگہ متعدی بھی ہو جیسے سونے و چاندی میں برانج کی وجہ یہ نکالتے ہیں کہ فن میں حالانکہ فن جو ہے  
کی علت سواسے۔ ف۔ نہیں پائی جاتی ہے اور ہمارے نزدیک تو علت ضرور ایسی چاہیے جو دوسری جگہ بھی



مندی ہو۔ اب جانا چاہیے کہ نفس میں اگرچہ یہ اصل ہے کہ علم کی کوئی علت ہو لیکن یہ امر دلیل قائم کرنے سے معلوم ہو گا کہ یہ نفس فی الحال اس علت سے معلول ہو اور نہ ہی دلیل سے ثابت کیا کہ خروا و انکور میں ساقات ظاہر ہونے کی علت یہ کہ لوگوں پر جرح و شفقت نہ تو پس سب بھلون میں اس علت سے جواز ہے۔ اور حق یہ ہے کہ امام شافعی ۱۷۱ اس نفس کی خلاف قیاس جانتے ہیں تو جہان دار دہر اسی حد تک رکھتے ہیں اور یہ البتہ کہتے ہیں کہ اصل جواز تو خروا و انکور میں ہے اور اسی کے ضمن میں نزع کی مزارعت بھی جائز ہے جیسے کہ حدیث میں مخصوص ہے تو تنہا نزع کے واسطے جواز نہیں ہے۔ اور ہم لوگوں نے قیاس سے فاسد جانا لیکن نفس میں جواز کے ساتھ ہی چاہنا کہ حاجت کی وجہ سے جواز ہو تو یہ کل بھلون و کھیتی کو شامل ہے پس سب جائز ہیں فافهم۔ م۔ و لیس لصاحب الکرم ان یخرج العامل من غیر عذر لانه لا ضرر علیہ بالوفاء بالعقد۔ اور مالک باغ انکور (و غیرہ) کو یہ جائز نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے عامل کو خارج کرے اس واسطے کہ ساقات کا معاہدہ پورا کرنے میں اس پر کوئی ضرر نہیں ہے۔ فقہ۔ بلکہ عامل کے کام سے جو کچھ حاصلات ہو وہ اپنا حصہ پاویگا۔ و کذا لیس للعامل ان یتبرک العمل بغیر عذر۔ اور اسی طرح ساقات میں عامل کو بھی یہ اختیار نہیں کہ بغیر عذر شرعی کے کام چھوڑ بیٹھے۔ فقہ۔ جیسے جملہ اجارات میں ہوتا ہے کہ بغیر عذر کے دونوں میں سے کسی کو تنہا عقد فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف المزارعة بالامانة اسے صاحب البذر علی ما یحتاج بہ بخلاف مزارعت کے لحاظ یہ چون والے کے چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ فقہ۔ کہ مزارعت میں جس کی طرف سے بیج ہیں اسکو بالفصل اپنے بیج کا ضرر برداشت کرنا اس امید پر ہوتا ہے کہ آئندہ نفع ہو گا پس اسکو اختیار ہے کہ بالفصل ضرر برداشت کرنے سے انکار کرے۔ اور جس کی طرف سے بیج نہیں ہیں اس پر بغیر عذر کے چھوڑنا ممنوع ہے۔ قال فان وقع فخلایہ مزارعة و التمریزید بالعمل جائز۔ مخفیہ میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ خریدا یا ساقات پر دیا جس میں چھوڑا رکھے لگے ہیں اور حال یہ کہ عامل کی پرداخت کرنے سے چھوڑا دیں میں بڑھا دے اور تو عقد ساقات جائز ہے۔ وان کانت قد انتہت لم یجز۔ اور اگر چھوڑا ملک کی بڑھا دی پوری ہو گئی ہو تو عقد کو نہیں جائز ہے۔ فقہ۔ کیونکہ عامل کے کام سے کچھ فائدہ مترتب نہیں ہے تو کام ہی نثار دہے۔ و کذا علی ہذا اذا وقع الزرع و ہو بقل جائز۔ و علی ہذا اگر کاشتکار کو جی ہوئی کھیتی بقدر مزارعت دی حالانکہ وہ ابھی ساگا ہی ہو تو عقد مزارعت جائز ہے۔ و لو استتجد و ادرك لم یجز۔ اور اگر کھیتی کاٹنے کے لائق ہو گئی اور بختہ تیار ہو گئی تو مزارعت نہیں جائز ہے۔ فقہ۔ بالجملة مزارعت میں بھی مثل ساقات کے حکم ہے۔ لان العامل انہ یتحقق بالعمل ولا اثر للعمل بعد التناهی والادراک۔ اس واسطے کہ عامل و کاشتکار کو تو اجرت کا استحقاق بوجہ عمل کے ہوتا ہے اور بھل و کھیتی پوری و بختہ ہونے کے بعد کام کا کچھ اثر نہیں ہے۔ فلو جوزناہ لکان استحقاق بغیر عمل و لم یروہ الشریع۔ پس اگر ہم ایسی مزارعت یا معاملت کو جائز کہیں تو عامل کا استحقاق بدون عمل کے ہر حال میں ایسے استحقاق کے ساتھ شروع وارد نہیں ہوتی ہے۔ فقہ۔ بلکہ شروع میں عامل کا استحقاق ایسی صورت میں وارد ہوتا ہے کہ اس نے کچھ کام کیا ہو یعنی اسکے کام کا اثر پیدا ہوا ہے اور بیان تو بھلون و کھیتی کی بڑھا دی پوری ہو چکی ہے اور اب کام کی کچھ حاجت باقی نہیں رہی۔ بخلاف ما قبل ذلک لتحقق الحاجة الی العمل۔ برخلاف اسکے پہلے حالت کے کیونکہ اس وقت عامل کے کام کی حاجت ہے۔ فقہ۔ لہذا اسکو کام سے استحقاق ہوتا ہے۔ قال و اذا فسدت الساقا فلعامل اجر مثله۔ اور جس صورت میں کہ ساقات فاسد ہو تو عامل کے واسطے اجر مثل لیگاف۔ یعنی اسکو جمعہ کا استحقاق نہیں ہے بلکہ جو کچھ ایسے کام کی مزدوری ہوتی ہے اس پر نظر کی جادے اور بھلون میں سے اسکے مشروما حصہ پر نظر



کی جاوے پس اگر اجرا مثل کم یا برابر ہو تو اجرا مثل دیا جاوے اور اگر اجرا مثل زیادہ ہو تو اس میں سے بقدر حصہ شریعت  
 کے دیا جاوے و فیہ خلاف۔ م۔ لائے فی معنی الاجارة الفاسدة۔ کیونکہ عقد معاملہ جو فاسد ہو گیا ہو وہ اجارہ  
 فاسدہ کے معنی میں ہر قسم۔ اور اجارہ فاسدہ میں اجرا مثل لیا ہو تو ساقات میں بھی یہی لینگا۔ وصارت  
 کاملہ اذ افسدت۔ اور معاملہ فاسدہ ایسا ہو گیا جیسے مزارعت فاسدہ ہر قسم کہ دو ذون کی حالت قیام  
 یکسان میں۔ قال وبطل المساقاة بالموت لانہا فی معنی الاجارة وقد بینا فیہا۔ اور موت کی وجہ سے  
 عقد مساقات باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اجارہ کے معنی میں ہے اور بننے اسکو اجارات میں بیان کیا ہے۔ کہ جب  
 متعاقدین میں سے ایک مر گیا اور حال یہ ہو کہ اس نے عقد اجارہ اپنی ذات کے واسطے کیا تھا یعنی وہ اس عقد میں دلیل  
 یا فضولی نہیں تھا تو اسکی موت سے عقد اجارہ مٹ جائیگا۔ اسی طرح اجارہ کے معنی میں جو عقد میں جیسے عقد معاملہ  
 وہ بھی مٹ جائیگا۔ رہا یہ کہ جب عقد معاملہ باقی نہیں رہا تو بعد اسکے پیداوار کا کیا حال ہے پس اسکی چند صورتیں ہیں  
 اول یہ کہ مالک باغ نے انتقال کیا اور مال باقی ہے اور مالک کے وارثوں نے بطور وارثہ چاہا۔ پھر ایک یہ کہ عامل نے انکار  
 کیا اور بھلون کی پرداخت چاہی اور دوم یہ کہ عامل نے بھی کام سے انکار کیا۔ اور سوم یہ کہ وارثوں نے یہ عقد نہیں کب  
 بلکہ عامل نے چاہا۔ صورت دوم یہ کہ عامل مرا اور مالک باغ میں پر وجود پیدا ہوئے۔ فان مات  
 رب الارض وانما یخرج البسر فللعامل ان یقوم علیہ کما کان یقوم قبل ذلک الی ان یدرک الثمر  
 کرہ ذلک ورثہ رب الارض استحقاقا فیبقی العقد وقعا للنصر عن العامل ولا ضرر فیہ علی الآخر۔  
 اور اگر مالک زمین ایسی حالت میں مر گیا کہ بھل ہنوز خام کیریاں ہیں تو عامل کو اختیار ہے کہ جیسے پہلے پرداخت کرے تھا  
 اسی طرح برابر پرداخت کرے یا نہ کرے۔ یہاں تک کہ بھل یک جاوے اگرچہ رب الارض کے وارث ابھر راضی نہوں اور یہ حکم  
 استحسان ہے پس عامل سے ضرر دور کرنے کے لیے عقد باقی رہیگا اور اس میں دوسرے پر کچھ ضرر نہیں ہر قسم۔ یعنی  
 رب الارض کے وارثوں پر کچھ ضرر نہیں ہے۔ ولو التزم العامل للنصر۔ اور اگر اس صورت میں عامل نے ضرر  
 برداشت کرنے کا التزام کیا۔ یعنی عامل نے کام سے انکار کیا۔ چنانچہ ورثہ رب الارض میں ان یقسموا  
 البسر علی الشرط۔ و رب الارض کے وارثوں کو زمین باتوں کا اختیار ہے۔ چاہیں کیریوں کو شرط کے موافق بطور وارثہ  
 کر لیں۔ و بین ان یعطوہ قیمۃ نصیبہ من البسر۔ اور چاہیں عامل کو کیریوں میں سے اسکے حصہ کی قیمت دیں  
 و بین ان یمفقوا علی البسر حتی یبلغ فیہ جوا بذلک فی حصۃ العامل من الثمر۔ اور چاہیں کیریوں کی پرداخت  
 اپنے خرچہ سے کر لیں یہاں تک کہ وہ بچتہ ہو جاوے پس چھوڑا دیں میں سے حصہ عامل سے یہ خرچہ واپس لینا  
 اور جو کچھ بچے وہ عامل کا ہوگا۔ پس رب الارض کے وارثوں کو یہ اختیارات حاصل ہیں۔ لائے لیس للاحاق لنصر  
 بہم وقد بینا نظیر فی المزارعة۔ اس واسطے کہ عامل کو یہ اختیار نہیں کہ وارثوں کو ضرر لاحق کرے اور مزارعت میں  
 ہم اسکی نظیر بیان کر چکے ہیں۔ یہ سب اس صورت میں کہ مالک باغ نے انتقال کیا ہو۔ ولو مات العامل فلو رثتہ  
 ان یقوموا علیہ وان کرہ رب الارض لان فیہ النظر من الجاہلین۔ اور اگر عامل نے انتقال کیا اور مالک  
 بھل کیریاں میں تو اسکے وارثوں کو اختیار ہے کہ باغ کی پرداخت کریں اگرچہ مالک باغ راضی نہوا سو اسے کہ ایسا کرنے  
 میں جاہلین کی بہتری ہے۔ وان ارادوا ان یصر موہ بسر کان صاحب الارض بین الخیارات  
 الفاشیۃ التی بینا۔ اور اگر عامل کے وارثوں نے چاہا کہ کچھ کیریاں تو ذکر تقسیم کریں تو مالک باغ کو مذکورہ بالا ہر سب  
 اختیارات ہیں۔ یعنی انکو مالک باغ کے ذمہ ایسا ضرر لاحق کرنے کی قدرت نہیں ہے تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے







صورت میں عامل پر اس کے حصہ نما کی بابت درختوں کا اجراء مثل واجب نہیں ہوگا کیونکہ درختوں کا اجارہ لینا زمین جائزہ کی  
 جو عامل کے بھل بغیر اجرت کے لگے زمین بہانہ کہ منجہ ہوں۔ وکذا لک العمل علی العامل ہنس۔ اور  
 اسی طرح معاملة کی ایسی صورت میں پر داخت و کام بھی کل بذریعہ عامل رہیگا۔ اور مالک بلغ پر اپنے حصہ کا  
 کام نہیں ہوگا۔ و فی المزارعة فی ہذا علیہما۔ اور مزارعت میں ایسی صورت میں کام وہ دن پر ہوتا ہے جس  
 یعنی زمیندار کا شتکار وہ دن کام کرن وہ کچھ خرچہ پڑے وہ دن اٹھا دیں۔ لانه لما وجب اجر مثل الارض  
 بعد انتهاء المدة علی العامل لا يستحق علیہ العمل۔ اسو سے کہ مدت اجارہ گزر جانے کے بعد جب کبھی نیا  
 ہونے تک کا شتکار پر اس کے حصہ کی بابت زمین کا اجراء مثل واجب ہوا تو اب اس پر کام کرنے کا استحقاق نہیں رہا۔ و  
 ہنس لا اجر فجاز ان يستحق العمل كما يستحق قبل انتهاء ہما۔ اور بیان عامل کے ذریعہ اجرت نہیں تو جائز ہوا کہ اس پر  
 کام کرنے کا استحقاق ہو جیسے انتہائے مدت سے پہلے اس پر استحقاق تھا۔ قال وفسخ بالاعذار لما بینا فی الاجار  
 عقد معاملة بوجہ عذرون کے فسخ کیا جاتا ہے بدلیل مذکورہ اجارات فسخ کہ عاقد کو عقد معاملة پر اگر بنا بدون ایسے زائد  
 ضرر کے اٹھائے ممکن نہیں جو منفصل عقد سے اس پر لازم نہ تھا لہذا عقد توڑ دیا جائیگا۔ وقد بینا وجود العذر فیما  
 اور ہم نے عذر کی صورت میں کتاب الاجارات میں بیان کی ہیں۔ ومن جملتها ان یکون العامل سارقا یا خاف علیہ  
 سرقة السوء والتمر قبل الادراک۔ اور بوجہ عذرون کے جن سے معاملة فسخ کیا جاوے۔ یہ کہ عامل چور ہو جسکی  
 ذات سے خوف ہو کہ وہ خرابی ڈالے اور اپنے چور اور بھلون کو پکے سے پہلے چور اور بگاڑ فسخ پس ایسی صورت  
 میں عقد معاملة توڑنا جائز ہے جبکہ باقی رکھنا ضرر ہے۔ لانه يلزم صاحب الارض ضرر لم یلزمه ففسخ به۔ اور  
 کہ مالک بلغ کے ذریعہ ایسا ضرر لازم آدیا جاسکا جسکا عقد میں اسنے التزام نہیں کیا تھا پس اسکی وجہ سے اجارہ فسخ کیا جائیگا۔  
 و متہما مرضی العامل اذا کان یمنعہ عن العمل۔ اور از بوجہ عامل کی بیماری ہو جبکہ اسکو کام سے ضعیف  
 لاچار کرے فسخ۔ اگر کما جاوے کہ وہ مزدور رکھے۔ جواب یہ کہ ایسا نہیں ہو سکتا ہو سلا فی التزامہ استیجاب  
 الاجراء یا وہ ضرر علیہ ولم یلزمه فیمیل ذلک عذرا۔ اسواسے کہ مزدور دن کا نقرہ اس کے ذمہ لازم کرنے میں اس پر  
 زیادہ ضرر لازم آیا جسکا اسنے عقد معاملة میں التزام نہیں کیا تھا یہ اسکی حق میں فسخ کا عذر قرار دیا جائیگا۔ ولو اراد العامل  
 ترک ذلک العمل سادرا اگر عامل نے یہ کام ہی چھوڑ دیا ہا فسخ۔ پس ہا کہ یہ پیشہ چھوڑ دے بل کیون  
 عذرا۔ دیکھا یہ بھی عذر شمار کیا جائیگا یا نہیں۔ فیہ روایتان۔ جواب یہ کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں۔  
 فسخ۔ ایک روایت یہ کہ عذر ہے اور دوسری روایت میں مطلقا اس پر جبر کیا جاوے وہ عذر نہیں ہو غائب۔ و ثانی  
 احد ہما ان بشرط العمل بیدہ فیکون عذرا من جهة سادرا اول روایت کی تاویل یہ ہے کہ اسنے اپنے ہاتھ سے کام  
 کرنا شرط کیا تھا تو یہ اسکی طرہ سے عذر ہوگا فسخ۔ جبکہ اسنے یہ پیشہ چھوڑ دیا ہے حتی کہ اگر اپنے ہاتھ سے کام شرط  
 کیا ہو بلکہ چاہے خود کام کرے یا اپنے دیکھ کر دے کام لے دے عذر نہیں ہے۔ ومن دفع ارضا یفسار الی رجل  
 سنین معلومہ بغرس فیہا شجر علی ان یکون الارض واسمہ زمین رب الارض والنارین تعفین کم  
 یہج ذلک لا شرط الشریک فیما کان حاصل قبل الشریک لا العمل۔ اگر ایک شخص نے عامل کو صاف زمین دینا  
 درخت کے چند سال معلوم کے لیے دی کہ اس میں پودے لگا دے اس شرط پر کہ زمین و درخت درمیان مالک زمین عامل  
 کے تعفین ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اسواسے کہ عقد میں ایسی چیز کی شرکت شرط کی جو پیشتر سے ہون عامل کے کام کے  
 حاصل تھی فسخ اور وہ زمین ہو کیونکہ زمین تو ہون کار عامل کے رہا الارض کے پاس موجود تھی۔ پھر جب بشرط



جائزہ منویٰ اور معاملہ فاسد ہو تو کیا حکم ہے۔ پس فرمایا۔ وجميع النعم والغرس لرب الارض۔ اور تمام پھل سے پودوں کے مالک زمین کے ہونگے۔ وللغراس قيمة غرسه واجر مثله فيما عمل۔ اور غراس کے واسطے لگنے پودوں کی قیمت اور جو اسنے کام کیا اسکا اجر اثل بلگا۔ لانه فی معنی قفیز الطحان اذ لو استتجار لبعض ما يخرج من عملہ وہو نصف البستان فيفسد۔ اسواسطے کہ یہ عقد معاملہ یعنی قفیز الطحان ہے اسواسطے کہ اسکو اجرت پر لیا بعض ایک حصہ اس چیز کے جو اس کے عمل سے حاصل ہوا اور وہ نصف بستان ہے پس معاملہ فاسد ہو گا۔ کیونکہ اسنے گریا اس عامل کو مزدور کیا کہ ہر ہی اس زمین کو باغ کر دے بذریعہ اپنی اشیاء و آلات کے اس شرط پر کہ جو کچھ اس کے کام سے حاصل ہوا اسکا نصف بطور اجرت دوں گا۔ ذیلی۔ جیسے پیسے دے کہ اسکا کہ یہ چار من گہون پیسے کہ جو آٹا حاصل ہوا سین سے دس میر آٹا دوں گا۔ اور یہ فاسد ہے تو عقد معاملہ بھی فاسد ہے۔ وتقدر رد الغراس لا تعالها بالارض۔ اور پودوں کا واپس کرنا اسوجہ سے مستند ہے کہ وہ زمین سے متصل ہو گئے ہین۔ فحبب قيمتها واجر مثله لانه لا يدخل فی قيمة الغراس لتقومها بنفسها۔ پس پودوں کی قیمت واپس کرنا واجب ہے اور اجر اثل دے اسواسطے کہ پودوں کی قیمت میں اجر اثل داخل نہیں ہو گا کیونکہ پودے بذات خود قیمتی چیز ہیں۔ اور پودوں کے ساتھ کام کو حنیت نہیں ہے کیونکہ کام خود قیمتی چیز نہیں بلکہ اجارہ کی ضرورت سے قیمتی ہو جا تا ہے۔ و فی تحریجھا طریق آخر بیناہ فی کفایت المنہی و ہذا امہما والله تعالیٰ اعلم۔ اور اس سلسلے کی تحریج کے واسطے دوسرا ایک طریقہ ہے جسکو ہم نے کفایت المنہی میں بیان کیا ہے لیکن دو وزن میں سے یہ زیادہ صحیح ہے یہ بیان مذکور ہے۔ والله تعالیٰ اعلم بالصواب تم العا۔

## کتاب الذبائح

یہ کتاب ذبائح کے بیان میں ہے۔

ذبائح جمع فہمہ اور وہ اس چیز کا نام ہے جو ذبح کیا جائے۔ اور ذبح کا نام ذکاة ہے۔ قال الذکوة شرط حل الذبائح ذکاة فہمہ حلال ہونے کی شرط ہے۔ یعنی جو جانور کھایا جاتا ہے اس کے حلال ہونے کی شرط یہ کہ ذبح کیا ہو۔ لکھوہ تعالیٰ الا ما ذکیتہ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے مردار وغیرہ سے استثنائاً کیا کہ سوائے اس جانور کے کہ جسکو تم نے ذکیر کیا یعنی ذبح کیا ہو۔ ولان بہا قیصر الدم الخفس من اللحم الطاهر۔ اور اس دلیل سے کہ ذکاة ہی سے نجس خون گوشت پاک سے جدا ہوتا ہے۔ و منہی فون سفح نجس ہے اور وہ گوشت سے مجاور و مخلوط ہے پس ذکاة کے ذریعہ سے نام رگن سے یہ خون نکل جاتا ہے جو گوشت پاک ہو جائیگا۔ و کما ثبت بہ الحل۔ اور صلیح ذبح سے ملت ثابت ہوئی ہے۔ یعنی ذبح کو کھانے سے جیسے کھانے کے قابل ملامت میں کھانے کی ملت ثبوت ہوئی ہے۔ ثبت بہ الطہارۃ فی الماکول وغیرہ۔ صلیح ذبح سے اکل ذبح کو کھانے میں طہارت ثابت ہو جاتی ہے۔ حتی کہ جہاں کھانے میں نہیں جلتے ہین جیسے شیر وغیرہ اگر بسم اللہ کر کے ذبح کیے گئے ہین پاک ہو جاویں گے۔ اگرچہ کھانے کے قابل نہیں ہین۔ فانہا منی عن الطہارۃ۔ کیونکہ ذکاة کا لفظ معنی طہارت سے آگاہ کرنا ہے و منہ قولہ علیہ السلام ذکاة الارض بیسہا۔ اور اسی معنی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ زمین کی ذکاة یعنی طہارت یہ کہ خشک ہو جاوے۔ کہین ان الفاظ سے حدیث نہیں ملی۔ اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی کہ ابن مسعود و ابو قتادہ نے کہا کہ جب زمین خشک ہو گئی تو اسکی ذکاة ہو گئی۔ پھر حال ذکاة یعنی طہارت ہو جوں ہے۔ پھر صلیح ہو کہ ذکاة دو قسم ہے ذکاة اختیاریہ و ذکاة اضطراریہ۔ وہی اختیاریہ کا بجرع فیما بین اللبۃ واللحمین۔ اور ذکاة اختیاریہ جیسے لہ و جبرون کے درمیان میں جرع کرنا۔ لہ سینہ کے سرے سے لہ پر سینہ دو وزن



جبرٹے جنین دانت لگے ہوتے ہیں۔ یعنی جب اختیار کے ساتھ ذبح کرے تو معمولی طور پر رسیبہ و جبرٹے کے درمیان کاٹے۔ و اضطرابیہ وہی الجرح فی ای موضع کان من الہدن۔ اور ذکاة اضطرابیہ ہو کہ بدن میں سے جہان کہیں ممکن ہو جرح کرے۔ مثلاً اونٹ پر ک کر بھاگا اور اسکے ہاتھ آنے کی صورت نہیں ہو تو نیزہ مارے اور تکبیر کہے اور جہان اسکے بدن سے زخمی کر کے ہٹ کرے وہ ذبح ہو جائیگا۔ والثانی کا بدل عن الاول لایصار الیہ الا عند العجز عن الاول و ہذا آیت الہدیۃ۔ اور ذکاة اضطرابیہ کو با ذکاة اختیاری کا بدل ہو کہ ذکاة اضطرابیہ کا مجاز نہیں مگر بھی کہ ذکاة اختیاری سے عاجز ہو اور یہ بدل ہونے کی غلطی ہو و ہذا لان الاول اعلیٰ فی اخراج الدم والثانی اقصر فیہ فاکتفی بہ عند العجز عن الاول اذا التکلیف بحسب الموسع۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہو کہ ذکاة اختیاری تو خون بخش خارج کرتے میں خوب کام دیتی ہو اور ذکاة اضطرابی اس کام میں قاصر ہو پس جب ذکاة اختیاری سے عاجزی ہو تو ذکاة اضطرابی پر اکتفا کیا جائیگا اس واسطے کہ بندہ پر تعیل حکم بحسب قدرت ہو۔ لہذا جب اسکو منع کیا گیا کہ مال کو ضائع و برباد کرے حالانکہ وہ بد کے ہو اونٹ کو یا کنوین میں گری ہوئی بکری کو ذبح اختیاری نہیں کر سکتا تو اضطرابی طور پر ذبح کر کے پاک کرے۔ پھر یہ ضرور ہو کہ دونوں صورتوں میں جرح پایا جاوے یعنی ایسے ہتھیار سے ہو کہ چھری یا تلوار یا نیزہ سے مجروح کرے اور یہ نہیں کہ کھل دے مانند پتھر و لاشی کے یا بھوڑ دے جیسے ہندو کی گولی وغیرہ کے۔ ومن شرطہ ان یکون الذابح صاحب ملۃ التوحید اما اعتقاد انکالمسلم او دعویٰ کالکتابی۔ اور ذبح کے شرائط میں سے ایک یہ ہو کہ ذبح کرنے والا ملت توحید والا ہو خواہ ازراہ اعتقاد جیسے مسلمان یا ازراہ دعویٰ جیسے یہودی و نصرانی۔ وان یکون حلالا خارج الحرم علی ما تبیینہ ان شار السرتعالی۔ اور دوم یہ ہو کہ ذبح کرنے والا مسلمان یا حرام میں نہ ہو لکن عدل ہو اور حرم محرم سے باہر ہو چنانچہ ہم سکوات الشارعتعالی بان کرینگے۔ قال و ذبیحۃ المسلم والکتابی حلال۔ اور مسلم و کتابی کا ذبیحہ حلال ہو۔ لہذا ہونا۔ ہر لیل اس آیت کے جو معنی تلاوت کی فت۔ یعنی قول تعالیٰ الا ما ذکبتم۔ سوائے اسکے جسکو تم مذکور و فت۔ یعنی غرتا ذکوة کرد۔ و لقولہ تعالیٰ و طعام الذین او قوا الکتاب حل لکم۔ اور ہر لیل قولہ تعالیٰ و طعام الذین ای یعنی طعام ان لوگوں کا جو کتاب دہیے گئے ہیں تمہارے واسطے حلال ہو۔ فت۔ ہاں کتاب کا طعام حلال ہو۔ اور طعام سے ذبیحہ مراد ہو اس واسطے کہ طعام غیر ذبیحہ تو ہر کافر سے حلال ہے۔ ایں اہل کتاب کی شرط نہیں ہو۔ زلیحی۔ وکیل اذا کان لعقل التسمیۃ والذبحۃ ولیضبط۔ اور ذبیحہ حلال ہو جبکہ تسمیہ سمجھتا ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرے اور ذبح کا طریقہ جانے اور اداج کاٹنے وغیرہ پر قادر ہو۔ وان کان صبیا او مجنون او امراة۔ اگرچہ وہ طفل غیر بالغ ہو یا مجنون ہو یا عورت ہو۔ اما اذا کان لا یضبط ولا یعقل التسمیۃ والذبحۃ لا تحل۔ اور اگر ذبح کرنے والا ایسا ہو کہ ضبط نہ کرے یعنی اداج کاٹنا وغیرہ پر ضابط نہ ہو اور تسمیہ نہیں سمجھتا ہو اور ذبح کا طریقہ نہ جانے تو اسکا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ لان التسمیۃ علی الذبیحہ شرط بالنص۔ اس واسطے کہ ذبیحہ پر تسمیہ کننا نص قرآنی سے شرط ہو۔ فت۔ چنانچہ فرمایا۔ کلو اما ذکر اسم اللہ علیہ۔ یعنی جبر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہوا اس میں سے کھاؤ۔ اور فرمایا۔ ولا تا کلو مما لم یذکر اسم اللہ علیہ الا یہ۔ اور ایسے ذبیحہ سے مت کھاؤ کہ اس پر اسم اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا۔ پس معلوم ہوا کہ اسم اللہ تعالیٰ کا نام ذکر ہونا شرط ہو۔ وذلک بالقصد۔ اور یہ ذبیحہ قصد ہوگا۔ و صحتہ القصد بما ذکرنا ہ۔ اور قصد صحیح ہونا بذریعہ مذکورہ بالا۔ فت۔ یعنی تسمیہ کو سمجھتا ہو کہ اسکا ذبح کرنا اسم اللہ تعالیٰ کے نام پر ہو کہ وہی خالق ہو اور اسی کے حکم سے اسکی جان واسطے منفعت مخلوقات کے لینا اسی کے



مکمل ہے۔ والا قلت و المختون سوا لما ذکرنا۔ اور بے ختنہ کیا ہوا اور ختنہ کیا ہوا دونوں برابر میں دلیل مذکور  
 بالافس کہ جسکا حاسل یہ ہے کہ ملت ذبیحہ کچھ ختنہ وغیرہ پر موقوف نہیں بلکہ اہل کتاب کا اہل اسلام ہو۔ و اطلاق  
 الکتابی غیظ الکتابی الذی والحرثی والعربی والتعلبی لان الشریعۃ الملة علی ما مر۔ اور کتابی کا لفظ مطلق  
 سب قسم کی کتابی کو شامل ہے خواہ اسلام کی عبادت میں ذمی ہو کر رہتا ہو یا خود مختار حربی ہو خواہ عربی ہو یا تغلبی ہو  
 اس واسطے کہ شرط توبہ ہے کہ ملت قائم ہو چنانچہ کفرافس کہ ملت توحید ہو خواہ حقیقیہ جیسے مسلم میں ہے اور خواہ دعویٰ سے  
 جیسے یہود و نصاریٰ میں کہ باوجود شرک کے اہل کتاب ہیں۔ قال ولا توکل ذبیحہ المجوسی لقوله علیہ السلام سنوہم  
 سنتہ اہل الکتاب غیرنا کما نحن منہم ولا اکل ذبا کھم۔ اور مجوسی کا ذبیحہ نہیں کیا جائیگا اس دلیل سے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے اسکے کہ انکی عہد تواریخ سے نکاح کرنے والے  
 ملت ہو اور انکا ذبیحہ کھانے والے ملت ہو۔ رد المحتار الزقاق وابن ابی شیبہ عن محمد بن الحنفیہ مرسلہ اور ابن  
 حجر ح لے کہا کہ یہ مرسل جید الاسناد ہے اور قیس بن مسلم راوی کو امام احمد و یحییٰ بن سعید و ابو حاتم و نسائی و شعبہ بن  
 بن النجاشی و ابن حبان و ابن سعد و عجل و یعقوب بن سفیان نے فقہ کہا ہے۔ اور بیہقی نے کہا کہ یہ مرسل بذریعہ اجماع فقہاء  
 کے مؤید ہے۔ منع ن۔ ولانہ لا یدعی التوحید فالتحمت الملة اعتقاد او دعویٰ۔ اور اس دلیل سے کہ مجوسی دعویٰ  
 توحید نہیں کرتا تو ملت ازراہ اعتقاد اور دعویٰ کے ندارد ہو گئی۔ حالانکہ ذبیحہ اس شخص کا حلال نکلا تھا کہ جبکہ توحید  
 کا دعویٰ ہو یا اعتقاد بھی ہو۔ قال والمہر تہ۔ اور مرند کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ لانہ لا یقر علی ما یقتل  
 لیس۔ کیونکہ مرتد کے واسطے کوئی ملت نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جس ملت کی جانب منتقل ہوا ہے اس پر برقرار نہیں چھوڑا جائیگا۔  
 فس۔ بلکہ اسلام لاوے یا قتل کیا جاوے۔ بخلاف الکتابی اذا تحول اسے غیر دینہ لانہ یقر علیہ عند تہ۔ بزلف  
 کتابی کے کہ وہ جب اپنے دین کے سوائے دوسرے دین کی جانب منتقل ہوا تو ہمارے نزدیک اس پر چھوڑ دیا جائیگا۔ فقہ  
 ما ہو علیہ عند التبع لا ما قبلہ۔ تو ذبیحہ کے وقت وہ جس دین پر اسکا اعتبار کیا جائیگا اس ملت کا جیسے وہ پہلے تھا۔  
 مثلاً پہلے وہ یہودی یا نصرانی تھا پھر اگر یہودی قتل ہو کر نصرانی ہو گیا یا نصرانی ہو کر یہودی ہو گیا تو ذبیحہ کے وقت دونوں  
 میں سے جس ملت پر ہوا اسکا ذبیحہ جائز ہے۔ اور اگر انہیں سے کوئی مجوسی یا ہندو ہو گیا اور ذبیحہ کے وقت وہ اسی بت پرستی  
 یا آتش پرستی پر ہے تو ذبیحہ مردار ہے۔ قال والوشی۔ اور بت پرست کا ذبیحہ بھی نہیں کھایا جائیگا۔ لانہ لا یعتقد الملة۔  
 اس واسطے کہ وہ ملت توحید کا اعتقاد نہیں کرتا۔ یعنی اسکو توحید کا اعتقاد نہیں اور نہ اس ملت کا دعویٰ ہے۔ اور واضح  
 ہو کہ اگر ہندو یا مجوسی یا یہودی یا نصرانی وغیرہ کسی نے پھل یا ٹیڑی شکا کی تو وہ بالاجل کھائی جائیگی اور اگر مجوسی نے پھل  
 ذبیحہ کی تو وہ بھی بالاجل کھائی جاوے گی کیونکہ پھل کے واسطے ذبیحہ نہیں ہے تو وہ ٹکڑے کرنے کے معنی میں ہے۔ پھر واضح ہو کہ  
 ذبیحہ اہل کتاب کا سوائے ہمنے تفسیر جامع اردو میں مدلل شرح بیان کیا ہے اور محقق میرے نزدیک یہ ہے کہ اہل کتاب میں سے  
 جو لوگ آسمانی دین کا دعویٰ کرتے ہیں اور اپنے زعم میں وہ قریت یا بخیل کے ساتھ مشرک ہیں یعنی انہیں کے احکام پر چلنا  
 اعتقاد کرنے میں تو انکا ذبیحہ جائز ہے اگرچہ وہ تثلیث وغیرہ سے درحقیقت مشرک ہیں پھر ہم اس دامن دیکھتے ہیں کہ یہود  
 و نصاریٰ میں سے ایک قوم ہیں کہ وہ ذبیحہ کو باطل اور احکام کو انسانی تعلیمت وقت کا قانون سمجھتے ہیں اور گردن مرد و شرک  
 بدعت خون بدعت کے قوی و بہتر جانتے ہیں تو انکا ذبیحہ مردار ہے بہانہ کہ قریت یا بخیل کے موافق تہن و اعتقاد ہو غلط تھا  
 اعلم بالصواب ساگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا ہے۔ جواب یہ کہ ان اہل کتاب کا ذبیحہ حلال کیا اور  
 اہل کتاب وہ ہیں کہ کتاب قریت یا بخیل پر مشرک ہوں تو ہم بھی اسی آیت سے انکا ذبیحہ حلال جانتے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے



اہل الرائے کا ذبیحہ حلال نہیں کیا لہذا جس نے اس کے اہل الرائے وغیرہ میں کا ذبیحہ حرام جانا کہ وہ خلاف نفس ہو۔ نا حفظہ۔ م  
 قال والمحرم یعنی من الصيد۔ اور جو شخص احرام میں ہو اس کا ذبیحہ حرام ہے یعنی جب وہ شکار کو ذبح کرے وہ مرد اور  
 فس۔ اور اگر پالومرغی وغیرہ ذبح کرے تو جائز ہے۔ وکذا الا یوکل ما فبح فی المحرم من الصيد۔ اور اسی طرح شکار  
 میں سے جو جائز کہ حرم میں ذبح کیا گیا ہو وہ نہیں کھایا جائیگا۔ خواہ اس کو مجرم نے ذبح کیا ہو یا حلال نے ذبح کیا ہو۔  
 والاطلاق فی المحرم قطع الحبل والمحرم۔ اور محرم کے وقت میں اطلاق شامل حل و حرم ہوتا ہے۔ یعنی محرم کا شکار ذبح کرنا  
 حرام ہے خواہ وہ حل میں ذبح کرے یا حرم میں ذبح کرے۔ والذبح فی المحرم یستوی فیہ الحلال والمحرم۔ اور حرم میں ذبح  
 کرنے میں حلال و محرم یکساں ہیں۔ یعنی حرم میں شکار ذبح کرنا مرد اور خواہ محرم ذبح کرے یا حلال ذبح کرے۔ وہذا لان  
 الذکاة فعل مشروع و هذا الصنع محرم فلم تکن ذکاة۔ اور یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ ذکاة تو مشروع فعل ہے یعنی طہ  
 کے واسطے ہے اور یہ حرکت تو حرام کی گئی ہے پس ذکاة نہیں ہوگی۔ اور جب ذکاة نہ ہو تو جائز مردار ہو گیا۔ بخلاف ما اذا  
 ذبح المحرم غیر الصيد او ذبح فی المحرم غیر الصيد صح لانه فعل مشروع اذا المحرم لایوسن الشاة وکذا لا یحرم ذبح  
 علی المحرم۔ برخلاف اس کے اگر محرم نے سوائے صید کے یا وجائز ذبح کیا ہو یا حرم میں سوائے شکار کے کوئی جائز ذبح کیا گیا  
 تو صحیح ہے اس واسطے کہ یہ مشروع ہے کیونکہ حرم میں یا وجائز یا نہ بکری کو اس میں نہیں دیا گیا ہے اور اسی طرح محرم پر بکری کا ذبح کرنا حرام  
 نہیں کیا گیا ہے۔ غرض کہ شکار میں غیر مشروع ہے کہ احرام باندھنے والا اس کو ذبح کرے اگرچہ حل میں ہو یا شکار کو حرم میں ذبح  
 کیا جاوے اگرچہ ایسے شخص نے ذبح کیا جو احرام میں نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ذبح کے وقت کبسم اللہ منصوص ہے یعنی اس  
 جائز کی جان لینا اللہ تعالیٰ عزوجل کے نام پاک پر ہو حتیٰ کہ غلام کے نزدیک سوائے تعلیم خالق عزوجل کے کسی کے واسطے  
 ذبح کفر ہے پھر تسمیہ میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ دل میں ہو اور زبان سے بھی ادا کرے۔ دوم یہ کہ زبان سے بھول جاوے  
 اور دل میں باقی ہو کیونکہ تسمیہ منصوص ہے اور اس کا چھوڑنا دو طرح پر ہو سکتا ہے ایک یہ کہ عمدہ چھوڑ دے۔ دوم یہ کہ بھولے سے  
 چھوڑے اور تیسری صورت نہیں نکلتی ہے۔ قال وان ترک الذابح التسمیۃ عمدہ افا الذبیحہ میتة لا توکل۔ اور اگر ذابح نے  
 عمدہ تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے نہیں کھایا جائیگا۔ وان ترکہا سہواً اکل۔ اور اگر اس نے بھولے سے تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ  
 کھایا جائیگا۔ وقال الشافعی اکل فی الوجہین۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ وہ دون صورتوں  
 میں ذبیحہ کھایا جائیگا۔ خواہ ذبیحہ عمدہ چھوڑا ہو یا بھولے سے چھوڑا ہو۔ وقال مالک لا توکل فی الوجہین۔  
 اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ وہ دون صورتوں میں نہیں کھایا جائیگا۔ خواہ عمدہ چھوڑے یا بھولے سے چھوڑے۔  
 ولسلم والکتابی نے ترک التسمیۃ سوا عمدہ تسمیہ چھوڑنے میں مسلمان و کتابی دون برابر ہیں۔ یعنی جیسے کتابی نے  
 ذبیحہ پر اگر عمدہ تسمیہ لے کا نام عمدہ چھوڑا تو کھایا نہ جاوے جیسے مسلمان میں ہے اور اگر سہواً چھوڑا تو کھایا جاوے جیسے مسلمان  
 میں ہے۔ وعلی ہذا الخلاف اذا ترک التسمیۃ عند ارسال البازی۔ اور اسی اختلاف پر یہ صورتیں مبنی ہیں کہ تسمیہ  
 ترک کیا بروقت باز چھوڑنے کے۔ یعنی بیکہا ہوا فکاری باز کسی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ چھوڑا پس امام مالک رحمہ کے  
 نزدیک مطلقاً حرام ہے۔ اور شافعی رحمہ کے نزدیک مطلقاً حلال ہے اور ہمارے نزدیک اگر عمدہ تسمیہ چھوڑا تو حرام ہے اور اگر سہواً  
 سے ہو تو حلال ہے۔ والکلب۔ یا بروقت کتا چھوڑنے کے۔ یعنی سکھایا ہوا شکاری کتا کسی شکار پر چھوڑا و عند الرمی  
 اور تیر مارنے کے وقت۔ تسمیہ چھوڑ کر شکار کو تیر مارا تو اختلاف مذکور جاری ہے۔ و هذا القول من الشافعی مخالفت  
 للجماع فانہ لا خلاف فیمن کان قبلہ فی حرمة سترک التسمیۃ عامداً۔ اور امام شافعی سے یہ قول مذکور مخالفت جماع  
 سلف ہے کیونکہ شافعی سے ائمہ میں کچھ خلاف اس بارہ میں نہیں تھا کہ جہر عمدہ تسمیہ چھوڑا گیا ہو وہ حرام ہے۔ وانما الخلاف



بیمہ فی متروک التسمیۃ ناسیا۔ اور مرت سلف میں اختلاف ایسی صورت میں تھا کہ نسہان کے ساتھ تسمیہ چھوڑ دیا ہو۔  
 و بعض کے نزدیک ذبیحہ طلال تھا اور بعض کے نزدیک مردار تھا۔ فمن مذہب ابن عباس رضی اللہ عنہما انہ  
 یحرم من مذہب علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم انہ یحل بخلاف متروک التسمیۃ عامدا۔ چنانچہ ابن عمر رضی اللہ  
 عنہما کا مذہب یہ تھا کہ سپر بھولے تسمیہ چھوڑا ہو وہ مردار ہو اور مذہب علی و ابن عباس رضی اللہ عنہم یہ کہ حلال ہر وقت  
 ایسی صورت کے کہ عہد تسمیہ چھوڑا ہو تو بالاجل بلا خلاف حرام ہر وقت۔ واضح ہو کہ مشہور قول مالک و احمد مثل ہمارے  
 مذہب کے ہے۔ ذکرہ ابن قدامہ۔ اور مذہب ابن عمر و علی و ابن عباس وغیرہم کو شیخ ابوبکر الرازی نے احکام القرآن  
 میں اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور ابن عباس سے مالک رحلے نو طامین روایت کیا۔ بالجلہ بھول کر چھوڑنے میں یہ اختلاف  
 ہونا اسی امر کی دلیل ہے کہ عہد متروک التسمیہ کے حرام، منہ میں سب کا اتفاق ہے۔ ولہذا قال ابو یوسف و الشافعی  
 ان متروک التسمیۃ عامدا لا یصح فیہ الاجتہاد۔ اور اسی وجہ سے امام ابو یوسف و دیگر مشائخ نے فرمایا کہ عہد تسمیہ چھوڑا ہو  
 جو مردار ہونے میں کچھ اجتہاد کو گنجائش نہیں ہر وقت۔ کہ وہ کسی کے اجتہاد میں حلال نکلیں۔ ولو قطنی القاضی یجو اربعین  
 سے نفذ لکونہ مخالف للاجماع۔ اور اگر کسی قاضی نے متروک التسمیہ عہدی کے بیچ جائز ہونے کا حکم دیدیا تو اسکی بیع نافذ نہیں  
 ہوگی کیونکہ وہ مخالف اجماع ہر وقت۔ کیونکہ محل اجتہاد و مسئلہ ہوتا ہے جس میں کمان ہو اور اجماع سلف اس کے حرام ہونے پر  
 قطعی ہے تو محل اجتہاد نہیں رہا۔ اور شاید واللہ اعلم بات یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ کے متروک التسمیہ عہدی کے حرام ہونے پر اجماع  
 سلف ثبوت نہیں ہوا اور نہ ممکن نہیں ہے کہ شافعی رحمہ مخالف تکت کون۔ کیونکہ اجماع تحت قطعی ہونے میں شافعی رحمہ کو کچھ شک  
 و کلام نہیں ہے۔ ان یہ ممکن ہے کہ اجماع ہو اور شافعی رحمہ کو ثبوت ہوا۔ اور امام محمد نے آثار میں عن ابی حنیفہ عن یزید بن  
 عبدالرحمن عن رجل عن جابر رضی اللہ عنہ روایت کی کہ ہر مسلمان میں تسمیہ فرماہ تسمیہ کیا یا نہ کیا ہو۔ امام محمد رحمہ نے اسکو بھولنے  
 پر محمول کیا اگرچہ محتمل ہے کہ عہد متروک مراد ہو اور یہی شافعی کا قول ہے پس محتمل ہے کہ حضرت جابر رحمہ کا یہی قول ہو تو اجماع نہ ہوگا۔  
 ولہ قولہ علیہ السلام المسلم ینزع علی اسم اللہ تعالیٰ سہی اولم یسم۔ اور شافعی رحمہ کی دلیل یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم ہے کہ مسلم تو اللہ تعالیٰ کے نام پر نزع کرتا ہے خواہ تسمیہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ پس ظاہر حدیث یہ کہ عہد تسمیہ کیا ہو تو بھی  
 جائز ہے۔ ولان التسمیۃ لو كانت شرطاً للحل لما سقطت لعذر النسیان۔ اور اس دلیل سے کہ اگر تسمیہ کہنا  
 علت کی شرط ہوتا تو نسہان کے عذر سے ساقط نہ ہوتا۔ کا لظہار کافی باب الصلوۃ۔ جیسے نماز کے باب میں طہارت  
 ہر وقت۔ کہ اگر بھولے بغیر طہارت نماز پڑھی تو صحیح نہیں ہوتی حالانکہ تم کہتے ہو کہ بھولے سے تسمیہ چھوڑنے میں حلت  
 ہے تو معلوم ہوا کہ علت کی شرط تسمیہ نہیں ہے۔ ولو كانت شرطاً۔ اور اگر تسمیہ شرط ہو تو یعنی اگر فرض کیا جاوے کہ تسمیہ  
 شرط ہے۔ فاللہ اقیمت مقامہا فی الناسی۔ قلت تو عہدی بجائے تسمیہ کے قائم ہوئی جیسے تسمیہ بھولنے والے  
 میں ہر وقت۔ کہ بالاتفاق ملت اسلامی اسکے واسطے کافی ہو گئی۔ پھر واضح ہو کہ جو حدیث استدلال شافعی رحمہ میں مذکور ہے  
 اس لفظ سے نہیں پائی گئی بلکہ ابن عباس رحمہ سے مرفوع روایت ہے کہ مسلم کو اسکا نام کافی ہے پس اگر وہ تسمیہ بھول گیا بوقت نزع  
 کے تو اسکو جائز ہے کہ تسمیہ کہے اور اللہ تعالیٰ کا نام لے پھر کھادے۔ رواہ الدارقطنی۔ ابن القفان نے کہا کہ اسل اسناد میں  
 کسی میں کلام نہیں سوائے محمد بن یحییٰ بن سنان کے کہ وہ مرد صالح صدوق تھا ولیکن اس میں غفلت شدید تھی۔ اور ابن الجوزی  
 نے جو معتقل بن عبید اللہ البصری میں کلام کیا اسکو تنقیح میں رد کر دیا کہ وہ صحیح مسلم کا راوی ہے اور ابن جہان نے ثقات میں لکھا  
 اور بعض سے تھیف نقل کی۔ اور واضح ہو کہ محمد بن یحییٰ بن سنان میں بھی اختلاف ہے پس اسناد قریب درجہ حسن ہے ولیکن  
 تنقیح میں کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ ابن عباس رحمہ کا قول موقوف ہے۔ پھر اسکو تحقیق کے ساتھ بیان کیا۔ علاوہ



اگر حدیث تسلیم ہو تو اس کو خفیہ نے عموماً تسمیہ چھوڑنے پر محمول نہیں کیا کیونکہ یہ بھول جانے کے معنی میں بھی صحیح ہے۔ خصوصاً اس صورت میں کہ قرآن میں ممنوع ہے کہ لا تأکلوا مما لم يذكر اسم الله علیہ۔ اور ظاہر ہے کہ عدم ذکر کی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ بھول کر ہو۔ دوم یہ کہ عمدتاً بھولیں ضرور ہے کہ قرآن کی ممانعت میں کوئی صورت باقی رہے ورنہ آیت نسخ کرنا لازم ہوگا کیونکہ اب یہ کہتے ہو کہ تم کھاؤ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام چھوڑ دیکر یا عمدتاً۔ اور یہ صریح آیت سے معارض ہو پس وہاں حدیث میں سہو مراد ہے۔ اور واضح ہو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں جو آیا کہ آپ سے قوم نے کہا کہ ہمارے پاس نوک گوشت لاتے ہیں ہم نہیں جانتے کہ انھوں نے نام الہی ذکر کیا یا نہیں تو فرمایا کہ تم اللہ تعالیٰ کا نام لیکر کھاؤ کیسے صحیح البخاری۔ تو اس روایت میں صرف بوجھنے والوں نے شک کیا اور متروک التسمیہ عمدتاً یا سہو کچھ معلوم نہیں ہے پس اسکے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں کیونکہ ظاہر حال تو تسمیہ کی دلیل ان کے وہم کی وجہ سے انکو تسمیہ کہنے کا ارشاد کیا تاکہ وہم دور ہو۔ ولنا الكتاب وهو قوله تعالى ولا تأکلوا مما لم يذكر اسم الله علیہ الآية۔ اور ہماری محبت قرآن ہے اور وہ قول الہی عز وجل ولا تأکلوا مما لم يذكر الا یہ۔ یعنی جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہیں ذکر کیا گیا اس سے مت کھاؤ۔ نہی و ہوا للتحريم۔ یہ قول الہی عز وجل نہی ہے اور نہی واسطے تحريم کے ہوتی ہے۔ والا جماع و ہوا بابت۔ اور دوسری محبت اجماع سلف ہے اور وہ ہے اوپر بیان کیا۔ کہ امام شافعی رحمہ اللہ سے پہلے علماء سلف سب متروک التسمیہ حرام کے حرام ہونے پر متفق تھے۔ پس قرآن قطعی و اجماع قطعی سے محبت قائم ہوئی۔ و السنۃ و ہوا حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ۔ اور ہماری محبت حدیث صحیح ہے اور وہ حدیث عدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ ہے۔ فانہ علیہ السلام قال فی آخرہ فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ پڑھا تھا اور دوسرے کتے پر تسمیہ نہیں پڑھا تھا۔ یعنی یہ لکھا حرام ہوا۔ علل الحرام بتکرار التسمیہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرام ہونے کی علت یہ بیان فرمائی کہ تسمیہ چھوڑا۔ پوری حدیث عدی بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور تسمیہ کہ لیتا ہوں تو آپ نے فرمایا کہ جب تو نے اپنا کتا چھوڑا یعنی شکار پر چھوڑا اور تسمیہ کہ لیا ہے پس اسے شکار پر کھڑا کر کہل گیا پس تو اس شکار میں سے کھا اور اگر کتے نے اس میں سے کھا یا ہو تو مت کھا کہ اسے اپنے واسطے یہ شکار پکڑا ہو (یعنی لکھا ہوا نہیں ہے) میں نے عرض کیا کہ میں اپنا کتا چھوڑتا ہوں اور اپنے کتے کے ساتھ میں دوسرا کتا پاتا ہوں اور یہ نہیں جانتا کہ دو ذن میں سے کس نے اس شکار کو پکڑا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ تو اس میں سے مت کھا کیونکہ تو نے تو صرف اپنے کتے پر تسمیہ لکھا تھا اور دوسرے کتے پر تسمیہ نہیں لکھا تھا۔ رواہ الامام مسلم فی الصحیح۔ پس آپ نے حرام ہونے کی یہ وجہ فرمائی کہ ساتھ میں اس کتا پر تسمیہ چھوڑا گیا ہے کیونکہ یہی ظاہر حال ہے پس معلوم ہوا کہ جس پر تسمیہ چھوڑا گیا وہ مراد ہے۔ و مالک رحمہ اللہ بظاہر ما ذکرنا اولاً فی فصل فیہ۔ اور امام مالک رحمہ اللہ ان دلائل کے ظاہر کے ساتھ محبت لیتے ہیں کیونکہ ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ و سنۃ التسمیہ چھوڑا ہوا یا سہو چھوڑا ہو تو بہر حال حرام ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ سب شک ظاہر دلائل وہی ہے۔ ولکننا نقول فی اعتبار ذلک من الحرج مالا یغنی۔ ولکن ہم کہتے ہیں کہ ایسا اعتبار کرنے میں جو کچھ حج، و وہ نہی نہیں ہے۔ یعنی ہم نے دوسری دلیل سے جانا کہ یہ اعتبار نہیں ہے کہ ضرور تسمیہ ہو۔ لان الانسان کثیر النسل و اسواسطہ کہ آدمی تو بہت بھولنے والا ہوتا ہے۔ و لہذا ایسا اتفاق ہو گا کہ جائز کے ذبح میں وہ تسمیہ بھول جائیگا و الحرج مرفوع۔ اور حج تو شرطاً مرفوع ہے۔ پس یہ اعتبار بھی مرفوع ہے۔ یعنی ظاہر ظاہر سے معلوم ہوا کہ



تسمیہ ہونا ضروری لیکن یہ کہ زبان سے ہو یا دل سے بھی کافی ہے۔ تو امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک ضرور زبان سے ہونا شرط ہے اور ہم کہتے ہیں کہ ہر دو سری آیات سے مانند قول تعالیٰ ماجبل علیکم فی الدین من حج الا یہ۔ وغیرہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے دین میں حج و شقت و در فرائی ہی پس اگر ہم زمین سے طراکون و باوقات ذبیحہ مردار ہو گا اور مال برباد اور حج شدید ملاحت ہو گا اس واسطے کہ آدمی بہت بھوتا ہے۔ تو ضرور ہوا کہ جب حج دور کیا گیا ہو تو یہ شرط نہیں ہے ورنہ حج دفع نہ ہو۔ واسمع غیر مجری علی ظاہرہ۔ اور دلائل سمیعہ یعنی آیات و احادیث اپنے ظاہر لفظ پر جاری نہیں ہوئی ہیں۔ یعنی اُن سے زبانی تسمیہ مخصوص نہیں ہے۔ اذ نوارید بہ لجزت و المحاجتہ۔ اس واسطے کہ اگر ان نصوص سے ظاہر مراد ہونا تو محبت لانا جاوی ہوتا۔ حتیٰ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جو لوگ بھوکے سے تسمیہ چھوڑنے کو حلال کہتے ہیں ان پر دوسرے لوگ بھی حجت لاتے۔ و ظہر الانقیاد۔ اور انکی طرف سے تسلیم ظاہر ہوتا۔ یعنی ذرا نفس کو تسلیم کرنے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو اعلیٰ مرتبہ پر ہیں اور انی سلم کی یہ شان ہے کہ جب پہرہ بھول جائے تو فوراً سر تسلیم جھکا دے اور مطیع و منقاد ہو جاتا ہے تو صحابہ بدرجہ اولیٰ نفس ظاہر کی منقاد ہو جاتے۔ و ارفع فی الصد الاول۔ اور صدر اول میں اس مسئلہ میں اختلاف مرفوع ہو جاتا۔ غلامہ یہ کہ سلف میں سے ایک جماعت نے بھول کر تسمیہ چھوڑنے کی صورت میں ذبیحہ حلال رکھا ہے پس اگر نفس قرآن و حدیث میں زبان سے تسمیہ شرط ہوتا تو جمعی ان پر یہ نصوص حجت لائی جاتیں اسی وقت ان لیتے اور اختلاف مرفوع ہو جاتا پس معلوم ہوا کہ نصوص ان پر مخصوص نہیں ہیں پھر ہم نے دیکھا کہ زبان سے تسمیہ شرط کرنے میں حج شدید ہے تو معلوم کیا کہ نصوص میں زبانی تسمیہ مراد نہیں ہے فافہم۔ شافعی رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ زبانی تسمیہ بھول کر چھوڑنے میں ملت توحیدی قائم مقام تسمیہ کی ہوتی ہے تو عمدہ چھوڑنے میں بھی ایسا ہی کیا جاوے۔ جواب دیا کہ ان دونوں میں فرق ہے۔ والا قامتہ فی حق التلسمی و هو معذور ولا یدل علیہا فی حق العامد ولا عذر۔ اور بھول جانے والے کے حق میں ملت توحید و تسمیہ کے قائم مقام کرنا درحالیہ بھولنے والا معذور ہوتا ہے اس امر کی دلیل نہیں کہ عمدہ چھوڑنے والے کے حق میں بھی ملت قائم مقام تسمیہ ہو حالانکہ عمدہ چھوڑنے والا معذور نہیں ہے۔ غلامہ یہ کہ ملت کو تسمیہ کا قائم مقام کرنا ایسے شخص کے حق میں ہے جو تسمیہ بھول گیا اور وہ معذور ہے پس اہل عمدہ تسمیہ چھوڑنے والے کا قیاس صحیح نہیں کیونکہ وہ معذور نہیں ہے مثلاً رفسان بن ابی اگر کسی نے بھولے سے کھایا تو وہ معذور ہے اور روزہ باقی رہا اور جس نے عمدہ کھایا تو اس کا روزہ نماز و بلکہ کفارہ لازم ہے کیونکہ وہ معذور نہیں ہے۔ و ما رواہ محمود علی حالۃ النسیان۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے جو حدیث روایت کی وہ حالت نسیان پر محمول ہے۔ یعنی حدیث قدوسین ترک تسمیہ سے مراد ہے کہ اس نے بھول کر چھوڑا تھا تو کچھ سفر نہیں پس بسم اللہ کر کے کھا دے چنانچہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ پس حاصل مسئلہ یہ نکلا کہ اگر کسی نے عمدہ تسمیہ چھوڑا تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر بھولے سے چھوڑا تو حلال ہے اگرچہ کتابی ہو اور مخفی نہیں کہ ہمارے زمانہ کے نصرانی اہل کتاب کی ایک جماعت عظیمہ عمدہ تسمیہ چھوڑتے بلکہ نوجوانتے ہیں پس ذبیحہ مردار ہے۔ ثم التسمیۃ فی ذکاۃ الاختیار تشترط عند النبی و هو علی المذہب۔ پھر ذکاۃ اختیاری میں تسمیہ کنایہ کہنے وقت شرط ہے اور یہ مذہب جامع ہے جو گاہ۔ یعنی جائز ہے تسمیہ کہتا و ذبح کرتا جاوے۔ و فی الصیید تشترط عند الارسل والرمی و هو علی الاثر۔ اور شکار کی صورت میں یعنی غیر اختیاری ذکاۃ کی صورت میں کتا و باز و غیرہ چھوڑنے و تیرارنے کے وقت تسمیہ شرط ہے اور یہ آہ پر تسمیہ ہے۔ یعنی جس آہ سے ذکاۃ اختیاری کے ساتھ صید کو ذبح کرنا منظور ہے پھر تسمیہ کہنا یا نہ کہنا کافی ہے۔ لان المقدور لہ فی الاول الذبح۔ کیونکہ اختیاری صورت میں ذبح کرنے والے کی قدرت میں ذبح ہے۔ و فی ذبیحہ پر تسمیہ لازم ہے۔ و فی الثانی الرمی والارسل دون الاصلایہ۔ اور دوسری صورت یعنی



حید کی صورت میں شکار ہونا اس کی قدرت میں جین بلکہ تیر بھیک یا ک وغیرہ چھوڑنا اس کے اختیار میں ہے۔ چنانچہ شرط عقل بقدر علیہ۔ پس شہید اپنے فعل کے وقت شرط ہوا جیسے قادر ہو۔ اور حدیث صحیح حدیث بن حاتم میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدی بن حاتم کو کتا چھوڑنے کے وقت شہید کا ارشاد فرمایا تو صریح نص سے بھی یہ ثابت ہوا اور قیاس موافق نص ہے۔ بالکل غیر اختیاری لاکہ صید وغیرہ میں تو جبراً نیز یا کتا یا باز وغیرہ مارنے و چھوڑنے کے وقت شہید کے اور ذکاۃ اختیاری میں تو اس جائز پر شرط ہے بلکہ فسخ کرتا ہے۔ حتیٰ لو اجمع شاة وسمی فذبح غیر ہا تک المقسمۃ لایجوز۔ حتیٰ کہ اگر ایک بکری ذبح کرنے کو لٹائی اور شہید پڑھا مگر اس شہید سے دوسری بکری ذبح کر دی تو ذبیحہ نہیں جائز ہے۔ بلکہ جیسے شہید پڑھا تھا اگر وہی ذبح کرتا تو حلال ہوتی اور جس کو ذبح کیا اس پر شہید نہیں پڑھا تو یہ مردہ ہے۔ دوسری لے صید وسمی خاصاً بغير غیر حل۔ اور اگر اس نے جیسے شکار کی طرف مارا اور شہید پڑا دیا تو پھر یہ تیر کسی دوسرے شکار کو لگا تو وہ بھی حلال ہے۔ کیونکہ تیر بھیک پر شہید واجب تھا وہ اس تیر میں موجود ہے۔ شکار کو لگا اور شکار پر شہید واجب نہیں تھا۔ تو شکار حلال ہو گیا۔ وکذا فی الارسال۔ اور یہی حکم کتا وغیرہ شکاری جانور چھوڑنے میں ہے۔ کہ اگر شکاری جانور چھوڑنے کے وقت اس پر شہید پڑا دیا اور شکار پر چھوڑا پھر اس نے اس چھوڑ میں دوسرا شکار مارا تو وہ حلال ہے کیونکہ شکار پر شہید واجب نہیں تھا بلکہ اسی شکاری جانور پر شرط تھا اور وہ موجود ہے تو اس شکاری تازی یا باز جس شکار کو مارا وہ حلال ہے اور تیر میں نے اسے چھوڑ رکھا قید اس واسطے لگائی کہ اگر شہید پڑھا تو شکار نہیں پڑھا پھر اسے آیا یا کسی دوسری جانب کو گھوم گیا تو اب دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا شہید شرط ہے کیونکہ یہ چھوڑنا دوبارہ واقع ہو گا یا تو کہا جاوے کہ جب شکاری جانور پر شہید پڑا تو اس نے اس راہ میں جس کسی شکار کو مارا وہ حلال ہے اور واضح رہے کہ جب ایک شکار مارا تو دوسرے شکار کے واسطے اس پر دوسرا شہید ضروری ہے جیسے ہر ایک ذبیحہ پر شہید علوہ ہونا چاہیے۔ م۔ ولو اجمع شاة وسمی ثم رمی بالشفرة وفتح باخری کل۔ اور اگر اس نے بکری کو لٹایا اور شہید پڑھا پھر چھری بھیک دی اور دوسری چھری سے ذبح کیا تو وہ حلال ہے کھائی جائیگی۔ کیونکہ شہید تو اس ذبیحہ پر ہے اور چھری پر نہیں ہے۔ ولو سمی علی سهم ثم رمی بغیرہ یا لایوکل۔ اور اگر اس نے کسی تیر پر شہید پڑھا تھا پھر اس تیر کے سواے دوسرے تیر یا بکری شکار گرایا لایہ شکار نہیں کھایا یا بھیکاف اس واسطے کہ شہید جس تیر پر تھا وہ نہیں مارا گیا اور بیان تیری پر شہید شرط تھا وہ نہ رہا۔ قال ویکرہ ان ینذکر مع اسم اللہ لفظاً شیعاً غیرہ۔ غرض کہ اللہ تعالیٰ کے نام ہلکے کے ساتھ کوئی دوسری چیز ذکر کرنا مکروہ ہے۔ یعنی خالص بسم اللہ۔ اللہ اکبر یا اللہ اعظم جو جہن معرفت اللہ تعالیٰ کا نام پاک یا مع تعظیم ہو۔ اور کسی دوسری چیز کا ذکر نہو حتیٰ کہ آنحضرت م کا نام شریف بھی جائز نہیں ہے اور اسی طرح دعا و مقصود وغیرہ بیان کرنا بھی جائز ہے۔ وان یقول عند الذبح اللهم تقبل من فلان۔ مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت کہے کہ الہی اسکو فلان شخص کی طرف سے قبول کر۔ یعنی کہ بسم اللہ اللہ اکبر الہی اسکو فلان کی طرف سے قبول کر۔ تو یہ مکروہ ہے اور واضح ہو کہ سوائے شہید کے دوسری چیز ذکر کرنے میں دو طریقہ ہیں ایک یہ کہ شہید کے ساتھ عرف عطف لاکر دوسری چیز ذکر ہو اور دوم یہ کہ بدون عطف لانے کے لاکر جو جیسے اوپر مذکور ہو وہی وہ ذہ ثلث مسائل۔ اور یہ تین مسئلہ ہیں۔ احد ہا ان ینذکر موصولاً لا معطوفاً۔ اول یہ کہ دوسری چیز کو شہید سے لاکر بیان کرے اور عطف نہ کرے۔ ثانی اس صورت میں مجبوراً حکم نہیں ہوگا۔ ویکرہ ولا یحرم التہیجۃ وہو الحمد یا قال۔ پس ایسا کرنا مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہ ہوگا اور مصنف کے قول سے بھی یہی مراد ہے۔ کہ بدون عطف اللہ تقبل من فلان۔ بیان کرے۔ اسی واسطے مکروہ ہے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ دو وزن لاکر شہید نہیں ہو بلکہ شہید اللہ تعالیٰ کے نام پاک سے ہو گا مگر دماغے مذکور بیان کرنا مکروہ ہے۔ ونظیرہ ان یقول بسم اللہ محمد رسول اللہ۔ اور اسی کی جگہ



نظیر کہ اسنے ذبح کرے وقت کہا کہ بسم اللہ محمد رسول اللہ۔ یعنی محمد کو رفع کے ساتھ لایا۔ اور بسم اللہ بر عطف  
 نہیں کیا اور نہ مجرور ہوتا۔ تو اس صورت میں بھی مکروہ ہے اور ذبیحہ حرام نہوگا۔ لہذا اللہ شکر کہ لم توجد فلم یکن الذبح  
 واقعا۔ اسواسطے کہ شرک نہیں پائی گئی ذبح کرنا محمد رسول اللہ کے نام شریف کے واسطے نہیں واقع ہوا۔  
 یعنی یہ معنی نہیں ہوئے کہ ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام اور محمد رسول اللہ کے نام سے بلکہ یہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ  
 کے نام سے ذبح کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے رسول پاک محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ تو ذبح میں شرک نہیں ہوا۔ الا انہ بکروہ  
 الوجود القرآن صوریہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ یہ مکروہ ہے اسواسطے کہ ظاہر صورت میں مان بایا گیا۔ فی تصور بصورۃ  
 المحرم۔ تو ایسی شکل میں جاتی ہے جو حرام ہے۔ اگرچہ باطن دینی میں شرک نہیں ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی  
 نے معنی میں شرک کا قصد کیا تو حرام نہیں ہے اور یہ قصد اسی قصد ہے کہ ذبح اس کے واسطے ہو۔ کیونکہ موت و زندگی سب اللہ تعالیٰ  
 عزوجل کے واسطے ہے وہ قد قال تعالیٰ ان صلاتی وسمی وسمائی لہو رب العالمین لا شریک لہ۔ یعنی آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم فرمایا کہ مشرکین کہ جو جہنم کے نام پر یعنی بتوں کے واسطے قربانی کیا کرتے تھے ہدایت کرنے  
 کے لیے یوں کہو کہ میری ناز و میری قربانی میری زندگی و میری موت اللہ رب العالمین کے واسطے ہے اسکا کوئی شریک  
 نہیں ہے۔ پس اگر کسی نے سوائے اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے کسی غیر کے واسطے اعتقاد کیا تو کافر ہو گیا اور اگر ظاہر میں  
 کوئی ایسا فعل کیا جو لفظ میں یا معنی میں غیر کے واسطے ہوتا ہو حالانکہ اسکا قصد و اعتقاد یہ نہیں ہے پس اگر معنی میں ہے تو  
 حرام ہے اور اگر فقط لفظ میں ہوتا ہو ذکر کردہ ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کافر نے بت وغیرہ کے قصد و نیت سے  
 قربانی کی تو وہ کافر و ذبیحہ مردار ہے خواہ لفظ میں بسم اللہ کے یا کوئی کلمہ لفظ کے لیکن اگر کسی مسلمان نے سوائے اللہ تعالیٰ  
 کے کسی بری یا جن وغیرہ کے واسطے قربانی کی یعنی دل میں اسی کے واسطے قصد کیا تو وہ مرتد ہو گیا پھر اگر اسنے ظاہر میں  
 بھی اسکا نام لیا یا ظاہر میں بسم اللہ و فلان کہا تو ذبیحہ مردار ہے اور اگر اسنے ظاہر میں خالی بسم اللہ کہا تو ظاہر میں  
 اسکے مرتد ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ ہلکا اسکی دلی نیت معلوم نہیں ہے اور اگر وہ ظاہر کرے تو اسی وقت مرتد ہونے  
 کا حکم ہوگا اگرچہ وہ جھوٹ کہے۔ یہ اس مقام پر اصل فقہ ہے اور اسی پر سائل کہی ہیں۔ پس شیمہ میں غیر کا ذکر اگر بدلتا  
 عطف ہو تو ذبح کرنا مجہولہ کے واسطے نہیں ہوگا پس ذبیحہ حرام نہوگا لیکن یہ فعل اسوجہ سے مکروہ ہے کہ ظاہر میں اسطرح مان  
 بایا جاتا ہے کہ جو صورت حرام ہے اسکے شاہد بہت ہے اور جاتی ہے۔ والثانیہ ان مذکر موصولا علی وجہ العطف  
 والشرکت۔ دوسرا مسئلہ یہ کہ غیر کو بطور عطف و شرکت کے ملا کر کہے۔ بان یقول بسم اللہ و اسم فلان۔ بان  
 طور کہ شاکر کے ذبح کرتا ہوں بنام خدا و بنام فلان۔ او یقول بسم اللہ و فلان۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ  
 و فلان کے۔ یعنی نام حق عزوجل کے ساتھ کسی عام مخلوقات آدمی وغیرہ کا نام لے۔ او بسم اللہ محمد  
 رسول اللہ۔ یا کہے کہ ذبح کرتا ہوں بنام اللہ و محمد رسول اللہ کے۔ یعنی نام الہی عزوجل کے ساتھ اسکے خلق  
 میں سے اشرف و اکرم خاتم المرسلین سرور عالم محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف لے۔ بلکہ الدال  
 بکسرہ دال۔ یعنی محمد کی دال کو کسرہ دے کہ اسم اللہ بر عطف ہو جاوے تاکہ ذبح کرنا مجہولہ و دون کے نام پر  
 ملا کر واقع ہو۔ بالکل ان سب صورتوں میں حکم یہ کہ اگر یہ ذبح اعتقاد کے ہو تو یہ فعل قبیح حرام ہے۔ فخرم الذبیحہ۔ پس ذبیحہ  
 حرام مردار ہوگا۔ لہذا اہل بہ لغیر اللہ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوائے غیر کے لیے بھی آواز نکالی گئی ہے۔ فہو اللہ  
 جبرہ سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے کا نام بکرا جاوے وہ مردار حرام ہے چنانچہ قرآن مجید میں اسکی حرمت دنا بالی مرتکب  
 منہوہ ہے۔ اور اگر یہ شخص مجھے اسطرح ذبح کیا ہو کہ میں بھی غیر کے واسطے ذبح کی نیت رکھتا ہو تو وہ مرتد ہے کیونکہ اسکو



بسم اللہ کے واسطے خالص ہونے کا یقین نہیں ہے۔ واثالثہ ان یقول مخلص لایعنی صورۃ وانی۔ اور تیسری  
یہ کہ غیر کا ذکر تسمیہ سے صورت میں اور معنی میں دو ذوق طرح جدا ہو۔ بان یقول قبل التسمیۃ و قبل ان یفصح الذبیح  
او بعدہ۔ بان طور کہ تسمیہ سے پہلے اور جانور لٹانے سے پہلے یا پیچھے کہے کہ ائی فلان کے واسطے یہ قربانی  
قبول فرما۔ یعنی بسم اللہ کہ کر ذبح کرے پھر کہے کہ ائی اسکو فلان کے واسطے قبول فرما۔ یا کبریٰ کو لٹا کر لٹانے سے  
پہلے کہے کہ ائی یہ قربانی فلان بندہ کے واسطے قبول فرما پھر بسم اللہ کہ کر ذبح کرے۔ و ہذا لا یاس بہ۔ اور اس  
کرنے میں کچھ مفاد نہیں ہے۔ اگرچہ یون بھی کہتا عوام کے خیال سے کچھ اچھا غل نہیں ہے اور اگر لوگ سمجھیں کہ  
تو جانتے ہیں۔ لہذا رومی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لعبد الذبح اللہم تقبل ہذہ عن امی محمد من شہد  
یا و حدایتہ ولی بالبلغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے بعد ذبح کرنے کے دعا فرمائی کہ  
اائی یاس قربانی کو امت محمدیہ میں سے ایسے لوگوں سے قبول فرما جو تیرے واسطے حدایت کی اور میرے واسطے رست  
جو بچانے کی کو لے لے۔ یعنی اس زمانہ سے قیامت تک جو لوگ ہونگے وہ سب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی امت  
وراثت ہیں مگر انہیں ستائستہ قبیلہ، لوگ ہیں جو ایمان لا دین تو آپ نے اس قربانی کرنے کے بعد دعا فرمائی کہ ائی میری  
امت میں سے جو لوگ دل سے جبری و حدایت کا یقین کریں اور میری رسالت کا یقین کریں انکے واسطے یہ قربانی قبول فرما۔  
سب اہل ایمان میں سے جو لوگ محتاج ہیں کہ قربانی نہیں کر سکتے ہیں انکو بھی بشارت ہو کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکے  
واسطے قربانی کر دی۔ و الحمد للہ رب العالمین اس واسطے کہ جو شخص خود قربانی کرے یا کسی قربانی قبول ہونے میں کسی شک  
بھی پیدا ہو جائے کہ شاید مال یا کیزہ ہو یا نیت خراب ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی میں کچھ شک نہیں ہوا  
وہ قبول یا کیزہ ہو اللہ تعالیٰ بلکہ اور سب مسلمانوں کو آپ کی صدق نبوت کا اللہ تعالیٰ کی حدایت کے ساتھ پھر  
کرنے والا رکھے اور اسکی پر خاتمہ یا خیر فرما دے آمین یا رحم الراحمین۔ پھر یہ حدیث جسکا مصنف رح نے حالہ  
ہر صحیح مسلم میں حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت سے اور سند رک الحاکم میں حدیث ابو رافع رضی اللہ عنہ سے مروی ہے  
نام تفسیر مترجم کی تفسیر اردو سورہ مومج میں تلاش کر دیتا محمد فی الادب و الاقوال۔ م۔ اور تسمیہ خالص ذکر اللہ عزوجل  
ہر چنانچہ کہا۔ ثم الشرط هو الذکر الخالص المجرد۔ پھر شرط تو ذکر خالص مجرود ہے۔ یعنی کچھ لفظ بسم اللہ یا بسم اللہ  
اللہ اکبر۔ کی خصوصیت نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو جو بدن اسکے کہ غیر کا کچھ میل ہو اور مجرود ہو کہ اس میں اپنی دعا وغیرہ  
کوئی غرض شامل نہ ہو۔ علی ما قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ جرد و التسمیۃ۔ بنا برآنکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ  
عنہ نے کہا کہ تم لوگ تسمیہ کو مجرود کہو۔ اس میں اپنی دعا وغیرہ شامل نہ کرو لیکن ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول کتب  
روایات میں نہیں ہے۔ اور کچھ شک نہیں کہ تسمیہ خالص مجرود چاہیے کیونکہ یہ قربانی ایک ذی روح مخلوق کی اسکے خالق عزوجل  
کے واسطے ہے جیسا کہ فقہ القام سے پتہ چلا گیا جی لو قال عند الذبح اللہم اغفر لے لایکل۔ حتیٰ کہ اگر ذبح کرے واسطے  
تسمیہ کی جگہ یوں کہا کہ اللہم اغفر لی۔ ائی مجھے بخشہ تو ذبحہ حلال ہوگا۔ اگرچہ ذبح کے وقت نام ائی ذکر ہوا  
لانہ دعا و سوال۔ اس واسطے کہ یہ تو دعا و درخواست ہے۔ و لو قال الحمد للہ سبحان اللہ ربیہ التسمیۃ علی  
اور اگر اسنے تسمیہ کے بجائے الحمد للہ یا سبحان اللہ کہا حالانکہ اسکی مراد تسمیہ ہے تو ذبح حلال ہوگا۔ و  
کہ اس میں اپنی غرض شامل نہیں ہے بلکہ اسی کے نام پر ذبح ہے جسکے واسطے حمد و تقدیس ہو۔ وہی خالق ہے اور وہ رب ہے  
یا کہ اور وہی انا اور ہلا نا ہے۔ و لو غطس عند الذبح۔ اور اگر ذبح کرتے وقت جھینک آئی۔ فقال الحمد للہ  
پس اسنے کہا کہ الحمد للہ یعنی جھینک برا الحمد للہ کہ مجھ پر جبردی اور دنی تسمیہ نہیں کیا۔ لایکل فی صحرایہ



تو دور وایون میں سے اس صحیح روایت پر ذبحہ حلال نہیں ہوگا۔ لانا یہ بد بہ اکھبر لکھار علی نعمتہ دون التسمیۃ اسوئ  
 کہ وہ نعمت عاقبت پر اکھبر لکھار کا قصد کرتا ہو اور تسمیہ اسکی مراد نہیں ہو۔ فتنہ۔ حالانکہ اسوقت ذبح پر خالص تسمیہ چاہیے  
 ہو۔ بالذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر خالص ہو اور دلی نیت یہ کہ قربان اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہو۔ ورنہ لکھار  
 اللہ عن الذبح۔ اور جو تسمیہ کہ ذبح کے وقت لوگوں کی زبانوں پر متداول ہو۔ وہ ہو قولہ بسم اللہ واللہ اکبر  
 اور وہ بسم اللہ واللہ اکبر۔ یہ منقول عن ابن عباس فی قولہ تعالیٰ فاذکر واسم اللہ علیہا صوات  
 تو یہ ابن عباس رضی اللہ عنہما علی قولہ تعالیٰ فاذکر واسم اللہ علیہا صوات۔ کی تفسیر میں منقول ہوتی ہے۔ اور حرم  
 نے تفسیر میں توضیح بیان کیا ہے اور محصل یہ کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ نہ ہون  
 کے ذبح کرنے میں بسم اللہ واللہ اکبر۔ منقول ہے اور اس حدیث کو امامہ صحاح اسننہ سب نے روایت کیا ہے اور شاید کہ  
 مصنف رحمہ کی مراد یہ کہ آیت میں ذکر کا حکم وارد ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اسکی تفسیر روایت حاکم وغیرہ یہی کلمہ مروی ہے  
 بھرا ایک روایت میں ہے کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہم سنک والیک۔ یعنی اونٹوں کو زمین پانوں باندھ کر کھڑا کرے اور پھر  
 کرے یہ کلمہ کہ بسم اللہ واللہ اکبر اللہم سنک والیک یعنی میں شکر کرتا ہوں اللہ تعالیٰ کے نام پر اور اللہ بہت بزرگ  
 ہے الہی تیری جانب سے ہے اور تیری ہی طرف راجع ہے۔ یعنی پیدا نش کا ظہور تیری ہی طرف سے ہوا ہے۔ تیری ہی جانب  
 پھیرا جاتا ہے۔ اور دوسری روایت میں آیا کہ پھر کہے کہ اللہ اکبر اللہم سنک ذلک۔ یعنی اللہ اکبر اللہم سنک۔ الہی  
 تیری ہی طرف سے ظہور حیات ہے اور تیرے ہی واسطے موات ہے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی راوی سب ثقہ ہیں اور عینی  
 نے نقل کیا کہ ذخیرہ میں بقالی خمس الامۃ نے بسم اللہ واللہ اکبر۔ بدون۔ او کو بہتر سمجھا اور صحیح یہ کہ مع داود بہتر ہے کیونکہ  
 حدیث صحیح میں داود ثبوت ہوا تو اسکی ابتلع چھوڑنا نہیں چاہیے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی صواب ہے۔ اور تفسیر ابن عباس  
 میں اس فقہ کی تفسیر ہے جو ترجمہ نے اوپر بیان کی کہ ذبح کے وقت اسم الہی عزوجل سے تسمیہ ہے کہ اسی کی طرف سے  
 ظہور اور اسی کی جانب پھیرا جاتا ہے یعنی حیات و موات اسی کے واسطے ہے۔ پھر بیان ایک نکتہ ہے جس کا اصلی مقام تو تفسیر  
 ہے کہ بغیر درت بیان میں لایا جاتا ہے کہ حیات مخلوقات حضرت خالق عزوجل کی طرف سے اسی کی تسبیح و تقدیس ہے پس  
 حکم قولہ تعالیٰ ان من شئی الا یسبح بحمدہ الا یہ وغیرہ سے ہر حیوان کی بھی تسبیح ہے لیکن انسانی سب سے اثر ہے لہذا  
 جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر انسان نام پاک جاوڑوں کو ذبح کر کے کھاوے اور اسکی غذائی قوت سے تسبیح الہی عزوجل  
 پر قیام کرے پس یہ اس انسان کے واسطے جیسے بہتر ہے ویسے ہی حیوان کے واسطے چرگاہ جنت میں نعمت ہے لہذا حیوانات  
 کے واسطے ذبح ہونا فعیلت ہے لیکن جسے ذبح کیا اور کھایا تو اس پر حق نعمت ہے کہ اسے تسبیح پر قیام ہو اور الحمد للہ رب العالمین  
 شکر نعمت ہے اور مزید رعایت درکار ہے۔ اور اگر کسی کافر نے اس جاندار کو مار کر کھایا تو اسے تسبیح کرنے والے کو شیطانی  
 افعال و عادات کے واسطے ضائع کیا پس وہ مستوجب عذاب شدید ہے جیسے دیگر نعمتوں کی ناشکری میں عقاب کا سختی  
 ہونا ہے حافظہ و تدبیر اللہ تعالیٰ ہو الموفق للصدق والصواب والیہ المرجع والمآب غفرانک۔ اللہم و بھک استغفرک و اتوب  
 الیک دم پھر جانور حلال کرنے میں ذبح و عمرہ و طریقہ ہیں۔ قال والذبح بین الخلق واللہ۔ اور ذبح کرنا خلق و الیک  
 و ربان میں ہونا ہے۔ یعنی اعلائے خلق سے لے کر اسی واسطے کہا گیا کہ جبرون سے لے کر لہ یعنی سرسینہ تک ہے  
 وفی الجامع الصغیر لا یاس بالذبح فی الخلق کلا وسطہ واعلاہ واسفلہ۔ اور جامع صغیر میں تفسیر ہے کہ صفائے  
 کہ تمام خلق میں جہاں چاہے ذبح کرے خواہ درمیان میں خواہ اعلائے خلق پر اور خواہ اسفل خلق پر۔ یعنی چاہے  
 جبرون سے نیچے یا مرق پھری جلاوے یا بیچ خلق میں یا سینہ سے متعلق نیچے خلق پر پھری جلاوے سب جائز ہیں والہ



فیہ قولہ علیہ السلام الذکاۃ ما بین اللہ والنجسین۔ اور اصل اس بات میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے کہ  
 ذکاۃ در میان لہ و جہڑوں کی ہوتی ہے۔ یعنی اس در میان میں جہاں چاہے ذبح کرے اور یہ ذکاۃ اختیاری کا بیان ہے  
 لیکن حدیث مذکور بروایت دارقطنی ضعیف ہے۔ البتہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم سے اس میں آثار وارد ہیں۔ اور دفع ہو کہ ذخیرہ میں  
 معراج ہے کہ اگر حلقوم سے اوپر یا حلقوم سے نیچے سینہ پر ذبح واقع ہوا تو اسکا کھانا حرام ہوگا کیونکہ جو ذبح کا مقام اختیاری ہے  
 اس سے خلاف واقع ہوا اس واسطے کہ ذبح تو فقط حلقوم ہے۔ م ن ع۔ اور یہ بھی ذکاۃ اختیاری سے مخصوص ہے اور نہ لفظ ادری  
 میں ذبح تمام بدن ہے جیسا کہ مصنف رحم نے اول کتاب میں تفسیر کر دی۔ پس معلوم ہوا کہ ذکاۃ اختیاری میں ذبح سینہ پر  
 اور وہ حلقوم اوپر سے نیچے تک ہے بلکہ روایت مذکورہ۔ ولانہ مجمع البحرین والعروق۔ اور اس نہاس سے کہ حلقوم  
 میں کھانے پانی کا نل و سانس کا نل اور رگین سب جمع ہیں۔ اور ذبح کا مقصود یہ کہ نجس خون مکمل جادے و تصفیہ  
 نفس و تزکیہ قلب سے اٹھ جاتا ہے۔ فیحصل بالفعل فیہ انہار الدم علی ابلغ الوجہ۔ پس حلقوم میں ذبح کا نفل  
 واقع ہونے سے سب صورتوں میں سے اچھے طور پر خون بہ جانا حاصل ہوگا۔ فکان حکم الکمل سوار۔ نوادر سے یہ ہے  
 تک پورے حلقوم اس معنی میں یکساں ہوتا ہے۔ پس جہاں چاہے ذبح کرے۔ بالجملہ حلقوم کے ذبح ہونے میں کچھ شک  
 نہیں ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوتا کہ سوائے حلقوم کے دوسری جگہ ذبح سے مردار ہوگا اگرچہ ذکاۃ اختیاری میں ذبح حلقوم  
 چھوڑنا نفل مکروہ ہے لیکن حرمت ذبیحہ جیسا کہ ذخیرہ سے نفل ہوا مکمل نال ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اگرچہ احتیاط یہی کہ روایت  
 ذخیرہ پر فتویٰ دیا جادے۔ م۔ قال والعروق التي تقطع فی الذکاۃ اربعۃ الحلقوم والمری والودجان۔ نوادر  
 میں جو۔ گین کاٹی جاتی ہیں وہ حلقوم و مری اور۔ ووداج ہیں۔ حلقوم ظاہر ہے اور مری وہ نل جس میں سے طعام جاتا ہے  
 اور ووداج رگ گردن۔ لقولہ علیہ السلام افرال ووداج بما شئت۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ووداج کو  
 جس چیز سے چاہے کاٹ دے۔ یہ حدیث نہیں پائی جاتی ہے اور اگر ثبوت ہو تو استدلال کا طریقہ یہ کہ سمین ووداج  
 کاٹنے کا حکم دیا۔ وہی اسم جمع۔ اور ووداج لفظ جمع ہے۔ واولیٰ الثلث۔ اور کنز جمع تین ہے۔ و تین رگین کاٹنا  
 واجب ہے۔ اذینا دل المرے والودجین۔ تو یہ مری اور ووداج کو شامل ہوگا۔ کیونکہ مری کا ذخیرہ کاٹنا لایق ہے  
 لازم ہے۔ و ہو حجتہ علی الشافعی فی الاکتفاء بالحقوم والمری۔ اور یہ روایت امام شافعی پر حجت ہے کہ حلقوم و مری کا  
 پر اکتفا جائز کہتے ہیں۔ اگر گناہا دوسرے روایت مذکور سے نکلے گا کہ مری اور ووداج رگ گردن کو شامل ہے پس وہ تیسرے بھی  
 محبت ہے کہ تین حلقوم کاٹنا نکالا ہے۔ جواب یہ کہ روایت کے خلاف ہے نہیں نکالا کیونکہ روایت اگرچہ مری اور ووداج رگ گردن کو  
 شامل ہے۔ الا انہ لا یکن قطع ہذہ الثلثۃ الا بقطع الحلقوم فیثبت قطع الحلقوم باقتضاء۔ لیکن ان تینوں کو  
 کاٹنا بدون قطع حلقوم کے ممکن نہیں ہے تو اقتضاء سے حدیث سے حلقوم کا ثبوت ہو گیا۔ پس حدیث کے معنی یہ ہوئے  
 کہ حلقوم کے ساتھ مری اور ووداج کو کاٹو۔ پھر دفع ہو کہ حلقوم و مری اور ووداج میں کٹنے پر اجلع ہے اور خود امام شافعی رحم  
 نے اسی پر تنصیب فرمائی ہے اور صرف حلقوم و مری پر اکتفا کرنا خود شافعی رحم کا قول نہیں بلکہ شافعیہ میں سے اصغر بن کا قول ہے  
 کافی یعنی عن الجلیہ۔ پھر ظاہر ہے کہ حلقوم و مری اور ووداج رگ گردن کا کاٹنا نفل ہے۔ و لفظ ہر ما ذکرنا یحتج بالکرم والیٰ بخیر  
 ان کثر ما بل بشرط قطع جمیعہا۔ اور روایت مذکورہ کے ظاہر سے امام ایک نے محبت پکڑی اور انہیں سے اکثر کا قطع کرنا  
 ذبح میں کافی نہیں کہتے بجا بارون کا قطع کرنا شرط کرتے ہیں۔ وعندنا ان قطعہا حل الا کل۔ اور ہمارے نزدیک اگر  
 ہمارے ان کا قطع کر دیا تو ظاہر ہے کہ کھانا حلال ہے۔ وان قطع اکثرہا فکذا لک عند الیٰ حنیفہ رحم۔ اور اگر اسے جاری  
 میں۔ اکثر کو قطع کیا لیکن تینوں کا کاٹنا تو بھی امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک کھانا حلال ہے۔ فواء کوئی تینوں حلقوم کے



ساتھ دو وزن رکین ہوں یا حلقوم کے ساتھ مری دا یک رگ ہو۔ وقال لا بد من قطع الحلقوم والمری واحد الودجین  
اور مجاہدین نے فرمایا کہ حلقوم و مری اور ایک رگ کا ٹٹا ضرور ہے۔ قال رضی اللہ عنہ ہذا ذکر القدری الاختلاف  
فی مختصر شیخ نے فرمایا کہ ایسی ہی اختلاف شدی ہے ذی مختصرین ذکر کیا ہے۔ کہ صاحبین دو وزن کا یہ قول ہے۔ و  
فی کتب مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ ان ہذا قول ابی یوسف وحدہ۔ اور ہمارے مشائخ ماوراء النہر کی کتابوں  
میں مشہور ہے کہ جو مذکور ہوا فقط ابو یوسف رحمہ کا قول ہے۔ یعنی قدوسی وغیرہ مشائخ بغداد و عراق سے ہمارے مشائخ  
کی روایت مخالفت ہے۔ وقال فی الجامع الصغیر وان قطع نصف الحلقوم ونصف الودج لم یؤکل۔ اور  
جامع صغیر میں یون مذکور ہے کہ اگر اس نے نصف حلقوم اور نصف اوداج کو کاٹا تو نہیں کھایا جائیگا۔ یعنی حلقوم و مری  
اور دو وزن رگون کو نصف نصف قطع کیا تو ذبیحہ تمام نہوا۔ وان قطع الاکثر من الودج والحقوم قبل ان یموت  
اکل۔ اور اگر جاؤز مرنے سے پہلے اسے اودج و حلقوم سے زیادہ حصہ کاٹ دیا یعنی نصف سے زیادہ کاٹ دیا تو ذبیحہ  
کھایا جائیگا۔ ولم یجک خلافا۔ اور آئینہ کوئی اختلاف بیان نہیں کیا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ظاہر الروایۃ میں کچھ  
اختلاف مذکور نہیں ہے اور مشائخ عراق و ماوراء النہر کی کتابوں میں اختلاف مذکور اور وہ بھی مختلف طور پر مذکور ہے۔ پس  
ظاہر الروایۃ یہ کہ اگر حلقوم و مری اور دو وزن رگون سے زیادہ حصہ کاٹ دیا تو ذبیحہ جائز ہے۔ و اختلاف الروایۃ فیہ۔  
اور اکثر کے بیان میں روایات متضاد ہیں۔ یعنی نصف سے زائد ہوا و ثلث ہوا اور ظاہر یہ کہ اکثر کا اطلاق کافی ہے  
فالماصل ان عند ابی حنیفہ رحمہ اذا قطع الثلث ای ثلث کان یکل۔ پس حاصل اختلاف یہ نکلا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ  
کے نزدیک چاروں میں سے جب تین کو کاٹ دیا کوئی تین ہوں تو ذبیحہ حلال ہے۔ و بہ کان یقول ابو یوسف اولاً ثم  
رجع الے ما ذکرنا۔ اور یہی پہلے ابو یوسف رحمہ کہا کرتے تھے پھر اس سے رجوع کر کے وہ قول کہا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے  
فہ کہ حلقوم و مری دا یک رگ کا قطع ضرور ہے۔ تو خلاصہ یہ نکلا کہ چاروں میں سے تین کا قطع کافی ہونے میں اتفاق  
ہے مگر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کوئی تین ہوں کافی ہیں۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تین معین ہیں کہ حلقوم و مری کے  
ساتھ ایک رگ ہو۔ بالجملہ ان دو وزن کے قول پر اکثر کافی ہیں لیکن یہ چاروں کے مجموعہ سے اکثر لیا گیا یعنی چاروں میں سے  
دو ہوں تو نصف ہیں اور تین ہوں تو اکثر ہیں۔ پس امام رحمہ کے نزدیک اس اکثر کے اعتبار میں ایک رگ یا مری یا حلقوم  
جھوٹ سکتی ہے۔ وعن محمد بن یحییٰ عن ابی حنیفہ کل فرد۔ اور امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ ہر فرد کا اکثر جمعہ معتبر ہے۔ یعنی اکثر  
سے یہ معنی کہ چاروں میں ہر ایک سے اکثر جمعہ قطع کرنا کافی ہے۔ اور اس روایت پر کوئی چھوٹ نہیں سکتی ہے۔ لیکن اگر وہ  
کل قطع نہ ہو بلکہ اکثر قطع ہو جائے تو کافی ہے۔ و ہور روایت عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہی ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت  
ہے۔ لان کل فرد منها اصل بنفسہ لا لفصالہ عن غیرہ۔ اس دلیل سے کہ چاروں میں سے ہر فرد بذات خود اصل ہے  
کیونکہ وہ دوسرے سے جدا ہے۔ فہ حلقوم و مری و دو وزن رگین سب الگ الگ مستقل ہیں اور ہر ایک کا قطع  
معتبر ہے۔ و لورود الامر بقریہ۔ اور اس دلیل سے کہ ہر ایک کے قطع کرنے کا حکم وارد ہے۔ یعنی حدیث میں وارد  
ہے۔ فیعتبر اکثر کل فرد منها۔ تو انہیں سے ہر فرد کا اکثر جمعہ معتبر ہے۔ لیکن ابو یوسف رحمہ دو وزن رگون کی  
مشترک مانع ہیں اگرچہ حلقوم و مری کو الگ الگ مستقل کہتے ہیں۔ ولابی یوسف ان المقصود من قطع الودجین  
انہما الدم فتقوب احدہما عن الآخر اکل واحدہما مجری الدم۔ اور ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دو وزن رگون  
کے کاٹنے سے خون بہا یا مقصود ہے ہر ایک دوسری رگ کی نائب ہو سکتی ہے اس واسطے کہ دو وزن میں سے ہر ایک خون  
جاری ہونے کا راستہ ہے۔ اور نام رگین جس میں خون رواں رہتا ہے سب میں اتصال ہو تو چاہو جس رگ کو کھول دو



خون نکل جائیگا۔ ہاں اگر دو ذون کھول دو تو بہت جلد نکل جائیگا۔ پس دو ذون رگون کے کاٹنے سے جو مقصود ہر وہ ایک  
 رگ کاٹنے سے حاصل ہو سکتا ہو۔ اما الحلقوم بخالف المری۔ یہی حلقوم تو وہ مری کے مخالف ہو۔ فانہ مجری  
 العلف والماء والحلقوم مجری النفس۔ کیونکہ مری تو دائرہ پانی جانے کا راستہ ہے اور حلقوم سانس کا راستہ ہے۔  
 فت۔ تو دو ذون جدا جدا ہیں پس ایک دوسرے کا نائب نہوگا۔ فلا بد من قطعہما۔ فان دو ذون کا کاٹنا ضروری ہے۔  
 فت۔ لہذا ہنہ کہہ دو ذون رگون میں سے ایک بزرگ ہو اور حلقوم و مری ہو پس ان تینوں کا قطع ضروری ہے۔ یہ ابو یوسف  
 کی تحریر دلیل ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ اللہ اکثر لقیوم مقام النکل فی کثیر من الاحکام۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ  
 کہ بہت سے احکام میں اکثر کیکل کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ فت۔ جیسے دھوہین سر کا سچ کرنے میں اور نماز میں سر پر  
 کھل جانے میں اور احترام میں سر ڈھانکنے میں و مانند اسکے اور احکام کثیر ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی اکثر قائم مقام گل کیا گیا  
 ہو اسی ثلث قطعہ فقر قطع الاکثر۔ اور چاروں میں سے جن تین کو قطع کیا تو اسنے اکثر کو قطع کر دیا۔ فت۔ تو ہر  
 ایک کے یکل کے قائم مقام ہو جاوے۔ و ما ہو المقصود بحصل بہا و ہوا نہار الدم المسفوح۔ اور جو مقصود ہر وہ ایک  
 قطع سے حاصل ہو جائیگا اور وہ خون مسفوح بہانا۔ والتوجیہ فی اخراج الروح۔ اور روح کو جلد نکالنا۔ لانہ لایبکی  
 بعد قطع مجری النفس او الطعام و یخرج الدم بقطع احد الوصلین۔ اس واسطے کہ سانس کا نل کٹ جانے کے بعد  
 الطعام کا نل کٹ جانے کے بعد وہ زندہ نہیں رہیگا اور دو ذون رگون میں سے ایک کے کٹ جانے کے ذریعہ سے خون  
 نکل جائیگا۔ فت۔ تو مقصود حاصل ہو گیا۔ فیکتفی بہ بخرزاعن زیادة التعذیب۔ پس جانور کو زیادہ تکلیف دینے  
 سے بچاؤ کی غرض سے اکثر کے ساتھ کٹا کیا جاوے بخلاف ما اذا قطع النصف۔ برخلاف اسکے جبکہ نصف قطع کی گئی  
 فت۔ یعنی چار میں دو قطع ہو میں تو کافی نہیں ہے۔ لان الاکثر باق۔ اس واسطے کہ زیادہ باقی رہے۔ یعنی اسقدر  
 باقی رہے کہ حرمت کا لحاظ کر کے اسکو زیادہ شمار کرنا چاہیے بائیں میں سے زیادہ حصہ۔ فکانہ لم یقطع شیئا احتیاطا بجانب  
 الحرمت۔ تو حرمت کے بلکہ کی جانب احتیاطا لحاظ کر کے یہ حکم ہوا کہ گویا اسنے کچھ نہیں کاٹا۔ فت۔ کیونکہ جب اکثر باقی رہا اور  
 وہ بمنزلہ کل ہوتا ہے تو یہاں دو طرفت لحاظ ہو سکتا ہے ایک یہ کہ قطع ہو کر حلال ہوا اور دوم یہ کہ نہیں حلال ہوا پس جب دو ذون  
 جانب برابر میں تو ہنہ احتیاط سے جانب حرمت کو ترجیح دی تو گویا اکثر قطع ہونے سے کل قطع نہیں ہوا پس ذبح نہیں ہوا  
 یہ تحریر دلیل ابو حنیفہ رحمہ اللہ ایسے طور پر ہے کہ امام مالک رحمہ کا جواب ہو گیا کہ چاروں میں سے اکثر بمنزلہ کل کے ہوا اور نصف جو کہ اکثر  
 نہیں ہے تو حلال ہونے میں دو بمنزلہ کل نہیں ہو سکتا بلکہ حرام ہونے میں احتیاطا بمنزلہ کل ہے۔ پھر مخفی نہیں کہ شرع کے مسائل  
 میں اکثر بمنزلہ کل کے بیشک وارد ہوا ہے لیکن یہ کلیہ نہیں ہے حتیٰ کہ سورہ فاتحہ کے سات آیات میں سے پانچ بمنزلہ کل نہیں  
 ہیں بلکہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور جب تک یہاں دلیل قائم نہ ہو تب تک اکثر کو قائم مقام نہیں کر سکتے ہیں پھر دلیل باعتبار  
 مقصود کے قائم ہے اور وہ اخراج روح و خون ہے پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دو ذون رگون میں سے ایک بچاؤ  
 کے مقصد سے اور حلقوم و مری ہر ایک مستقل ہے اور امام رحمہ کے نزدیک دو ذون رگین مع ایک حلقوم و مری کے بھی کافی ہے۔  
 لیکن قول ابو یوسف رحمہ زیادہ احتیاط و اطمینان دیتا ہے اس واسطے کہ روح و خون نکلنا مطلقا مقصود نہیں حتیٰ کہ بکری کو دو ذون  
 کرنے سے یہ مقصود حاصل حالانکہ ذکاہ شرعی نہ ہو بلکہ اسی ذبح کے قطع سے یہ بات حاصل ہونا معتبر ہے تو جب اس ذبح کی  
 خصوصیت ہے تو حلقوم و مری ہر ایک کو عمدہ اعتبار کرنا بہتر ہے کیونکہ انہیں شرکت نہیں ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔  
 قال ویجوز الذبح بالنظر والسن والقرن اذا کان منزعاً۔ ذبح کرنا بذریعہ ناخن و دانت و سینک کے جائز ہے بشرط  
 اللحد ہو۔ یعنی اگر جانور سے سینک ملے ہو گیا پھر وہ اتنی دھار رکھتا ہے کہ جرح ممکن ہو تو اس سے ذبح جائز ہے اور



یہی حال مثلاً شیر وغیرہ کے ناخن یا دانت کا ہے۔ اور اگر ناخن وغیرہ لگا ہو مثلاً آدمی نے اپنے ناخن سے ذبح کیا تو جائز نہیں  
 ہے اور جب جدا ہو تو جوار کے یہ معنی کہ ذبیحہ حلال ہو جائیگا۔ حتی لا یكون باکلاً باس الا انہ یکریہ بذالذبح۔ حتی کہ اس کے  
 کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے لیکن اس طرح ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اور یہی جامع صغیر میں ابو حنیفہ رحمہ سے منقول ہے  
 وقال الشافعی المذبح میتہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ مذبح مرد ہے۔ یعنی ناخن و دانت و سینگ سے  
 جو جانور ذبح کیا گیا وہ مرد ہے اگرچہ یہ اذکار جدا ہوں۔ لقولہ علیہ السلام کل ما اہل الدم و انری الا وواج یا خلا  
 النطفہ و السن فانہما دی النجاستہ۔ دلیل امام شافعی رحمہ اوں یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کھا ایسے  
 ذبیحہ کو جو ذبح کیا گیا ایسی چیز سے جسے خون بہا یا اور ذواج قطع کیں ماسوائے ناخن و دانت کے کہ یہ حیثیوں کی جھری  
 ہے۔ یہ ایک روایت نہیں ہے بلکہ دو حدیثوں سے قدر استدلال نکال کر دیا ہے چنانچہ حدیث اول یہ کہ رافع بن خدیج  
 رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم لوگ ایک سفر میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم لوگ  
 جہاد کے سفر میں ہوتے ہیں اور ہمارے ساتھ ذبح کی پھرین نہیں ہوتی ہیں (تو ہم کس چیز سے ذبح کر سکتے ہیں) اس پر آپ  
 فرمایا کہ جو چیز ایسی ہو کہ خون بہا دے اور ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا گیا تو تم اسکو کھاؤ جب تک کہ یہ چیز کوئی دانت یا  
 ناخن نہ ہو اور میں اسکی بات غصے بیان کرتا ہوں کہ دانت تو ہڈی ہے اور رہا ناخن تو وہ حیثیوں کی جھری ہے۔ رواہ البخاری  
 و مسلم والاربعة۔ اور دوسری حدیث رافع بن خدیج میں ہے کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بذریعہ لیثہ ذبح کرنے  
 کو دریافت کیا تو فرمایا کہ کھا ایسی چیز کا ذبیحہ جو اذواج کو کھانے ماسوائے دانت و ناخن کے۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ پس ظاہر  
 حدیث یہ ہے کہ دانت و ناخن اگرچہ رگین و زرخہ کاٹ ڈالیں تو بھی ذبیحہ مست کھا۔ پس جب کھانے سے ممانعت ہے تو ذبیحہ  
 مردار ہے اور اگر یہ ہوتا کہ ایسی چیزوں سے ذبح کر جو خون بہا دین و رگین کاٹن ماسوائے دانت و ناخن کے۔ تو احتمال ہوتا کہ  
 دانت و ناخن سے ذبح کرنا شاید مکروہ ہو لیکن ذبیحہ جائز ہو جاوے اور جبکہ کھانے کے تحت میں ہے تو ذبیحہ مردار ہوا  
 و لا نہ فعل غیر مشروع۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ایسا کرنا فعل غیر مشروع ہے۔ فلا یكون ذکاة۔ ذیہ ذکاة نہوگا۔ کھا  
 اذا ذبح بغير المنزوع۔ جیسے بغیر جدائی کے ہوئے دانت وغیرہ سے ذبح کیا تو ذکاة نہیں ہوتا ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام  
 اہل الدم بما شئت۔ اور ہماری محبت یہ کہ حضرت نے فرمایا کہ خون بہا دے جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔ چنانچہ حدیث میں  
 حاتم بن رواہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ آپ ارشاد فرمادیں کہ اگر ہم میں سے کسی نے شکار پایا اور اس کے پاس  
 جھری نہیں ہے تو کیا وہ مردہ یعنی تھوڑا حار دار سے یا لاغلی کی کھانج و حار دار سے ذبح کرے تو آپ نے فرمایا کہ خون بہا دے  
 جس چیز سے تو چاہے اور اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کر۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ و احمد و ابن حبان و الحاکم۔ اور صحیح روایات میں  
 اہل الدم بفتح ہمزہ و کسریم و آخر ارجلہ مخفف ہے۔ یا اہل الدم۔ یا اہل الدم۔ بروایت سنن کبریٰ للنسائی ہے۔ اور یہ جو مصنف نے لکھا کہ درج  
 افرال و واج بما شئت۔ اور روایت کیا جاتا ہے کہ قطع کر دے اور ذواج کو جس چیز کے ذریعہ سے تو چاہے۔ تو روایت غریب ہے  
 لیکن نہیں جاتی اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر کھا جاوے کہ صحاح ستہ کی حدیث میں جو ممانعت ہے تو عدم ہوگی۔ جواب دہنگا کہ یہ اسوقت کہ دانت  
 و رگین میں ممانعت مانا جاوے اور معارضہ خلاف اصل ہے بلکہ توفیق دینا چاہیے پس سننے اس حدیث میں بن حاتم کو جو  
 رافع بن خدیج و عباس بن عامر مثنیٰ پر رکھا۔ و ما رواہ محمد بن علی بن عمر المنزوع۔ اور جو شافعی رحمہ نے روایت کی وہ بغیر جدائی  
 کے ہوئے پر محمول ہے۔ یعنی مثلاً ناخن جو جدا ہو اس سے ذبح کرنا منع ہے۔ فان النجاستہ کا لوزا یفعلون ذاک  
 یعنی کہ حیثیوں کو ایسا کرنے سے منع ہے کہ اپنے ناخن سے جانور برمد وغیرہ کو مجروح کر دیتے تھے اور اسکو ذبح سمجھتے تھے اسی  
 واسطے حدیث میں فرمایا کہ ناخن تو حیثیوں کی جھری ہے اور غائباً بڑے جائز ہیں وہ دانت کا استعمال کرتے ہوں۔ مسند ابی یوسف







لانہ یقتل بالقتل۔ کیونکہ ذابح اپنے بوجھ سے جانور کو مار ڈالے گا۔ فیکون فی معنی انتھقہ۔ تو یہ مردہ مقتول کلا گھوٹے ہوئے مردار کے معنی میں ہر قسم۔ کیونکہ اگر بوجھ سے مار ڈالنے کا یقین نہ ہو تو احتمال غالب موجود ہو اور ایسے احتمال سے وہ مردار ہو۔ اگر کھا جاوے کہ اگر جدا ناخن یا دانت ہو تو اس میں کراہت کی کیا وجہ ہو۔ جواب دیا کہ۔ واللہ یا کرمہ لان فیہ استعمال جزو الا آدمی۔ کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ایسا کرنے میں آدمی کے جزو کا استعمال ہر قسم۔ یعنی آدمی سے جو دانت یا ناخن جدا ہو گیا وہ تکرم سے دفن کرنا چاہیے اور اسکو کام میں لانا مکروہ ہے لیکن یہ وجہ اسوقت کہ ناخن یا دانت آدمی کا ہو حالانکہ بشر وغیرہ کا زیادہ کارآمد ہے جیسے سنگ جانور سے ہو گا لہذا فرمایا۔ ولان فیہ اعسار علی الجوان۔ اور اسوجہ سے کہ ایسا کرنے میں ذبیحہ پر سختی دے رہی ہے۔ وقد امرنا فیہ بالاحسان۔ حالانکہ ہمارے جانور کے ذبح میں بھی ترجمہ احسان کا حکم دیا گیا ہے۔ چنانچہ حدیث صحیح میں یہ معنی موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہر مخلوق کے ساتھ احسان لکھا ہے سو جب تم ذبح کرو تو اچھی طرح سے خوبی کے ساتھ ذبح کرو۔ لہذا علمائے کرام نے کہا کہ جانور کو ذبیحہ کی طرح کھانا دے جاوے اور اسکے سامنے دوسرے جانور کو ذبح کرے اور اسکو ذبح کی طرف نہ گھسیٹے اور چھری تیز ہو کہ ذبح کرے اور بعد ذبح کے فی الفور اسکی کھال ست کھینچو وغیرہ ذلک۔ اور اس باب میں احادیث میں چنانچہ صحیح میں ہے کہ ایک عورت اگلی ہتھون میں سے تھنی جسے ایک بلی کو بند کر دیا کہ نہ اسکو کھانا دیا اور نہ چھوڑا کہ وہ خود کھڑے کھڑے کھائے یہاں تک مر گئی تو یہ عورت اسکے سبب سے جہنم میں داخل ہوئی۔ اور صحیح میں ہے کہ اگلی ہتھون میں ایک عورت فاحشہ تھی ایک مردہ ایک جنگل میں ایک کنوئین پاس گزری کہ دکان ایک گتّا پیاس کی وجہ سے زبان نکالے کھینچ رہی تھی اور اس میں طاقت نہیں رہی تھی پس اسنے اپنی اور حنی بھاڑ کر رستی بنا کر پانی نکال کر اس کئے کو بلا پایا پس اللہ تعالیٰ نے اس فاحشہ کا شکر یہ کیا کہ اس زمانہ کے پیغمبر کو وحی فرمائی کہ اسکو بخشا گیا۔ اور صحیح میں ہے کہ ہمارے واسطے ہر جگہ دو گے جانور میں قصاب ہو اور اس قسم کی احادیث بہت کثرت سے ہیں پس سخت عجب ان متعصب جاہل قوموں سے ہے جو بہتان باندھتے ہیں کہ اسلام میں میر جی ہے حالانکہ رحمت کی تاکیدات سے قرآن وحدیث مالا مال ہے۔ م۔ قال ویجوز الذبح باللیط والمروۃ۔ کل شئی انہر الدم۔ اور ذبح کرنا لیطہ و مردہ و ہر ایسی چیز سے جو خون بہا دے جائز ہر قسم۔ لیطہ نرکل کا پوست جس میں دھار ہوئی ہے مردہ سپید پتھر یا ایک دھار دار جس سے چھری کی طرح ذبح کرتے ہیں۔ اور بخیر کی احادیث صحیح بخاری وغیرہ میں معروت ہیں۔ غرض کہ ہر دھار دار چیز سے جو رگون و کھوکھلے جائز ہے۔ الا لیسن القائم والنظر القائم فان الذبیح بہا میتہ لما بینا۔ سو اسے لگے دانت اور لگے ہوئے ناخن کے کہ ان دونوں سے ذبح کیا ہو مردار یا بدیل مذکورہ بالا۔ کہ وہ بوجھ کے صدر سے قتل کرے گا تو کلا گھوٹے ہوئے کے معنی میں ہوگا۔ ولفی محمد فی الجامع الصغیر علی انہا میتہ لانہ وجد فیہ نعما۔ اور امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں تصریح کی کہ وہ مردار ہے اسواسطے کہ امام محمد رحمہ نے اس میں کوئی حدیث مزید پائی ہوگی۔ پس۔ اہل فریضہ یہ ہے کہ۔ واللہ یا کرمہ نعما یحتاج فی ذلک فیقول فی الحبل لا باس بہ و فی اخرہ لبقول بکرمہ اولم یوکل۔ جس چیز میں امام محمد رحمہ کوئی نقص نہیں پاتے تو اسے حکم میں اعتبار کرتے ہیں پس علت کی صورت میں یوں کہتے ہیں کہ اسکے کھانے میں مفاسد نہیں ہے اور حرمت کی صورت میں کہتے ہیں کہ وہ مکروہ ہے یا نہیں کھا جائیگا۔ اور جب لگے ہوئے دانت یا ناخن سے نہ بوجھ کو کھا کہ مردار ہے تو صحیح نفس پائی ہوگی۔ مترجم گستاخ کہ جس میں بوجھ سے مر جانے کا احتمال مدلل موجود ہے تو یہ بمنزلہ حقیقی کے ہے پس مردار ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یعنی رحمہ نے لکھا کہ بعض علماء نے کہا کہ جہاں کھا جاوے کہ مفاسد نہیں ہیں حوا میں بھی ضمت ہے پس اسکو نرک کرنا ادلی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ یہ کلیہ قاعدہ نہیں ہے۔ مع۔ قال ویستحب ان یتذکر



شعرتہ۔ اور سبب یہ کہ ذبح کرنے والا اپنی چھری تیز کرے۔ لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب الاحسان فی کل شیء  
 فاذا قتلتم فاحسنوا القتلہ واذا ذبحتم فاحسنوا الذبحة ویسجد احدکم شعرتہ ولیرت ذبیحہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کے ساتھ احسان و نیکی کرنا لکھ دیا ہے جسے فرض کر دیا ہے پس جب تم قتل کرو تو قبل کے  
 ساتھ قتل کرو اور جب تم ذبح کرو تو ذبحی کے ساتھ ذبح کرو اور تم میں سے ذبح کرنے والا اپنی چھری کو تیز کرے اور اپنی ذبیحہ کو  
 راحت دے۔ روایت روایت روایت۔ کہ یہ کہ قتل میں ذبیحہ کا حق نقصان دہ ہے۔ اور یہ کہ اگر کسی شخص کا حق نقصان دہ ہے تو جب  
 ہو تو صرف قتل کا بدلہ ہے اور وہ بھی آہستہ ذبیحہ کے ساتھ ہونے چاہیے۔ اور ذبیحہ کو راحت دینے سے  
 اللہ تعالیٰ بہت سے معافی مراد میں شاد ذبح سے پہلے اس کو راحت دے حتیٰ کہ بعد ذبح کے بھی کھال کھینچنے میں جلدی کرے  
 یہاں تک کہ سرد ہو جاوے۔ ویکرہ ان لیفجہا ثم یسجد الشقرة۔ اور یہ امر مذکور ہے کہ جانور کو لٹا کر بچہ چھری تیز کرے  
 لما روی عن ابی صلی اللہ علیہ وسلم انہ راسی رجلاً اصبح شاة و ہو یسجد شعرتہ فقال لقد اردت ان حبسہا  
 موتات بل احدثتہا قبل ان یفجہا۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے بکری  
 کو لٹا پاتھا اور خود چھری تیز کرتا تھا تو فرمایا کہ تو نے جانور کو بکری کو لٹا کر قتل کرنے سے پہلے  
 چھری نہیں تیز کر لی۔ روایت الحاکم عن ابن عباس مرفوعاً ورواہ الطبرانی مسنداً عن عمارہ۔ اور ابی عمر نے روایت  
 ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ چھری تیز کر لی جاوے اور جانور دن سے پوشیدہ کی جاوے۔ روایت احمد و ابن  
 ماجہ والدارقطنی۔ اور عبد الحق نے کہا کہ صحیح یہ کہ زہری سے مروی ہے۔ چرواشی جو کہ احادیث میں دلالت ہے کہ حیوان  
 کے وسطے ان امور کی سمجھ موجود ہے اگرچہ وہ اپنے رب عزوجل کے واسطے تسلیم اور تہذیب پر انہی عزوجل سے آدمیوں کے  
 انعام میں اور جسکی سمجھ میں آیا تو صحت ہے اور جسے نہیں سمجھا تو اسے واسطے ناپاکی کا دروازہ کھلا ہوا ہے۔ روایت ابی ہریرہ  
 م۔ م۔ قال و من بلغ بالسکین النخاع او قطع الراس کرہ لہ ذلک و توکل ذبیحہ۔ اگر کسی نے چھری کو نخاع  
 تک پہنچایا اور بعض نخاع میں ہے کہ نخاع کو قطع کیا یا جانور کا سر کاٹ دیا تو اسے حق میں یہ فعل مکروہ ہے اور اسکا ذبیحہ  
 کھانا جائز ہے۔ والنخاع عرق البیض فی عظم الرقبۃ۔ اور نخاع ایک سپید رنگ ہے جو گردن کی ہڈی میں ہے۔ یعنی  
 ریزہ کے اندر ہے جسکو حرام مغز بولتے ہیں۔ پس یہاں تک چھری پہنچانا مکروہ ہے۔ اما لکذا بہ فیما روی عن ابی ہریرہ  
 صلی اللہ علیہ وسلم انہ نہی ان یقطع الشاة اذ ذکرت۔ اور کراہت کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے بکری کو قطع کیے جانے سے منع فرمایا جب کہ وہ ذبح کی جاوے۔ جیسا کہ بھڑائی کی حدیث میں یہ معنی موجود  
 ہیں۔ تہ لکن یقطع عظمی من اختلاف ہے۔ وتفسیرہ یاد کرنا۔ اس لفظ کی تفسیر وہ ہے جسے بیان کی ہے۔ کہ ذبح  
 کرنے میں نخاع تک چھری پہنچانا۔ وقیل معناد ان یمر اسہ حتی یطہر مذبحہ۔ اور بعض نے کہا کہ اس لفظ کے معنی  
 کہ جانور کا سر لپیٹنے کا اسکا منہ ظاہر ہو جاوے۔ پس جیسے بعض تعالیٰ کرتے ہیں۔ وقیل ان یکسر عنقہ قبل ان  
 یسکن من الاضطراب۔ اور بعض نے کہا کہ تنہا یہ کہ ذبیحہ سے سکون ہونے سے پہلے اسکی گردن توڑ دے۔ پس  
 جیسے اکثر نقاب کی کرتے ہیں بلکہ سکون سے پہلے اسکی پیچہ میں چھری بھونک دیتے اور حرام مغز بچاڑ دیتے ہیں اور ظاہر  
 یہ تفسیر اقرب ہے۔ وکل ذلک مکروہ۔ اور یہ برہنہ مکروہ ہے۔ خواہ کوئی معنی لے جاوے۔ اور اس سے معلوم ہو گیا  
 کہ یہ سب افعال مکروہ ہیں۔ و ہذا لان فی جمیع ذلک وفی قطع الراس زیادۃ تعذیب الحيوان بلا فائدۃ و ہوی  
 عنہ۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ان سب حرکات میں اور سر کاٹ ڈالنے میں حیوان کو زیادہ دکھ و ناسبہ فائدہ ہے مگر مگر کوئی  
 دکھ دینے سے منع کیا گیا ہے۔ والحاصل ان ما فیہ زیادۃ اہل لام لا یحتاج الیہ فی الذکاة مکروہ۔ اور حاصل یہ فائدہ ہے



کھلا کہ جس حرکت کرنے میں جو ان کو ذکاة کی ضرورت سے زیادہ دکھ پہنچتا ہو وہ مکروہ ہر وقت۔ پس ذبح کرنے میں جس قدر  
 ہر اسی قدر لاجاری سے دکھ دینا غلو ہے اور اس سے نکلا کہ جہاں کوئی جوان مرا جاتا ہو اور پتھر وغیرہ کے سواے بے سر نہیں ہوتا  
 بضرورت اس سے ذبح کرنا جائز ہے تاکہ وہ مردار حرام نہ ہو جاوے۔ ویکروہ انہ تجر ما یرید ذبحہ برجلہ الی المنہج۔ اور مکروہ  
 افعال میں سے ایک یہ ہے کہ جس جائز کو ذبح کرنا منظور ہو اسکی ٹانگ گھسیٹ کر وہاں لجاوے جہاں ذبح کرنا گناہ ہے۔  
 اکثر قصائی بختاب کیا کرتے ہیں۔ وان تیخ الشاة قبل ان یرد یعنی حکم من الاضطراب۔ دوم یہ کہ بکری کو تیخ  
 کرے قبل اسکے کہ وہ ٹھنڈی ہو جاوے یعنی تراب سے ساکن ہو جاوے۔ سنن یہ ہے کہ جب تک تراب موزن نہ ہو تک  
 اسکی گردن توڑنا نہیں چاہیے۔ اور حقیقت میں سر ہونا مراد نہیں بلکہ تراب سے سکون ہونا مقصود ہے اور اسی طرح سکون  
 پہلے اسکے حرام مغز میں چھری بھونک کر چیرنا مکروہ ہے۔ ولعدہ لا الم۔ اور ٹھنڈی ہو جانے کے بعد کچھ دکھ نہیں ہر وقت  
 تو جسطح چاہے کرے۔ فلا یکرہ الشخ و السخ۔ تو بھر تیخ دکھاں کھینچنا کچھ مکروہ نہیں ہر وقت۔ اگر لکھا جاوے کہ جب یہ چیز  
 مکروہ ہیں تو ذبحہ حرام ہونا چاہیے جواب یہ کہ ایسے افعال تو ضرور مکروہ ہیں۔ الا ان الکراہۃ لمعنی زائد و ہوزیادۃ الا کم  
 قبل الذبح او بعدہ۔ لیکن یہ کراہت ایک زائد معنی کی وجہ سے ہے اور وہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے پیچھے زیادہ دکھ دینا  
 سن۔ یعنی ذبح میں کراہت نہیں ہے تاکہ ذبیحہ میں حرمت پیدا ہو بلکہ ذبح سے زائد معنی کی راہ سے کراہت ہے اور وہ معنی  
 یہ کہ ذبح سے پہلے یا ذبح کے بعد جانور کو زیادہ دکھ دینا لازم آتا ہے پس یہ مکروہ ہے۔ فلا یوجب النحر یحرم۔ تو یہ ذبیحہ حرام  
 ہونے کا موجب نہیں ہیں۔ فلہذا قال توکل ذبیحۃ۔ اسی جہت سے معنف رہنے تنبیہ کر دی کہ اسکا ذبیحہ کھایا جائے  
 سن۔ یعنی ذبیحہ میں کچھ کراہت نہیں ہے۔ م۔ قال وان ذبح الشاة من قفا یا بقیت حیۃ۔ اگر بکری کو (شاة)  
 کی پشت گردن کی طرف سے ذبح کیا پس وہ زندہ باقی رہی سن۔ پھر اسنے زیادہ کاٹا۔ حتی قطع العروق حل۔ بہانک  
 کہ رگین کاٹ دین تو وہ حلال ہو گئی۔ لتحقق الموت بما ہو ذکاة۔ کیونکہ موت ایسے سبب سے متحقق ہوتی جو ذکاة ہر وقت  
 یعنی دونوں رگین و مری و حلقوم یا اکثر کے قطع ہونے سے مری اور ہی ذبح و ذکاة ہے تو ذکاة سے حلال ہو گئی۔ ویکروہ  
 اور ینیل کر دے۔ ہ۔ لان زیادۃ الالم سن غیر حاجۃ۔ کیونکہ ایسا کرنے میں بے فائدہ زیادہ دکھ ہے۔ فصایلا اذا  
 جرحہا لم یقطع الا وواج۔ تو یہ ایسا ہوا جیسے پہلے بکری کو مجروح کیا پھر اسکی رگین کاٹیں سن۔ یعنی ایسا ہوا کہ گویا پہلے  
 بکری کو زخمی کیا پھر اس کو ذبح کیا۔ یہ اسوقت ہے کہ اوداج کاٹنے تک وہ زندہ ہو۔ وان مات قبل قطع العروق لم  
 یؤخذ لوجود الموت بالیس بذکاة فیہا۔ اور اگر وہ بکری رگوں کے کاٹنے سے پہلے مر گئی ہو تو نہیں کھائی جائیگا اسوقت  
 کہ بکری کی موت ایسی چیز کے سبب سے پائی گئی جو اسکے وقت میں ذکاة نہیں ہے سن۔ یعنی اگر گدی کی طرف سے کاٹنے  
 زین رگین و حلقوم کاٹنے سے پہلے مر گئی تو وہ مردار ہے۔ اسواسطے کہ خالی گدی کاٹنا اسکا ذبح نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ صید  
 میں ذکاة اضطراری جائز ہوتی ہے جبکہ صید ہو یا نہ ہو یا جانوروں میں ذکاة اختیاری ہوتی ہے جبکہ بار باقی رہے۔ قال وما  
 استئان من العید فذکاة للذبح۔ اور شکار میں سے جو جانور حل جاوے تو اسکی ذکاة ذبح ہے سن۔ یعنی  
 بکری کی طرح اسکو ذکاة اختیاری سے ذبح کرے۔ کیونکہ اسپر قدرت حاصل ہے تو اب ذکاة اضطراری کافی نہوگی۔ وما توسل  
 من النعم فذکاة العقر و الجرح۔ اور نعم لینے پر اودانٹ و گلے بکری کے اقسام میں سے جو جانور کہ وحشی ہو جاوے  
 تو اسکی ذکاة کو کھان کاٹنا مجروح کرنا سن۔ یعنی ذکاة اضطراری کے طور پر اسکو حلال کر سکتا ہے پس شیبہ پڑھ کر نیزہ وغیرہ  
 جہاں مکن ہمارے حتی کہ مر جاوے کیونکہ وہ شکار کے حکم میں ہو گیا اور اختیار سے خارج ہوا۔ لان ذکاة الا اضطرار  
 انما یصار الیہ عند العجز عن ذکاة الاختیار علی ما مر۔ اسواسطے کہ اضطراری ذکاة تو بھی جائز ہوتی ہے کہ ذکاة اختیاری



سے عاجزی جو چنانچہ سابق میں گذر گئی کہ زکاة اضطراری گویا زکاة اختیاری کا بدلہ ہے تو جب تک  
 زکاة اختیاری ممکن ہو زکاة اضطراری نہیں جائز ہے۔ اور جب اختیاری سے عاجزی ہو تو اضطراری  
 کافی ہے۔ والعجز بتحقیق فی الوجه الثانی دون الاول۔ اور عاجزی تو اول صورت میں نہیں بلکہ دوسری صورت میں ہے  
 فقہ یعنی جب پاؤں یا زبردت کر دیتی ہو گویا زکاة اختیاری سے لاچار ہے پس زکاة اضطراری جائز ہو گئی اگرچہ اصل  
 میں یہ جائز پاؤں تھا اور صورت اول میں وحشی جب مل گیا تو اسکو اختیاری طور پر ذبح کر سکتے ہیں پس جب عاجزی نہیں  
 تو اضطراری کافی نہیں بلکہ اختیاری لازم ہے اگرچہ یہ جائز اصل میں وحشی تھا۔ وکذا ما تروی من النعم فی بیرو دفع  
 العجز عن زکاة الاختیار لما بینا۔ اور اسی طرح پاؤں جائز دن نغم میں سے جو جائز کہ کنوئین یا کھیتے میں گر پڑا اور  
 اختیاری زکاة سے عاجزی ہو گئی تو اضطراری زکاة جائز ہو گئی بدلیل مذکورہ بالا فقہ کہ جب اختیاری سے عجز ہو کر  
 بدل لینے زکاة اضطراری جائز ہوتی ہے پس اگر کوئی بیل کنوئین میں گرے اور مکان ممکن نہیں ہے پس اگر داخل ہو کر ذبح ممکن ہو تو ذبح  
 اختیاری واجب ہے اور اگر وہ کھیتے میں ہے اور جو شخص داخل ہو اسکو مار ڈالے گا تو اضطراری طور پر زکاة کیا جاوے اور  
 اگر داخل ہونا ممکن نہیں یا داخل ہونے تک مر جائیگا تو اضطراری جائز ہے۔ وقال مالک رحمہ اللہ لا یحل بذکاة الا اضطرار  
 فی الوجهین۔ اور امام مالک نے کہا کہ دو دن صورتوں میں زکاة اضطراری سے نہیں حلال ہوگا فقہ یعنی خواہ  
 پاؤں سے وحشی ہو جاوے یا کنوئین یا کھیتے میں گر جاوے۔ لان ذلک نادراً۔ اسولے کے ایسا واقع ہونا نادری ہے  
 اور شاذ نادراً کا احکام میں لحاظ نہیں ہوتا ہے۔ اور روایت ہے کہ ایک اونٹ ایک گڈھے میں اوندھا گرا تھا تو سعید بن مسیب  
 سے پوچھا گیا کہ اسکو پھیل کر من سے نکل کرین فرمایا کہ نہیں بلکہ جہان حضرت ابراہیم علیہ السلام نے نکل کر کیا فقہ یعنی جو  
 منہ سے نکلے گا۔ ونحن نقول۔ اور ہم کہتے ہیں فقہ اور یہی شافعی داہم و ثوری کا قول ہے کہ۔ (المعبر حقیقۃ  
 والمعجز وقد تحقق فیصار لے البدل۔ معبر و حقیقۃ معجز ہے اور عاجزی تحقق ہو گئی تو اسکو بدل کی جانب جانا جائز  
 ہوگا فقہ یعنی یہاں عاجزی حقیقۃ پائی گئی تو زکاة اختیاری نہیں رہی پس اسکا بدل لینے زکاة اضطراری جائز  
 ہو گئی۔ کیف و انما لا تسلیم اللہ رقبہ بل ہو غالب۔ کیونکہ جائز ہونا حالانکہ ہم اسکا نادری ہونا نہیں مان سکتے ہیں بلکہ  
 اکثر واقع ہوتا ہے فقہ کہ اونٹ گائے بکری بھیرے وغیرہ کنوئین کھیتے میں گر پڑے یا بک کر وحشی ہو گئی۔ اور حدیث  
 رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم دو گ سفر میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے اور اندھیاں چڑھائی گئی  
 تھیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اندھیاں اوندھائی گئیں (کیونکہ غنیمت کے جانوروں کا بٹوارہ ٹھیک نہیں  
 تھا) پھر ان کے درمیان فرد بٹوارہ فرمایا پس دس بکریوں کو ایک اونٹ کے برابر کیا۔ اسنے میں ایک اونٹ لوگوں کے اونٹوں  
 میں سے بک کر وحشی ہو گیا اور لشکر میں گھوڑے بہت کم تھے پس ایک شخص نے اسکو تیرا کہ وہ وہاں رہ گیا پس حضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان جانوروں کی طبیعت میں ایک بک بولی ہے جیسے وحشیوں میں ہوتی ہے پس جو کوئی ان  
 جانوروں میں سے قبیلہ کرے یعنی پریشان و عاجز کرے تو اسکو ساتھ ایسا ہی کرے۔ رواہ البخاری وسلم۔ مزعم کہتا ہے کہ  
 یہ میرے نہیں کہ اونٹ مر گیا پس شاید کہ تیرے وہ بھلنے کے لائق نہیں رہا پھر اسکو نکلے ہو لیکن اظہر یہ کہ اسی طرح  
 زکاة اضطراری سے حلال کرنا مراد ہے اور صرح یہ کہ قال محمد بن ابی حنیفۃ عن سعید بن مسروق عن ابی رفاعہ عمار بن یزید  
 عن ابن عمر ان لبریر تروی فی بیرایخ۔ یعنی مدینہ کے ایک گڈھے میں ایک اونٹ گر پڑا کہ اسکو شتر سے ذبح کرنا ممکن نہوا پس  
 اسے پر سے اڑ کر ذبح کیا تو اس میں سے حضرت عبداللہ ابن عمر نے دو درم کو عشر پاتھا۔ محمد بن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراہیم بن  
 تروی بیرایخ۔ یعنی ابراہیم غنمی رہے گڈھے میں گرے ہلے جانور کی شہت فتویٰ دیا کہ جب شتر سے ذبح ممکن نہ تو جہان



قدرت ہو دے اسکا سحر ہو۔ محمد نے کہا کہ ہم اسی کہنے میں اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ بخاری رحمہ نے صحیح میں  
 لکھا کہ بہائم میں سے جو بدک کر وحشی ہو جاوے تو وہ بمنزلہ صید کے ہے اور اسکو حضرت ابن مسعود نے جائز رکھا لہذا ابن عباس  
 نے کہا کہ تیرے ہاتھ کے پالو بہائم میں سے جسے تجھے عاجز کیا تو وہ مثل وحشی صید کے ہے۔ اور واہنٹ گڈ سے میں گرجاؤں تو  
 جہاں قابو ہو رہی سحر ہے اور یہی حضرت علی و عمر و عائشہ رحمہ نے جائز جانا ہے۔ انتہی ستر جا۔ فی الکتاب اطلاق فیما تو وحش  
 سن النعم۔ اور کتاب بہائم میں سے جو وحش ہو جاوے اسکا حکم سطلق رکھا ہے۔ خواہ ٹھہرے ہو یا جنگل میں ہو  
 اور خواہ بکری ہو یا اونٹ وغیرہ ہو۔ وعن محمد ان الشاة اذا مدت فی العفر او فذکاتھا العقر۔ اور امام محمد رحمہ سے زاد  
 میں روایت ہے کہ بکری اگر جنگل میں بدک کر وحشی ہو جاوے یعنی جہاں ہاتھ آنا دشوار ہو تو اسکی ذکاة بذریعہ عقر ہے۔ یعنی  
 ذکاة اضطراری کے طور پر جسطرح ممکن ہو تسبیہ کہہ کر قتل کرے۔ وان مدت فی المصر لا تحمل بالعقر لانھا لا تدفع عن  
 نفسھا فیما یملک اخذ ہائی المصر فلا عجز۔ اور اگر بکری شہر میں یعنی آبادی میں بدک کر وحشی ہو گئی تو وہ کو بچن کاٹنے وغیرہ  
 سے حلال نہ ہوگی۔ اسولے کہ وہ اپنی ذات سے دفع نہیں کرتی ہے تو شہر میں اسکو بکری لینا ممکن ہے پس ذکاة اختیاری سے  
 عاجزی نہیں ہے۔ تو ذکاة اضطراری جائز نہ ہوگی۔ یعنی بکری ایسا جائز نہیں ہے کہ اسکو بکرنے میں خوف ہو اور وہ اپنے  
 پاس آنے نہ دے بلکہ گھبرا کر بکڑ سکتے ہیں۔ ان جنگل میں کوسوں دور کر غائب ہو جائیگی یا جھاڑی میں گھس جائیگی۔ اور یہ  
 تفصیل مرت بکری میں ہے۔ والمصر وغیرہ سوار فی البقر و البعیر۔ اور گاسے واہنٹ میں شہر و جنگل برابر ہیں۔  
 جہاں بدک کر وحشی ہو جاوے اور اختیاری ذکاة ممکن نہ ہو تو اضطراری کافی ہے۔ لانھا یدفعان عن النفسھا۔ اسولے  
 کہ گاسے واہنٹ تو اپنی ذات سے دفع کرتے ہیں۔ کبھی سیگنوں و کھروں و دانٹوں سے قتل کر دیتے ہیں۔  
 فلا یقدر علی اخذھا وان ندانی المصر۔ تو انکے بکرنے کی قدرت نہیں اگرچہ شہر میں بدک جاوے۔ فی تحقیق العجز۔ پس  
 عاجزی تحقق ہو جائیگی۔ اور ذکاة اختیاری سے عاجزی ہونا بھی ذکاة اضطراری کو جائز کرتا ہے۔ والعیال  
 کالند اذا کان لا یقدر علی اخذہ۔ اور حملہ کرنا بمنزلہ بدک کر وحشی ہونے کے ہے جبکہ اسکے بکرنے کی قدرت نہ ہو۔ حتی  
 لو قتلہ المصول علیہ۔ حتی کہ جس شخص پر ادت لگے وغیرہ ماکول جائز نہ ملے کیا ہے اگر اسنے اس جانور کو قتل کر دیا تو  
 خواہ وہ مالک ہو یا غیر ہو۔ وہو یرید الذکاة۔ اور حال یہ کہ مسنے ذکاة کی میت کی ہے۔ یعنی تسبیہ پڑھا بہ نیت ذبح اور  
 جسطرح ممکن ہو اسکو قتل کیا۔ حل اکلہ۔ تو اسکا کھانا حلال ہو گا۔ یعنی بے اختیاری ذکاة سے وہ ذبیحہ درست ہو جائیگا  
 اور عینی رحمہ نے شرح المستقی سے نقل کیا کہ اگر اجنبی ہو تو اسکے مالک کو قیمت ۳۰ دان دے۔ (فروع) عیون میں امام محمد رحمہ سے  
 لا باکہ اگر کسی نے جنگل میں پالو کو بکڑ کر تیر مارا تو نہیں کھا یا جائیگا کیونکہ وہ اپنے گھر آ جاتا ہے مگر جبکہ وہ ایسی حالت میں ہو کہ گھر میں  
 نہ آوے تو جائز ہے۔ ابن ساعد نے ابو یوسف رحمہ سے روایت کی کہ واہنٹ یا گاسے بیل بدک کر وحشی ہو تو ابو یوسف رحمہ نے فرمایا  
 کہ اگر اسکو علم ہو کہ وہ اسکو نہیں بکڑا سکتا مگر جہی کہ بہت سے لوگ مجتمع ہوں تو اسکو اختیار ہے کہ تیر مار کر ذبح کرے۔ زاد میں ہے کہ  
 اگر مرغی کسی درخت پر چڑھ گئی کہ ہاتھ نہیں آتی ہے پس اگر مالک کو اسکے ضائع ہو جانے کا خوف ہو پس اسنے تیر مار کر حلال کی تو کئی  
 حاصے رہے نہیں۔ وانزل میت ہے کہ اگر گاسے کا بچہ پیدا نہوتا ہو اور سختی پیش آئی پس مالک نے ہاتھ ڈالکر بچہ کا کھلا حلال کر دیا تو  
 وہ کھا یا جائیگا اور اگر اسکو کھلا حلال کرنے کی قدرت نہ ہو پس اسنے غیر ذبیح سے حلال کیا تو بھی جائز ہے اور اگر ذبیح کی قدرت ہو تو  
 حلال نہیں ہے۔ مع۔ (فروع) قبلہ رخ کے سولے دوسری جہت پر ذبح کرنا مکروہ ہے خواہ عمدًا ہو یا سہوًا ہو اور ذبیحہ کھا یا جاوے  
 خواہ ہر زادہ رحمہ نے کہا کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ذبیح کے ارکان پاسے گئے اور قبلہ رخ کرنا سنت نہ کہہ ہے کہ لوگوں میں متواتر حلال  
 آتا ہے تو اسکے ترک سے کراہت ہے اور ذبیح میں کوئی نقص نہیں ہے اور غیر عذر اسکا ترک کرنا مکروہ ہے۔ قال محمد اخبرنا عبد الرحمن



الادوی عن واصل بن ابی جمیل عن جابر قال کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ - یعنی مجاہد رحم نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بکری میں سے سات چیزیں مکروہ رکھی ہیں - ۱ - بچہ - ۲ - شائہ - ۳ - غلہ - ۴ - میاں یعنی مادہ کی فرج - ۵ - شہ - ۶ - خبیثین - ۷ - فون - ابو حنیفہ نے کہا کہ فون تو قلعی نجس حرام ہے اور باقی مکروہ ہیں - میں کہتا ہوں کہ فون مسفوح مراد ہے اور نہ کلیبی و تلی و گوشت کا فون نہیں حرام ہیں - ابو حنیفہ نے کہا کہ اگر کسی نے تشبیہ کہتے ہوئے اونٹ کی گردن میں تلوا مار کر گردن الگ کر دی پس اگر حلقوم کی جانب سے تلوار ماری ہو تو ذبیحہ کھایا جاوے اور اسے برسی حرکت کی اور اگر اسے گدی کی طرف سے ماری پس اگر بوت سے پہلے کے حلقوم و رگین کاٹ ڈالی ہوں تو بھی ذبیحہ کھایا جاوے اور بڑا کیا اور یہی حکم بکری و غیرہ پر ذبیحہ میں ہے - مع - پھر واقع ہو کہ بیچ جڑوں کے نیچے سے پکڑ کر سینہ تک ہے پس اگر جڑوں کے نیچے کاٹے تو یہ ذبیحہ کھانا ہے اور اگر سینہ سے اوپر کاٹا ہوا کھائے تو یہ غیر کھانا ہے فقال والمستحب فی الابل النحر - اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے و سنت یعنی اسکی تین ٹانگیں مانند حکم بکری کی جڑوں اور ایک اگلی ٹانگ دوہرا کر باندھ دیا جاوے اور سینہ سے اوپر جو حلقوم کا حصہ نکلا ہوا ہے جہاں گوشت کم ہوتا ہے قطع کیا جاوے اور اسی کو نحر کہتے ہیں اور یہ مستحب ہے - فان ذبحھا جائز - پس اگر اونٹ کو ذبیحہ کیا تو بھی جائز ہے سنت - یعنی اونٹ کے چترے کے نیچے کاٹا تو بھی روا ہے - ویکرہ - ویکرہ ہر سنت یعنی اسطرح ذبیحہ کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ نقص نہیں ہے - والمستحب فی البقر والغنم الذبح فان نحرھا جائز ویکرہ - اور اگر دیکری کے حق میں ذبیحہ کرنا مستحب ہے پھر اگر ان دو ذن کو نحر کیا تو بھی جائز مگر مکروہ ہے سنت - یعنی حلال کرنا دو طرح پر ہوتا ہے نحر و ذبیحہ چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کیا پس اونٹ میں نحر مستحب ہے اور باقیوں میں ذبیحہ مستحب ہے اور نحر کی جگہ ذبیحہ کیا اور ذبیحہ کی جگہ نحر کیا تو جائز ہے لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے اگرچہ ذبیحہ میں کچھ کراہت نہ ہوگی - مع - یہ العینی رحم - اما الاستحباب فیہ لموافقة السنة المتوارثہ - پس استحباب تو دو وجہ سے ہر اول یہ کہ یہی سنت متوارثہ جلی آتی ہے - ولان اجتماع العروق فیہما فی النحر وفیہما فی الذبح - اور دوم اسوجہ سے کہ اونٹ میں رگون کا اجتماع اسی جگہ ہے جہاں نحر ہوتا ہے اور اگر دیکری میں اسی جگہ ہے جہاں ذبیحہ کی جاتی ہیں - وقال قتادہ ان اسد یا مکرک ان تہجو البقرہ - یعنی گائے کی صورت میں ذبیحہ فرمایا - وقال قتادہ وفدناہ ذبیحہ عظیم - تفسیر میں ہے کہ وہ ذبیحہ بکرا تھا تو بکری کی صورت میں بھی ذبیحہ فرمایا پس معلوم ہوا کہ گائے و بکری کے اقسام میں ذبیحہ مستحب ہے - وقال قتادہ فصل لربک والنحر - تفسیر میں اونٹوں کا نحر آیا ہے تو معلوم ہوا کہ اونٹ میں نحر مستحب ہے - علاوہ برین صحیح بخاری کی حدیث انس بن مالک میں اونٹوں کے حق میں نحر کرنا اور سینہ حون کے حق میں ذبیحہ کرنا - اور صحیح مسلم میں حدیث جابر سے وہی التمتع میں گائے کے حق میں ذبیحہ نہ کرنا - اور یہی متوارثہ جلی آتا ہے تو بمنزلہ اجتماع فعلی پھر چونکہ یہ سنت ازلیہ معاملات ہے لہذا اسکا ثواب استحباب ہے اسی واسطے معصفت رحم نے اسکو مستحب قرار دیا - والکراہتہ لمخالفة السنة - اگر کراہت مذکور ہو جو مخالفت سنت کے ہے - وہی المعنی فی غیرہ - اور یہ کراہت ہر ایسے معنی کے ہے جو غیر ذبیحہ میں موجود ہیں - یعنی یہ کراہت ایسے معنی سے نہیں جو ذبیحہ میں ہوں بلکہ ذبیحہ نحر و ذبیحہ دو ذن سے ہو جائیگا - سمین کراہت نہیں بلکہ کراہت کی وجہ تو وہی سنت ہے پس کراہت ایسے معنی سے ہوئی جو ذبیحہ سے خارج ہیں - فلا تمنع بھما واصل - تو ایسی کراہت کچھ ذبیحہ جائز ہونے و حلال ہونے سے مانع نہیں ہے - خلافاً للقولہ مالک رحم انہ لا یحل - بڑھاپا اس قول کے جو مالک رحم فرماتے ہیں کہ ذبیحہ حلال نہیں ہے - اور انطع رحم نے شرح قدوری رحم میں بھی امام مالک کے نام سے ایسا ہی اختلاف نقل کیا کہ اگر اونٹ کو نحر کی جگہ ذبیحہ کرے یا گائے و بکری کو ذبیحہ کی جگہ نحر کرے تو ذبیحہ نہیں کھایا جائیگا و یسکن ابو القاسم المالکی رحم نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اگر اونٹ کو فردت کی وجہ سے ذبیحہ کیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اور اگر غیر ضرورت ذبیحہ کیا تو بھی کھاوے الخ - پس ظاہر اونٹ میں کچھ اختلاف نہیں ہے - مع - مع - قال ومن نحر ناقۃ او ذن



بقدرہ فوجدنی بطنها جینا سیتا لم یوکل شعرا ولم یشر۔ قد ورتی نے لکھا کہ مجھے ناقہ بخریا یا گائے ذبیح کی پس اس کے بیٹ میں مردہ بچہ پایا تو یہ بچہ نہیں کھایا جائیگا خواہ بالدار ہو یا بغیر بال ہو۔ یعنی خواہ بچہ اس قدر ہو گیا ہو کہ اس کے بال نکل آئے یا نہوا ہو۔ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و ہو قول زفر و الحسن بن زیاد۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے اور یہی قول زفر بن ہذیل اور حسن بن زیاد کا ہے۔ اور یہ دونوں بھی امام رحمہ کے شاگردوں میں معروف ہیں۔ و قال ابو یوسف و محمد رحمہما اذ اتم حلقۃ اکل و ہو قول الشافعی رحمہ۔ اور صاحبین ابو یوسف و محمد رحمہما نے کہا کہ اگر بچہ کی خلقت پوری ہو گئی ہو تو کھایا جاوے اور یہی شافعی رحمہ کا قول ہے۔ اور یہی مالک و احمد کا قول ہے اور یہ مسوط میں لکھا کہ امام محمد رحمہ سے مروی ہے کہ یہ بچہ بھی کھایا جاوے کہ بال نکل آئے اور اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور اس سے پہلے یہ ہنزلہ مغفک کے ہے تو نہیں کھایا جائیگا اور یہی قول مالک و لیث و ابو یزید کا ہے۔ چنانچہ ابوالقاسم ابن الجوزی مالکی رحمہ نے کتاب التفریع میں لکھا کہ اس مردہ بچہ کے کھانے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ اس کی خلقت پوری ہو گئی ہو اور بال اتم گئے ہوں اور اگر خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور بال نہیں جمے ہوں تو کھانا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اپنی مان سے زندہ ہو گیا ہو تو وہ اپنی ذات میں مستقل حکم رکھتا ہے یعنی اپنی مان کے ذبیح ہونے سے یہ نہیں کھایا جائیگا بلکہ اگر خود ذبیح کیا گیا درحالیہ زندہ ہو تو کھایا جاوے اور اگر ذبیح سے پہلے مر گیا تو کھانا نہیں جائز ہے۔ ع یا بخلہ خیف اختلاف کے ساتھ مالک و شافعی و احمد و ابو یوسف و محمد متفق ہیں کہ پورا یہ بچہ بوجہ اپنی مان کے ذبیح ہونے کے کھایا جاوے جبکہ بعد ذبیح کے اپنی مان سے مردہ نکلا ہو بدیل حدیث و بدیل موافقت عیاس یعنی لقولہ علیہ السلام ذکاۃ البخین ذکاۃ امہ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جنین کی ذکاۃ اس کی مان کی ذکاۃ ہے۔ یعنی مادہ جانور کے پیٹ سے جو بچہ نکلا اس کا ذبیح وہ ہو گیا کہ اس کی مان حلال کی گئی۔ اور جنین اس وقت کہلاتا ہے کہ ان کے بیٹ میں وہ کیونکہ اس مادہ کے معنی مغنی کے ہیں اسی واسطے جن جن کہتے ہیں کہ وہ آدمیوں کی نظر سے مغنی ہوئے ہیں۔ اور یہ اطلاق حدیث تو ایسے جنین کو بھی شامل ہے جس کی خلقت پوری نہ ہوئی ہو اور عنقریب کلام آتا ہے۔ بالجملہ یہ حدیث دلیل ہے کہ جنین کی ذکاۃ اس کی مان کی ذکاۃ ہے۔ ولانہ جزء من الام حقیقۃ لانہ یحصل بہا حتی یفصل بالمقراض و تغذی بغذا ہما و حیض بنفسہا و کذا حکما۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ جنین کو حقیقت میں بھی اپنی مان کا جوہر ہے کیونکہ جب تک نان بچاڑ کر دکاٹ کر جدا کیا جاوے تب تک وہ اپنی مان سے متصل رہتا ہے اور ان کی غذا اس سے وہ غذا پاتا ہے اور ان کے سانس لینے کے ساتھ میں سانس لیتا ہے اور یوں ہی حکم میں بھی وہ ان کا جزء ہے۔ حتی یدخل فی البیوع الوارد علی الام و لعینق باعنا قما۔ حتی کہ عقد صحیح ہو اس کی مان پر وارد ہوا اس میں جنین بھی داخل ہو جاتا ہے اور ان کے آزاد کیے جانے سے جنین بھی آزاد ہو جاتا ہے۔ شلا کوئی باندی حاملہ آزاد کی گئی تو جنین بھی آزاد ہو گیا اور اگر فروخت کی گئی تو حمل بھی مشتری کے ملک میں بذریعہ اس کی مان کے داخل ہوا اور تمہا حمل کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ و اذا کان جزءا منها فابحرج فی الام ذکاۃ لہ عند العجز عن ذکاۃ کما فی الصید۔ اور جب وہ اپنی مان کا جزء و ٹھکانہ ان کو ذبیح کرنا بھی اس کے واسطے ذکاۃ ہے جبکہ جنین کو ذبیح کرنے سے عاجزی ہو جیسے فکاریں ہوا ہوں کہ اس کے ذبیح سے عاجزی ہوتی ہے تو تیرا فرہ بدستہ پڑھ کر جہاں کہیں زخم اید یا وہ حلال ہو گیا اسی طرح مادہ کے اجزاء میں سے ہر جزء کو قطع و حج کرنا ضرور نہیں ہے اگرچہ جنین کی ذبیح موجود ہے تو ذکاۃ اضطراری کی وجہ سے ذبیح چھوڑ کر حج سے حلال ہو گیا پس یہ قیاس گو یا نفس حدیث کی حکمت ہے اور اس حدیث میں کلام طویل ہے اور بالغیض شروح و تخریج یہ کہ اس حدیث کو گیارہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ از الجملہ حدیث ابو سعید الخدیری مرفوعا ذکاۃ البخین ذکاۃ امہ۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ و قال الترمذی حدیث حسن لرواہ ابن جہان و احمد۔ اور دارقطنی کی روایت میں زائد ہے کہ خواہ جنین کے بال نکلے ہوں یا نہ



اور دارقطنی نے کہا کہ صحیح یہ کہ وہ موقوف ہے۔ ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور یونس بن ابی اسحق ثقہ ہے از ابن ماجہ  
 حدیث جابر رضی اللہ عنہ رواہ ابو داؤد و ابو یعلیٰ۔ از ابن ماجہ حدیث ابو ہریرہ وغیرہ روایت حاکم و دارقطنی و اسکی اسناد ضعیف ہے اور  
 یونس ہی حدیث ابن عمر روایت حاکم و دارقطنی۔ از ابن ماجہ حدیث ابو ایوب انصاری روایت حاکم۔ از ابن ماجہ حدیث ابن مسعود وغیرہ  
 روایت دارقطنی جسکے راوی سب ثقہ ہیں اور صحیح میں موجود ہیں سوائے احمد بن ابی حجاج بن العلیٰ کے۔ از ابن ماجہ حدیث  
 ابن عباس و کعب بن مالک روایت طبرانی و حدیث ابو امامہ و ابو الدرداء روایت بزار رحمہ۔ و حدیث علی رضی اللہ عنہ روایت  
 دارقطنی۔ لیکن شیخ عبدالحق صاحب الاحکام نے کہا کہ اسکے جملہ اسانید قابل محبت نہیں ہیں اور ابن القنات نے اسی قول کو  
 برقرار رکھا ہے۔ اور مالک نے ابن عمر سے موقوف روایت کیا اور کہا گیا کہ یہ حکم مرفوع میں ہے کیونکہ اسمین اسے کوخل نہیں ہے  
 لیکن اس اثر میں ہے کہ جب ناقہ نحر کیا گیا تو جو بیچہ اسکے پیٹ میں ہے اسکی ذکاۃ اس ناقہ کی ذکاۃ ہے جبکہ جنین کی خلعت پوری  
 ہو گئی اور بال ہم گئے ہوں پس جب اسکے پیٹ سے نکلے تو اسواسطے قبیح کیا جاوے کہ اسکے ہونٹ سے خون نکل جاوے۔ رواہ ابو جہ  
 عن نافع عنہ۔ لیکن پہلے معلوم ہوا کہ مرفوع حدیث جسکو ترمذی نے حسن کہا ہے یہ موجود ہے کہ بال جسے ہوں یا نہ جسے ہوں۔ جو اس  
 دیا گیا کہ اگر ابن عمر میں جب بال جسے ہوں تو اسکا حکم مذکور نہایت ہی پس شاید وہ بھی گنزدہ پر جائز ہو بشرطیکہ بعض خون  
 کا ٹھکانہ نہ لہذا جب خلعت پوری نہ ہو تو اسمین یہ تفصیل ہے کہ اگر خون کا ٹھکانہ ہو تو نہایت جائز ہے اور اگر اعفسار پورے ہوں  
 صرف بال جنین جسے تو جائز ہے۔ اور یہ جو کہا گیا کہ مجاہد بن سعید ضعیف ہے تو یہ اتفاق نہیں بلکہ اختلاف ہے چنانچہ مجلی و بخاری نے  
 اسکو صدوق کہا لیکن مخفی نہیں کہ صدوق بھی بوجہ سوء حفظ کے ضعیف ہو جاتا ہے تو کچھ منافات نہیں ہے اور یونس بن ابی اسحق  
 میں کلام کرنا ساقط ہے کیونکہ وہ مجہور کے نزدیک ثقہ اور صحیح مسلم میں اسکی حدیث سے احتجاج ہے۔ اور حق یہ کہ حدیث کی بعض  
 اسانید حسن ہیں اور باوجود کثرت طرق کے خود حسن ہو جاتی ہیں وہ قریب صحیح ہے بلکہ صحیح ہے۔ امداد کو خطہ طرق میں لمخض کلام  
 چاہتے ہو تو اسطرح ہے کہ حدیث ابو سعید رضی اللہ عنہ کی ترمذی نے تحسین کی اور اسکے اسناد میں مجاہد بن سعید ہے یا دوسرے  
 طریق میں یونس بن ابی اسحق ہے اور معلوم ہوا کہ اسناد درج حسن سے نازل نہیں ہے اور ترمذی نے کہا کہ اسناد حسن ہے۔  
 و حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں علیہ اسد بن زیاد القلاح المکی میں کلام ہے لیکن نسائی و ترمذی و ابن عدی و ابن معین نے  
 توثیق کی۔ و عقاب بن بشر البخاری کو ابن معین نے ثقہ کہا اور ابن عدی و ابو داؤد نے بھی بغیر روایت اسکو ثقہ قرار دیا ہے  
 اور اسکی متابعت میں ابو یعلیٰ برصلی نے ماد بن شیبہ سے روایت کی تو توثیق ہو گئی۔ حدیث ابو ہریرہ وغیرہ کی اسناد میں  
 عبد اللہ بن سعید القہری اور دوسرے طریق میں سندل عمر بن قیس ہے اور ان دونوں میں البتہ کلام ہے۔ حدیث ابن عمر مرفوعہ  
 روایت حاکم وغیرہ اور اسکی اسناد میں محمد بن اسحق اور محمد بن الحسن الواسطی میں کلام ہے لیکن محمد بن اسحق ثقہ ہے اور یونس ہی  
 محمد بن الحسن الواسطی کو ابن حبان و احمد و ابن معین و احمد بن زیاد و ابو حاتم و ابو داؤد وغیرہم نے ثقہ جانا۔ و حدیث ابو ایوب  
 میں ابن ابی لیلہ کی روایت درج حسن سے کم نہیں ہے۔ حدیث ابن مسعود رحمہ کی اسناد میں احمد بن ابی حجاج میں ذہبی رحمہ نے یونس  
 الاعتدال میں کلام کیا۔ حدیث ابن عباس میں موسیٰ بن عثمان الکندی کو ابن القنات نے بھول کہا ہے۔ حدیث کعب بن مالک  
 کی اسناد میں اسمیل بن سلم المکی میں کلام کیا گیا لیکن ابن حبان نے کہا کہ یہ مرفوع نہیں بلکہ دہری رحمہ نے کہا کہ اصحاب سول  
 صلے اللہ علیہ وسلم کہا کرتے تھے کہ جب جنین کے بال نکل آئے ہوں تو اسکی مان کی ذکاۃ ہی اسکی ذکاۃ ہے۔ یونس ہی سفیان بن  
 عیینہ وغیرہ ثقات نے روایت کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ زہری کی یہ روایت بھی خود سفید ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں یہ امر معروف  
 تھا۔ حدیث ابو امامہ و ابو الدرداء کی اسناد میں بشر بن عازہ میں کلام ہے لیکن ابن عدی نے کہا کہ میرے نزدیک وہ ہفتا  
 سے اقرب ہے اور میں اسکی کوئی حدیث منکر نہیں جانتا ہوں۔ حدیث علی رضی اللہ عنہ میں عمارت اور رحم میں مجہور نے کلام کیا لیکن صحیح



نسائی نے تقویت دی اور ابن عیین سے اسکے حق میں آیا کہ مضافۃً نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو یعنی رہنے و بعد الحق و  
 ابن العلقان سے نقل کیا کہ اس حدیث کے کلی اسناد قابل حجت نہیں ہیں بقول ہنوگا کیونکہ عموماً اساندر جہ حسن سے کم نہیں  
 اور مجہود تو موافق اہول کے درجہ صحت سے کم نہیں ہے پس حدیث بلا خلاف صحیح ہونا چاہیے۔ ہاں یہ امر کہ اسین مطلقاً جنین کی  
 حالت ثبوت ہوتی تو خواہ بال جیسے ہوں یا نہیں۔ حالانکہ صاحبین و شافعی وغیرہم نے یہ قید لگائی کہ خلقت پوری و بال جیسے ہوں  
 اور ترجمہ کے نزدیک واسعہ تعالیٰ اعلم وجہ یہ ہے کہ حدیث مطلق ہو اور ابن عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے اثر سے اور زہری کے آثار  
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے بال جیسے کی قید ظاہر ہوتی ہے اور اصل مسئلہ میں اختلاف اجتہادی ہے پس جب بال نہیں جیسے تو احتیاطاً  
 یہی کہ اسکی حالت حرک کجاوے۔ فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ ولہ انہ اصل فی الحیوة حتی یتصور حیاتیۃ بعد موتہا وعند ذلک  
 یفرد بالذکاة۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ زندگی کے حق میں جنین خود اصل ہے حتیٰ کہ اسکی مان کے مرجانے کے بعد بھی  
 اسکی زندگی تصور ہے اور ایسی صورت میں اسکی ذکاة بھی علیحدہ کی جائیگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ ذبیح کرنا تو اسکو زندگی سے حلال  
 کرنے کے لیے ہوتا ہے نہ کہ وہ کھانے کے کام آوے۔ پس حیات کی راہ سے نظر کرنا چاہیے تو جیسے دیکھا کہ زندہ ہونے میں جنین  
 خود اصل ہے اگرچہ متصل ہونے میں وہ مان کے تابع ہے اور ہم کو بیان زندگی کی راہ سے لحاظ ہے اور اسین دلیل ہے کہ بسا اوقات  
 ان مرجاتی ہے اور جنین پیٹ میں زندہ پھر کتا رہتا ہے حتیٰ کہ پیٹ چیر کر نکالا جاتا ہے تو جب یہ بات ہے تو اسکا قتل کرنا بھی مستقل طور پر  
 علیحدہ ہونا چاہیے اور اسکی زندگی و مردگی علیحدہ شمار ہوگی۔ ولہذا یفرد بالیحیاب الغرة۔ اور اسی استقلال کی وجہ سے  
 وہ غرہ واجب کے جانے میں ان سے علیحدہ ہوتا ہے۔ مثلاً دو عورتیں لڑیں جنین سے ایک کو حمل ہے مشکو و ولادت  
 کے قریب ہے یا خلقت ماندا ہے پس دوسری نے اسکے پیٹ میں لات یا کئی چیز ماری جس سے حمل کا بچہ سا قتل ہو گیا تو قاتل  
 پر اس بچہ کے جرمانہ میں ایک غرہ واجب ہو گا یعنی ایک غلام یا باندی جسکی قیمت پانچ سو درم ہے چنانچہ کتاب بنیایات  
 میں ان شاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ بالبحر جنین کی مستقل زندگی کی وجہ سے اسکے جرم میں تنہا غرہ واجب ہوتا ہے۔ ولحقق عتبات  
 مضاف الیہ۔ اور جنین ایسے اعتناق سے آزاد ہو جاتا ہے جو اسکی طرف مضاف ہو۔ مثلاً کہا کہ من نے  
 اپنی اس باندی کا بچہ آزاد کیا تو یہی بچہ آزاد ہو جائیگا اور باندی نہیں آزاد ہوگی حالانکہ ایک غلام کا ایک جزو آزاد کرنے سے  
 صاحبین کے نزدیک کل آزاد ہو جاتا ہے پس اگر جنین کے واسطے علیحدہ حیات معتبر ہوتی تو باندی اس جرم کے آزاد ہونے  
 سے تمام آزاد ہو جاتی پس معلوم ہوا کہ جنین کے حق میں علیحدہ حیات معتبر ہے اور اسکے احکام بھی مستقل ہیں۔ و نصیح الوصیۃ  
 لہ و بہ۔ اور جنین کے واسطے وصیت صحیح ہے اور جنین کے ساتھ وصیت صحیح ہے۔ مثلاً کسی نے ہند کے حمل  
 کے واسطے ہزار درم کی وصیت کی تو صحیح ہے اور اگر زید کے واسطے اپنی باندی کے حمل کی وصیت کی تو صحیح ہے۔ پس  
 اگر وہ مستقل اعتبار نہ ہوتا تو اسکے واسطے وصیت ہزار درم کچھ نہ ہوتی بلکہ وہ اسکی ان کے واسطے ہوتی اور جب کہا کہ اس باندی  
 کا حمل زید کو دیا جاوے تو یہ کچھ نہ ہوتا حالانکہ دو ذون صحیح میں پس معلوم ہوا کہ حمل کی حیات مستقل علیحدہ معتبر ہے۔ و ہو حیوان  
 دہوی۔ اور حال یہ کہ بچہ جنین بھی خون والا حیوان ہے۔ جسین دم سفوح و نجس موجود ہے۔ و ما ہو المقصود من  
 الذکاة و ہوا التیمیز بین الدم واللحم لا یحصل بخرج الام او ہولیس بسبب خروج الدم عنہ فلا یجعل تبعاً  
 فی حقہ۔ اور حلال کرنے سے جو مقصود ہے یعنی خون و گوشت بن تیز کرنا وہ مان کے مجروح کرنے سے نہیں حاصل ہوگا اسکا  
 کہ ان کو حج کرنا جنین سے خون خارج ہو جائے گا سبب نہیں ہے تو ذبیح کے حق میں وہ مان کے تابع نہیں کیا جائیگا۔  
 خلاصہ یہ کہ جب زندگی میں جنین کا مستقل اعتبار ہے اور جنین میں خود خون موجود ہے تو ذبیح سے یہ خون خارج کرنا چاہیے  
 کیونکہ ذکاة سے ہی مقصود ہے کہ گوشت ایسے خون کے اختلاط سے یا لکام سے پاک ہو جاوے اور مان کی رگین کاٹنے سے



یہ مقصود حاصل ہوگا اس واسطے کہ جنین میں زخم نہیں آدیکجا جس سے خون مسفوح خارج ہو جاوے تو وہ اس مقصود ذبح میں مان کے تابع ہوگا اگرچہ بیچ میں تابع ہو جاوے پس جب وہ مان کے اندر مر گیا تو مع خون مسفوح کے مر جیسے کوئی حاضر خود مر جاوے کہ وہ مردار ہی اسی طرح یہ بھی مردار نکلا و قد قال قتالہ حرمت علیکم المیتۃ والدم آلا یہ یعنی تم پر حرام کیا گیا مردار و خون الخ۔ مردار وہ کہ بغیر ذبح کے خود بخود مر اہو پس آیت مقتضی ہے کہ یہ بچہ جو مردہ برآمد ہوا ہی بدون ذکاۃ اختیار کیا و اضطراری کے مر اہو پس مردار ہی۔ اسی واسطے شیخ بن خرم ظاہری نے بھی قول ابو حنیفہ رحمہ کو اختیار کیا اور کہا کہ آیت کریمہ سے جو استفادہ ہو وہ بوجہ روایت مذکورہ کے ترک نہیں کیا جائیگا۔ اس واسطے کہ مردار کی حرمت جو قرأت میں مضمون ہے قطعی ہے اور اس کے معنی عرف و لغت میں ہیں کہ بدون ذکاۃ اختیاری و اضطراری کے مر اہو پس اگر دوسرے جادو کے ذبح سے اس جائز کا ذبیحہ ہونا معتبر ہو تو معنی محض ہوا و جاوین کہ شاید خلل قیاس و عرف کے بھی وجہ ہیں کہ وہ مردار نہیں ہوتے ہیں تو مردار کی حرمت کچھ قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو جائیگی اور یہ خلل اجماع ہے اور جنین کی ذکاۃ بمنزلہ صید کے اضطراری قرار دینا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ صید میں یہ نہیں ہوتا کہ بکری ذبح کرنے سے پہلے شکار ذبح ہو جاوے جیسے یہاں مان کے ذبح سے تم بچہ کی ذکاۃ اضطراری کہتے ہو۔ بخلاف البحر فی الصید فانہ سبب خروجہ بقصدہ بخلاف صید کے جج کے کہ وہ ناقص طور پر اس کے خون کھل جانے کا سبب ہے۔ یعنی جنین میں ذوہ بالکل تخریج نہیں ہوا اور صید بخرج کیا جاتا ہے کہ اس کا خون نکل جاتا ہے اگرچہ ناقص نکلتا ہے۔ فی مقام مقام الکامل فیہ عند التعذر۔ تو اس جرح ناقص کو غلظت کی صورت میں بجائے کامل جرح کے قائم کیا جاتا ہے۔ گویا خلق میں ذبح کیا گیا ہے پس اس پر جنین غیر بخرج کا قیاس باطل ہے۔ واما یدخل فی البیع تحریر الجوازہ کیلایفسد باستثنائہ۔ اور مان کی بیع میں جنین مرث اس وجہ سے داخل ہو جاتا ہے کہ بیع جائز ہو جانا مقصود ہے تاکہ حل استثناء کرنے کی وجہ سے بیع فاسد نہ جاوے۔ اس واسطے کہ بیع کے ساتھ جو چیز متعلق ہو اس کے استثناء کرنے سے بیع فاسد ہو جاتی ہے تو بیع جائز ہو جانے کا طریقہ یہی ہے کہ حل مذکور استثناء کیا جاوے بلکہ جیسے زمین میں عمارت و درخت داخل ہو جاتے ہیں اسی طرح مان کے تابع ہو کر بیٹ کا بچہ بھی اسکی بیع میں داخل ہو جاوے۔ ولیقن باعتا قہا۔ اور مان کے آزاد کیے جانے سے جنین اس واسطے آزاد ہو جاتا ہے۔ کیلانی فصل من الحرۃ ولدہ رقیق۔ تاکہ ایسا ہو کہ آزادہ عورت سے ملوک بچہ خارج ہو۔ اور ایسی مثال ہو کہ جیسے انہ کے درخت سے اندرائن کے بچل نکلے حالانکہ آزادی و ملکیت میں بچہ اپنی مان کے تابع ہوا کرتا ہے حتیٰ کہ آزاد باپ نے اگر غیر کی باندی سے نکاح کیا ہو تو بچہ ملوک پیدا ہوتا ہے اور اپنی مان کے آقا کا ملوک ہوتا ہے اور باپ ملوک ہو اور مان آزاد ہو تو بچہ آزاد ہو گا پس بیان ممکن نہیں کہ آزادہ مان سے ملوک بچہ پیدا ہو۔ پھر ترجمہ کرتا ہے کہ جو کچھ قیاسات و جوابات بیان کیے کسی سے حدیث صحیح کا جواب نہیں نکلا سو اسے اس قدر اشارہ کے کہ آیت قطعی ہے تو آیت کو ترجیح دی لیکن وق یہ کہ یہ صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ حدیث درجہ مشہور میں قوی اور بحد شہرت کے وہ آیات قرآنی میں بمنزلہ آیت کے ہے۔ البتہ محمد نے آثار میں ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم نخعی روایت کی کہ جبکا حاصل یہ کہ جنین اگر مردہ پیدا ہو تو وہ مردار ہے جیسے ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ ابراہیم نخعی کو اطلاع نہ ہو بلکہ کتاب الاسرار میں لکھا کہ شاید ابو حنیفہ رحمہ کو یہ حدیث نہیں پہونچی کیونکہ اس حدیث میں کوئی تاویل نہیں ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ یہی جواب بہتر ہے پس حاصل یہ ہوا کہ چونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ کو یہ حدیث نہیں پہونچی لہذا انھوں نے موافق آیت کے حکم دیا تھا پھر جب صاحبین نے حدیث پہونچی اور حدیث صحیح مشہور ہوئی تو ہاب میں غمازیہ کہ اگر آزادہ جائز کہ ذکاۃ اختیاری یا اضطراری سے ذبح کیا اور اسے بیٹ سے پورا بچہ کے بال جسے جنین نکلا پس اگر زندہ ہو تو ذبح کیا جاوے اور اگر مردہ ہو تو اسکی مان کی ذکاۃ کافی ہے اور یہ بچہ بھی



حلال ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور واضح ہو کہ حدیث ذکاۃ الجبین ذکاۃ اسہ من ذکاۃ الجبین مستلزم ہے اور ذکاۃ اسہ خبر ہے اور بعض نے کہا کہ ذکاۃ اسہ نصب ہے یعنی جیسے ان کی ذکاۃ۔ تر حاصل یہ ہوگا کہ جنس کو بھی اسی طرح ذبح کیا جاوے جیسے اسکی ان کو ذبح کیا گیا ہے۔ لیکن یہ دو وجہ سے لغو ہے اول تو بیان بقاء ذکاۃ ہوگا اور دوم یہ کہ نصب شاعرانہ توجیہ ہے در نہ روایات میں نقل محفوظ پر اعتماد ہوگا اور مندری رحم نے کہا کہ ہمہ حفاظہ و علما و نقل کے نزدیک نصب کچھ نہیں ہے بلکہ محفوظ روایت رفع ہے اور یہ جیسا کہ نے لکھا کہ آیت قطعی کو حدیث ظنی پر ترجیح دی گئی۔ اسکا جواب ادھر گزرا کہ حدیث مشہور ہے و موافق اصول کے معارض آیات ہوتی ہے پس وہ ظنی نہیں ہے بلکہ معارضہ بھی نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ حق اس مسئلہ میں قول صاحبین و جمہور ہے اور اسی پر فتویٰ ہے و اللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ذکاۃ سے خون مسفوح نکل جانے سے گوشت پاک رہتا ہے جبکہ سو کی طرح نجس العین نہیں شیر کو ذبح کر کے گوشت ظاہر ہو جائیگا لیکن اس سے یہ لازم نہیں کہ وہ کھایا جاوے جیسے سٹی پاک ہے مگر کھانا حرام ہے یا سنگھیا پاک ہے اور اسکا کھانا حرام ہے اور بھیدہ ہے کہ کھانے کی ممانعت بعض چیزوں میں ظاہری جسم کی حفاظت کے لیے ہے جیسے مٹی وغیرہ میں ہے اور یہ تو اکثر اطباء اور اکابر کہتے ہیں بلکہ اطباء جس چیز کی نسبت مغرت پر اتفاق کریں تو مفتی اسکے عدم جواز کا حکم کو گا جیسے پٹا ہوا دودھ وغیرہ ہے اور بعض چیزوں کی ممانعت اسرار باطنی پر مبنی ہے حتیٰ کہ بعض جائزوں کے گوشت سے نفس میں خست و مزارت پیدا ہوتی ہے اور وہ قلب کو مکدر و مائل بجمہریت کرتے ہیں اور عقل کو مبارک کی نعم کے لائق نہیں رکھتے ہیں اگرچہ ظاہری جسم کو قوی کرتے ہوں تو شرع حق میں ہنسے ممانعت بطور قیاس کلیہ کی گئی ہے پس ان جائزوں کی حرمت و علت بطور قہدی ہے یعنی بدون اپنی رسائی فہم پر اعتماد کرنے کے فرمانبرداری کی بناءً حتیٰ کہ بعد تصفیہ نفس کے فوہ شگفت ہونا ممکن ہے کہ جن چیزوں سے ممانعت ہوئی تھی وہ نفس اسرار پر مبنی ہے لہذا ذکاۃ ذبح سے اگرچہ کل جائزوں کا گوشت سوائے نجس العین کے پاک ہو لیکن یہ بیان ضرور ہے کہ کون جائز کھانے کے لیے حلال ہیں امتنا شیخ مصنف رحمہ نے انکو علحدہ بیان کیا۔

## فصل فیما یحسب اکلا و مالاکل

فصل ان جائزوں کے بیان میں جنکا کھانا حلال ہے اور جنکا کھانا نہیں حلال ہے۔

قال لا یجوز اکل ذی ناب من السباع ولا ذی مخلب من الطیور۔ اور نہیں جائز ہے درندوں میں سے ذی ناب کا کھانا اور نہ پرندوں میں سے ذی مخلب کا کھانا۔ ناب وہ ذات جو مکے چاروں پنجے اوپر کے دانتوں سے ملے ہوئے ہوتے ہیں اور مقصود یہ کہ جن درندوں کے دانت کیلے دار ہیں انکا ذبح کرنا کسی غرض سے جائز ہو لیکن انکا گوشت کھانا نہیں جائز ہے اور پرندوں میں سے نیز پنجے والے نہیں حلال ہیں پس درندوں میں سے اسی ناب سے وہ مراد ہیں جو اپنی کھلون سے بھاٹتے ہیں۔ اور پرندوں میں سے ذی مخلب سے وہ مراد ہیں جو اپنے نیز جنگل سے شکار کرتے ہیں پس اگرچہ پرندے کے مخلب ہوتے ہیں جیسے آدمی کے ناخن ہوتے ہیں لیکن شکار کرنے والے بالاجمل مراد ہیں۔ رخی رحلے مختصر میں کہا کہ درندوں میں سے ذی ناب جیسے شیر۔ بھیریا۔ جیتا۔ سیاہ گوش۔ کفتار۔ لومڑی۔ اور پاؤں جنگل جی ہیں۔ ۲۔ اور جیسے ساہی وغیرہ جو درندہ حیوانات کو بھاڑ کر کھاتے ہیں۔ اور طیور میں سے ذی مخلب جیسے شکرہ۔ و عقاب و باز و شاہین و کسر طائر و کوا وغیرہ ہیں پھر واضح ہو کہ درندہ جائزوں و پرندوں کی حرمت کا توکل مثل ہمارے شافعی و احمد و ابو ثور و اصحاب حدیث اکثر اہل علم کا قول ہے۔ اور امام مالک کے بعض اصحاب نے کہا کہ وہ بطل ہے اور یہی شبی و سعید بن جبیر سے مروی ہے اور امام مالک و لیث و اذہم و یحییٰ بن سعید نے کہا کہ پرندوں میں سے کوئل حرام نہیں ہے اور یہی قول حضرت ابو الدرداء و ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ہے۔



بالجملہ جہر علماء سلف و ملت کا قول یہ ہے کہ درندے جانور و پرند حرام ہیں۔ لہذا انہی علیہ السلام نہی عن کل ذی حیوان  
سن الطیور و کل ذی ناب من السباع۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طیر میں سے ہر ذی نعل سے یعنی  
چنگل سے شکار کرنے والے سے اور درندہ میں سے ہر ذی ناب یعنی کیلون و ارجاڑنے والے سے منع فرمایا ہے۔ یہ حدیث  
چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ اول حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کا مذکور کتاب۔ رواہ مسلم و ابوداؤد و البزار۔  
اور مترجم کتاب ہے کہ یہ روایت سعید بن جبیر عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سعید بن جبیر و  
ابن عباس رضی اللہ عنہما کا مذہب بھی موافق اس حدیث کے جمہور کے مثل ہے اور ارجاڑوں کیلون میں نے جمہور سے خلاف نقل کیا  
ہو۔ وہ یعنی میں مذکور خلاف تحقیق اور ضعیف روایت ہے۔ درندہ لازم آوے گا کہ راوی نے خود حدیث سے خلاف کیا اور یہ باطل ہے۔  
دوم حدیث خالد بن الولید رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ہر حرام میں بالوگہ سے دباؤ گھوڑے و خچر اور سباع میں سے ہر ذی ناب اور پرندہ  
میں سے ہر ذی نعل۔ رواہ ابوداؤد۔ اور یہ حدیث دلالت کرتی ہے کہ گھوڑے کا گوشت حرام ہے۔ لیکن دوسری حدیث سے معلوم ہوا  
کہ حرمت بوجہ حرمت کے ہے۔ سوم حدیث علی رضی اللہ عنہ۔ جسکو عبد اللہ بن احمد بن حنبل نے زوائد السنن میں روایت کیا ہے  
اور عینی میں ہے کہ یہ سند احمد میں مروی ہے۔ چہارم حدیث ابو ثعلبہ نخعی رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ ہر درندے ذی ناب سے نہی  
فرمائی۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پنجم حدیث ابو ہریرہ بروایت مسلم پانچ حدیث ابو ثعلبہ رحمہ اللہ مع استفادہ زیادت کے کہ اسکا کھانا حرام ہے  
ششم حدیث جابر رضی اللہ عنہ جسکو کوفی نے مختصر میں اپنی اسناد کے ساتھ روایت کیا ہے اور یہاں حدیث نفوس صریحہ میں جنکے ساتھ  
عموم آیات کی تخصیص جائز ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے روایات میں کہا کہ ہم اسی حدیث پر عمل کرتے ہیں کہ درندہ کیلون و ارجاڑ  
کھانا حرام ہے اور پرندہ میں سے ہر ذی نعل حرام ہے اور پرندہ میں سے ہر وہ پرندہ بھی مکروہ ہے جو نجس کھانا و ذواہ چنگل و  
شکاری ہو یا نہ ہو اور یہی قول ابی حنیفہ و امام فقہاء و ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا ہے۔ انتہی مترجم اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گناہ غیر  
بوجہ نجاست کھانے کے بھی حرام ہیں اور شائع نے کہا کہ مراد یہ کہ اسکی غذا و غائبہ نجس ہو پس مرغی اگر نجاست کھاتی ہے تو نجاست  
سے کہ دانہ نہیں پاتی ہے۔ اسی واسطے جلالہ گائے و بکری کا گوشت مکروہ ہے اور جلالہ وہ کہ جسکی عادت نجاست کھانے کی ہوگی  
اور اس میں قص بھی وارد ہے۔ م۔ بالجملہ حدیث میں صرح ہے کہ پرندہ چنگل والے اور ذی ناب جو درندہ ہوں حرام ہیں۔ و قولہ سن  
السباع۔ اور یہ جو حدیث میں۔ من السباع۔ کا لفظ وارد ہے۔ ذکر عقیب النوعین۔ وہ دو ذن قسم کے بعد مذکور ہے۔  
ف۔ یعنی پرندہ و جانور چار پایہ و دونوں کے بعد سباع سے ہوتا مذکور ہے۔ فیصرف الیہما۔ وہ ان دو ذن قسم کی طرف  
راجع ہوگا۔ یعنی درندہ ہونا صرف چار پایہ میں سے مخصوص نہیں بلکہ پرندہ میں سے بھی چنگل والے و کھانا حرام ہیں  
جو درندہ ہوں یعنی دوسرے پرندہ کو بھاڑ کر کھاتے ہوں جیسے شکر و غیرہ۔ فیتناول السباع الطیور و البہائم۔ پس حدیث  
کا بیان مذکور پرندہ کے بھاڑنے والے اور چار پایوں کے بھاڑنے والے دو ذن کو شامل ہوگا۔ پس گویا یوں فرمایا کہ  
پرندہ میں سے وہ چنگل والے حرام ہیں جو درندہ میں سے ہوں یعنی دوسرے پرندہ کو شکار کر کھاتے ہوں اور چار پایوں  
میں سے وہ کیلون والے حرام ہیں جو درندہ ہوں۔ لاکل بالہ مخلب او ناب۔ نہ ہر وہ پرندہ چنگل چنگل ہوں یا چار پایہ چنگل  
کے ہوں۔ کیونکہ پرندہ میں عموماً چنگل والے ہوتے ہیں حتیٰ کہ میٹر و کبوتر وغیرہ کے بھی چھ ہوتے ہیں پس بالاجماع  
ذی نعل سے وہی مراد ہیں جو شکاری مانند شکر و غیرہ کے پرندہ کو بھاڑ کر کھاتے ہوں اور اسی طرح چار پایوں میں سے بھی  
یعنی کینہ ہوتے ہیں کہ درندہ نہیں ہوتے صرف ذی حرام ہیں جو درندہ ہوں۔ و السبع کل مختلف منہب  
جاری قاتل عادی عادی۔ اور درندہ ہر وہ جانور کہ عادت میں ایسا ہو کہ ایک لے ٹٹ پڑے بھاڑ کر زخمی کرنے والا  
قتل کرنے والا ناقص ہونے والا ہو۔ پس پرندہ درندہ و جانور سے ایک لیتا ہے اور چار پایہ درندہ زمین پر نہ ہونا



کرتا ہے بلکہ سترچہ نے ڈٹ پڑنے کے لفظ سے دونوں کی طرف اشارہ کیا۔ بالکل درندہ وہ ہے کہ جس میں عادت کی راہ سے طبعی  
 ایسی بد خصلتیں پائی جاتی ہیں۔ ومعنی التحريم والاستحرام علم کرامہ بنی آدم کیلئے بعد و شئ من ہذا الاوصاف الذمیت  
 الیہم بالاکل۔ اور ان درندوں کے حرام کیے جانے میں واستحرام علم شاید حکمت یہ کہ آدمی کو مکرم فرمایا ہو تاکہ ان جادوؤں  
 کے کھانے کی وجہ سے آدمی میں کوئی بد خلقی ان بد خصلتوں میں سے نہ درج جاوے۔ یعنی ان جائزوں کا کھانا حرام  
 کہنے میں شاید یہ حکمت ہو کہ ان جائزوں کے اوصاف ذمہ بہت خراب ہیں تو ان کے گوشت کھانے سے آدمی میں یہ  
 بد ظاہر ہونگے لہذا گوشت حرام کر دیا اور خبث کبھی پیدا نہیں ہوتا جیسے سائب وغیرہ بعض حشرات الارض میں ہے چنانچہ  
 بندہ رو بہ کچھ وغیرہ موزی ہوتے ہیں اور کبھی عارض ہو جاتا ہے جیسے جس کھانے والی گائے بکری ہوتی ہے۔ اور گوشت  
 دودھ کے آثار جسم میں ظاہر ہوا کرتے ہیں چنانچہ عینی وغیرہ نے حدیث کے نام سے لکھا کہ تم لوگوں کے بچوں کو دودھ  
 بلانے والیاں اعلیٰ عورتیں نہون کیونکہ دودھ سے تغذیہ ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ع۔ ویدخل فیہ النفس  
 والغلب۔ اور درندوں میں کفار و روباہ داخل ہوگی۔ کیونکہ یہ بھی درندہ جائزوں میں سے  
 ہیں سبکون الی بیت حجتہ علی الشافعی نے اباحتہما۔ اور بر تقدیر کہ کفار و روباہ داخل درندہ ہوں تو یہ حدیث  
 امام شافعی پران دونوں کو سبک جانے میں حجت ہوگی۔ یعنی امام شافعی رحم سے مروی ہے کہ کفار و روباہ سبک ہیں  
 اور ہمیں لکھا کہ جب حدیث میں ذی تاب درندوں سے ممانعت ہے اور یہ دونوں بھی ذی تاب ہیں تو یہ بھی حدیث کی نفی  
 میں داخل ہیں اور جب داخل حدیث میں تو یہ حدیث امام شافعی رحم پر حجت ہوگی۔ اور کفار کی اباحت میں امام مالک رحم  
 کا بھی قول مثل شافعی ہے۔ اور روباہ میں امام مالک کا قول مثل ہمارے قول کے ہے راہی امام احمد رحم سے اکثر روایات  
 ہیں۔ پھر ضعیف یعنی کفار کے بارہ میں حجت مالک و شافعی و احمد رحم یہ ہے کہ عبدالرحمن بن ابی عمار رحم نے لکھا کہ میں نے جابر  
 بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کیا ضعیف بھی صید ہے فرمایا کہ ہاں۔ پس میں نے لکھا کہ میں اسکو کھا سکتا ہوں فرمایا کہ  
 ہاں تو میں نے عرض کیا کہ آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا (سنائی) فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والنسائی  
 وابن ماجہ۔ ترمذی نے لکھا کہ حدیث حسن صحیح ہے راہ بخاری جس نے نقل کیا کہ حدیث صحیح ہے۔ و رواہ ابن جابر و ابو داؤد و  
 الحاکم۔ لیکن ابو داؤد کی روایت میں صرف اسی قدر ہے کہ کفار صید ہے اور اگر احرام والے نے اسکو شکار کیا تو اسکو جرانہ میں  
 صید ہووے۔ عینی نے لکھا کہ شافعی نے اس لفظ سے نکالا کہ اسکا کھانا جائز ہے اس واسطے کہ ان کے نزدیک صید ایسے جانور کا  
 نام ہے جو کھایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر غیر ماکول مانند درندہ کو مارا تو اسپر کچھ جرانہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صید تو وحش کو کہتے ہیں  
 خواہ ماکول ہو یا نہ ہو۔ پھر بیان اصولی مسئلہ پیش آیا کہ عام نفس کہ ہر ذی تاب کو حرام کیا ہے یہ تو کفار کو حرام کرتی ہے اور خاص  
 روایت جس میں جابر رضی اللہ عنہ سے کفار کا صید ہونا مروی ہے وہ اسکو حلال کرتی ہے۔ پس امام شافعی رحم کے نزدیک  
 عام پر خاص مقدم ہے اور ہمارے اصول میں محقق ہوا کہ دونوں برابر ہیں پس دونوں میں معارضہ قائم ہوگا لیکن معارضہ کی  
 شرط یہ ہے کہ وہ دونوں کی قوت برابر ہو اور وہ بیان نہار ہو اس واسطے کہ ذی تاب درندوں کی حرمت مشہور واضح حدیث میں ہے  
 اور کفار کی اباحت اس سے کم درجہ ہے خصوصاً یہ کہ عبدالرحمن بن ابی عمار نے تنہا اسکو جابر رحم سے روایت کیا حالانکہ عبدالرحمن  
 بن ابی عمار نقل علم میں مشہور نہیں ہے اور در حجت ہے خصوصاً جبکہ وہ اعلیٰ ثقافت کی مخالفت کرے چنانچہ ابن عبدالبر رحم نے اسکو تنبیہ  
 میں صریح بیان کیا ہے اور یہاں ہی واقعہ ہے اس واسطے کہ ذی تاب کی حرمت کو ثقافت اعلیٰ نے اسناد کیا اور عبدالرحمن نے انکی  
 مخالفت کی تو مقبول نہیں ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ حدیث عام ذی تاب نے کفار کو بالغرور شامل کیا تو اب اس روایت یعنی اباحت  
 کفار نے اسکو خارج و نسخ کیا حالانکہ یہ نسخ بدون قوت ہے۔ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ معارضہ ہے اور یہاں معارضہ کی بقاقت

سنن جابر  
 صحیح



نہیں ہو اور یہ نکر یہ اجتہاد شافعی سلم ہو گا حالانکہ امام احمد و یحییٰ نے روایت کی کہ حدیث جابر بن سہیل بن ابی صالح عن  
عبد اللہ بن یزید بن ابی سلمہ بن جابر بن سہیل بن ابی صالح قال سالت سعید بن المسیب عن ابن عباس عن عبد اللہ بن مسعود عن  
حضرت سعید بن المسیب سے پوچھا کہ بچہ لوگ کھاتے ہیں فرمایا کہ سنا کہنا حلال نہیں ہے اور سعید رحمہ کے پاس ایک بزرگ  
بیٹھا تھا جسکی راجحی و بال سفید تھے اسنے ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ایک اپنے  
دل سے یعنی شکاری پرند سے اور ہر ٹوٹ پڑے دھڑ کرنے والے درندہ سے اور ہر زدی باب درندے سے منع فرمائی ہے پس  
سعید بن المسیب نے کہا کہ اسشیخ فرمایا ہر قسم اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص میں گفتار زدی تاب شامل ہے اور یہ سنا و سچ ہے  
پس یہ خود قوی سنا و حدیث جابر بن مسیب عن عبد الرزاق نے عن سفیان الثوری عن سہیل بن ابی صالح قال سالت جابر بن مسیب  
عن روایت فی بیئہ ایک شخص نے سعید بن المسیب رحمہ سے پوچھا کہ گفتار رکھا جائز ہے تو آپ نے اسکو منع فرمائی پس اسنے کہا کہ آپ کی  
قوم کھاتے ہیں فرمایا کہ میرے قوم والے جانتے نہیں ہیں۔ سفیان الثوری رحمہ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ قول جب ہے۔ میں نے  
سفیان سے کہا کہ پھر اسکا کیا جواب ہے جو حضرت عمر علی وغیرہ سے آیا ہے تو فرمایا کہ کیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر زدی باب درندہ  
کے کھانے سے منع فرمائی ہے پس مجھے گفتار کو ترک کرنا زیادہ محبوب ہے۔ یہی عبد الرزاق نے اس مسئلہ میں اختیار کیا۔ مزہم  
کہتا ہے کہ یہ روایات تو صحیح ہیں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں کھانے کی تصریح مرفوع نہیں ہے کیونکہ عبد الرحمن نے پوچھا کہ آپ نے  
اسکو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا یا پوچھا تھا، یہ بھل ہے کہ آپ نے پوچھا تھا کہ یہ صبیہ اور احتمال ہے کہ آپ نے اسے  
کھانے کو پوچھا تھا لیکن احتمال اول اسواسطے ارجح ہے کہ صحیح روایت میں آیا کہ آپ نے اسکو سنا تھا پس یہ احتمال اول سے  
ہے۔ اور جب یہ بات ہے تو شاید اسے کھانے کی اباحت حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے اپنے اجتہاد سے بیان فرمائی ہو کہ کیونکہ اس میں  
شک نہیں کہ اسکی اباحت میں اختلاف ہے پس معلوم ہوا کہ نص عام صحیح و مؤید بر روایات سعید وغیرہ کو لینا اول تو وجہ قوت ہے  
ولی ہے اور دوم اسوجہ سے کہ یہاں اختلاف اسکی علت و حرمت میں داخل ہے اور ایسی حالت میں حرمت کو ترجیح دینا زیادہ احتیاط ہے  
پس اسی کو لینا متعین ہوا اسی واسطے سفیان الثوری رحمہ نے حرمت کو ترجیح دی کاعرف۔ واللہ اعلم بالصواب۔ م۔ و قبل  
ذو ناب فیکرہ۔ اور ہاتھی بھی ذی ناب ہے تو وہ کدوہ ہو گا۔ یعنی کدوہ تخریمی ہے۔ اور یہی اکثر علماء کا قول ہے اور ترجیح الشریعہ  
نے کہا کہ ہاتھی کو لوگ درندہ نہیں شمار کرتے تو اسکو درندہ میں شامل کرنا ایک نوع کے اجتہاد سے ہو کہ وہ کیلے دار و اقوت والا ہے  
لہذا اسکو کدوہ تخریمی کہنا صحیح۔ میں کہتا ہوں کہ ظاہر لوگ اسوجہ سے درندہ میں شمار نہیں کرتے کہ وہ ان ملکوں کا جائز نہیں ہے کہ وہ  
ہندوستان میں تھا سکا مگر آدر درندہ ہونا ظاہر ہے لیکن انی بات ہے کہ وہ جائز دن کا پہاڑ کھانے والا نہیں اگرچہ حمل کرنے والے  
بجائز نے میں معروف ہے۔ لہذا اسکو ذی ناب میں داخل کرنا احوط ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ والیہ صریح و ابن عرس میں  
الہوام۔ اور جنگلی جوڑا اور غولابھی ہوام درندہ میں سے ہے۔ یعنی زمین کے رینگنے والے جائز دن میں سے ہے مگر درندہ  
ہے اور عینی رحمہ نے لکھا کہ یہ بیع کو فارسی میں کوشش کشتی یعنی جنگلی جوڑا کہتے ہیں اور لکھا کہ وہ زمین کے اندر بل بنانا اور اس میں  
سوراخ رکھنا ہے جب ایک طرف سے صیاد آتا ہے تو وہ دوسری طرف سے نکل جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تو روباہ کے حق ہے  
بیان معروف ہے۔ ابن عرس کو لکھا کہ فارسی میں راسو یعنی غول کہتے ہیں اور وہ مرغی و کبوتر وغیرہ کے بچہ مار ڈالنا ہے مگر لکھا  
ہے۔ اور فقہ بھی کدوہ ہے راسا ہی ہے۔ اور لکھا کہ یہ بیع امام شافعی رحمہ کے نزدیک سبوح ہے اور اسکے حق میں تحریم وارد نہیں ہے۔  
عرس بھی شافعی رحمہ کے نزدیک سبوح ہے کیونکہ اسکے تاب نہیں ہیں یعنی کیلے دار و انت نہیں ہے جو جسکو عربی میں نصب کہتے  
اور ہم کہتے ہیں کہ ان میں دو جہت ہیں اگر ہم ذی ناب کو خاطر کرین تو انکی تاب نہو لے سے علت نکلتی ہے اور جب ہم بیع یعنی درندہ  
لفظ پر نظر کریں تو انکی حرمت نکلتی ہے کیونکہ یہ ہوام الارض سے درندے ہیں اور ظاہر اور کبوتر وغیرہ کے بچہ مار کر خون پی جاتا ہے

میں صدائے جلال و اہم



جانب احتیاط سے بننے مکروہ تحریمی جانا علاوہ برین قولہ تعالیٰ بحرم علیہم النجاسات آئیہ۔ سے نکلا کہ جو چیزیں گھون و مکروہ طبعی بطور  
 نجس ہیں وہ حرام ہیں اور شاک نہیں کہ ساہی و دیولا وغیرہ اسی قسم سے ہیں لیکن مختلف بلایع کا احتمال ہو پس مکروہ تحریمی ہی  
 آہن آوی مکروہ تحریمی ہو اور یہی قول شافعی و احمدی۔ کتب یعنی کتاب ہمارے و جمہور کے نزدیک حرام ہو بلکہ امام مالک رحمہ کے نزدیک  
 بھی حرام ہو اگرچہ ایک روایت میں مکروہ تحریمی آیا۔ قر ویلئے بندہ بلا خلاف حرام ہو ابن عبد البر رحمہ نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا  
 کہ اس میں کوئی مخالفت ہو کہ کھا حرام اور اسکی بیع نہیں جائز ہے۔ میں کتابوں کہ بیع میں کچھ تفصیل مذکور ہو وہ ان بیوع  
 کرد۔ م۔ ع۔ و کہ ہوا اکل الرخم۔ اور علماء رحمہ نے رخم کھانا مکروہ تحریمی جانا ہے۔ رخم ایک پرندہ ہے مردار و نجس  
 نہ بیان کھانا ہے اور اسکو کئی شکار نہیں کرتا ہے اور رنگ میں سفیدی ہے ہے اور کبھی اسپر بندگیان ہوتی ہیں اور سطر طمر کے  
 مشابہ ہوتا ہے۔ ع۔ و البقعات۔ اور علماء نے بقات کھانا مکروہ جانا ہے۔ یہ رخم سے چھوٹا ہوتا ہے سیلا رنگ اور کسی  
 جانور کو شکار نہیں کرتا ہے۔ ع۔ اسی کو ہندوستان کے دیار میں گدھ و گھوڑے لے ہیں وہ مردار جانوروں کو کھایا کرتا ہے۔ م۔ غرض کہ  
 رخم و بقات دونوں مکروہ تحریمی ہیں۔ لایتمایا کلات البجیف۔ کیونکہ یہ دونوں گندہ مردار و حور کھایا کرتے ہیں۔ ع۔ اور  
 اسی طرح کو آدھی سیاہ و گندہ نجاسات کھانا ہے نجس حرام ہے اور قسم دوم غراب الزرع یعنی گھنٹی کا کڑا اور سوم غراب البقع کہ وہ  
 دوسری کے مانند ہے اور چہارم غراب القبط یعنی چنے کے بیج کا کڑا جیسے بیان کرل ہے۔ قال ولا باس لغراب الزرع ساورہ  
 گھنٹی کے کڑے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ع۔ اگرچہ خلاف اولیٰ ہو۔ لائے باکل الحب ولا یا کل البجیف۔ اس واسطے کہ وہ  
 دانہ کھاتا ہے اور مردار گندہ نہیں کھاتا ہے۔ ولیس من سباع الطیر۔ اور وہ پھانٹنے والے شکاری پرندہ دن میں سے بھی بچتا ہے  
 نہیں ہے۔ ع۔ تو اس میں کوئی وجہ حرجت نہیں ہے ان اسکی جنس سے دوسری گنا البیہ نجس ہوتی ہے۔ پس غراب الزرع میں مضائقہ  
 نہیں ہے اور قدوری رحمہ نے کہا کہ اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ قال ولا یوکل الا البقع الذی یا کل البجیف ساورہ  
 غراب البقع یعنی ابلق سیاہ و سفید ملا ہوا نہیں کھایا جائیگا جو گندہ مردار کھاتا ہے۔ وکذا العذاف۔ اور یہی عذاف کا حکم ہے۔  
 ع۔ یعنی سیاہ کوا۔ اور اسی کو غراب القبط کہتے ہیں جو سخت گرمی میں آتا ہے اور موٹا بھاری بڑے پروں کا ہوتا ہے۔ سن۔  
 اور ابھی نے فتاویٰ میں لکھا کہ غراب البقع و اسود کے تین اقسام ہیں۔ ۱۔ یہ کہ گندہ مردار کھاتا ہے تو وہ حلال نہیں ہے۔ ۲۔ گندہ  
 مردار نہیں کھاتا بلکہ دانہ کھیتی کھاتا ہے تو وہ مکروہ نہیں ہے۔ ۳۔ گندہ مردار اور دانہ دونوں کھاتا ہے تو وہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 کھایا جاوے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک نہیں کھایا جائیگا۔ اور یہی عذاف کا حکم ہے جو سخت گرمی کے ایام میں آتا ہے۔ ساورہ  
 سے بھاری ہوتا ہے۔ یعنی رحمہ نے کہا کہ انہیں سے جو قسم کہ فقط گندہ کھاتا ہے اسی کو شیخ مصنف رحمہ نے البقع لکھا ہے اور وہ مکروہ  
 تحریمی ہے اور قسم دیگر عذاف و گندہ کھاتا ہے اسکا کباب میں ذکر نہیں کیا اور اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف کا اختلاف ہے۔ خبر  
 کتاب ہے کہ چارے یہاں جو کوسے دہی مشہور ہیں یہ بھی انج و گندہ دونوں کھاتے ہیں تو ظاہر انہیں اختلاف مذکور جاری  
 ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قابل فتویٰ اس میں نظر احتیاط قول ابی یوسف رحمہ ہے۔ اور فتاویٰ و لوا بھی سے ظاہر ہو کہ جگلی کو اخو  
 سیاہ ہو یا گزرا یعنی سپید سیاہ مخلط ہو اگر وہ نجس قرار دیا تو تحریمی مکروہ ہے۔ م۔ فاختہ کھاتا جائز ہے۔ دوسری۔ ابابیل جائز  
 ہے ابابیل دو تین ہیں۔ سن۔ اور فتویٰ علی الاحتیاط منع یہی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال ابو حنیفہ رحمہ لا باس  
 باکل العفوق۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ عقیق کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ع۔ کیونکہ برابر قبی دم کا سیاہ سفید  
 ملا ہوا پرندہ ہوتا ہے یعنی اسکو خوش کہتے ہیں اور آدانا اسکی عرق سے مشابہ نکلتی ہے۔ ش۔ ع۔ اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں  
 ہے۔ یہی اصح ہے۔ ع۔ لائے مخلط۔ اس واسطے کہ وہ گندہ کے ساتھ دانہ مخلط کرتا ہے۔ اور جو مخلط کرے اس میں باحت ہے۔  
 فاشبہا لہ جاجہ۔ تندرستی سے مشابہ ہو گیا۔ ع۔ اور مرغی کھانے میں بالاتفاق مضائقہ نہیں ہے اور یہ سفید ہے اسکی



غالب غدار و دشمن۔ وعن ابی یوسف انه یکره لان غالب اکل البجفت۔ اور ابو یوسف رحمہ سے مروی ہے کہ عقیق کرنا  
تخریجی ہے اس واسطے کہ اسکی زیادہ خوراک گندگی ہے۔ اور ترجمہ کہتا ہے کہ بعض تجربے سے معلوم ہوا کہ مرغی کی اصل غدار و دہکڑ  
ہیں اور جب مانہ میسر ہو تو وہ نجاسات کی طرف جھکتی ہے اور شاید کہ عقیق میں بھی اصلی طبیعت ہی ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور دلیل  
ابو یوسف رحمہ سے ظاہر ہوا کہ جو پرندہ گندگی و دانہ خلط کرتا ہو اس میں غالب کا لحاظ کیا جاوے پس اگر غالباً گندگی ہو تو مکروہ ہے اور  
شاید اصل اس میں اعتبار طبیعت ہے اور چونکہ طبیعت امر مخفی ہے جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی ہے تو خوراک کے میدان کو اسکے قائم مقام کیا  
پس اگر خوراک میں زائد دانہ ہو تو ظاہر ہوا کہ مقتضائے طبیعت ہی ہے اور یہ اصل عمدہ ہے اور شاید کہ اصل مذکور اتفاقی ہے چنانچہ  
سیبانی رحمہ نے شیعہ کافی میں کہا کہ اگر صحیح ہو جاوے کہ عقیق نجس خواہی تو رسکا کھانا مکروہ ہو گا جیسے ابو یوسف کا قول ہے  
اور یہی امام احمد رحمہ لے کہا ہے۔ اور لکھا کہ شرط از و عقاب رسکے مانند شکاری پرندوں کے کھانے میں خیر نہیں یعنی حرام  
ہیں اس واسطے کہ یہ پرندوں میں سے شکاری ذوق طلب ہیں اور مردار گندہ کھاتے ہیں جیسے باد و شکرہ کا حال ہے۔ اسی طرح لفظ  
کما حکم ہے۔ رہا عقیق و سودانیہ وغیرہ کے جنگل شکاری نہیں ہیں تو ان کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے کھیتی کا کرہ ہوا ہے کہ وہ دانہ  
کے سولے نجاسات سے پرہیز کرتا ہے۔ کرنی رہنے لکھا کہ ابو یوسف نے فرمایا کہ سنجاب و سمور و دلف ہر ایک درندہ مثل غلب  
یعنی لومڑی و ابن عرس کے ہے کہ انکا گوشت حین کھا یا بیابا گیا۔ و لومڑی نے لکھا کہ فاختہ و ابابیل و عقیق کھانے میں مضائقہ  
نہیں کیونکہ یہ ذی ناب و ذی حلیب نہیں ہیں اور یہ ہمہ میں مضائقہ نہیں سدرایہ میں لکھا کہ دس کھانا جائز ہے۔ ابو یوسف رحمہ  
روایت ہے کہ جو پہلے اڑکھا یا جامے کیونکہ وہ ساگ بات کھاتا ہے۔ مع۔ ظہیرہ میں بھی ہوم کی بابت یوں ہی لکھا ہے جیسا کہ ہندیہ میں  
ہے اور ترجمہ کہتا ہے کہ ہوم لفظ فارسی ہے ظاہر اعرابی لفظ سے مراد کوئی جانور ہے و لفظ کی تخریف سے معلوم نہیں ہوتا ہے اور یہ ظاہر ہے  
قد بر اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ پھر ہوم لینے اڑکے بارہ میں فتویٰ ہے کہ حرام ہے اس واسطے کہ وہ ساگ بات نہیں کھاتا بلکہ کیرے  
کھوٹے وغیرہ کھاتا ہے اور غلب رکھتا ہے جس سے چھوٹے پرندوں کا پاؤں کا شکام سے فائدہ تولے اعلم۔ م۔ قال و  
یکرہ اکل النضیع و الغتب و السلمیة و الزبور و الحشرات کلها۔ اور مکروہ ہے ہر کچھ کھانا و گوشت و کھجور و بھرن  
و قمام کیرے کھوٹے سب مکروہ ہیں۔ اما النضیع فلما ذکرنا۔ پس گفتار مکروہ ہونے کی وجہ وہ ہے جو ہم بیان کر چکے  
کہ جو کچھ وارد انہوں والی ہے لینے جائز خواہی اور قمام کلام اور برگڑا۔ و اما الغتب فلان البشی علیہ السلام فی  
عائشہ رحمہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اباحت۔ اور گوہ کی کراہت میں دلیل یہ کہ جب حضرت  
ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے گوہ کھانے کو پوچھا تو آپ نے انکو گوہ کھانے سے کراہت  
فرمائی۔ اور یہ حدیث امام شافعی پر گوہ مباح کہنے میں حجت ہے۔ واضح ہو کہ حدیث عائشہ رحمہ متعدد طرق سے مروی ہے اسکو  
ابو حنیفہ و محمد و احمد بن حنبل و طحاوی و ابو داؤد نے روایت کیا ہے۔ مداد ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم عن الاسود عن عائشہ انہا  
بیدی لہا خبیب الخ۔ یعنی حضرت عائشہ رحمہ کو بچہ گوہ دیا بھی گئی تھی پس ام المؤمنین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارہ میں پوچھا  
تو آپ نے اس کے کھانے سے منع فرمایا پھر ایک سائل آیا تو حضرت ام المؤمنین نے اسکو دینے کا حکم کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے عائشہ رحمہ کو فرمایا کہ تو اسکو وہ چیز کھلائی ہے جو وہ نہیں کھاتی ہے۔ احمد بن حنبل نے سند میں بھی عفان وغیرہ کی روایت  
سے اسی ہسناء سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس گوہ لائی گئی تو آپ نے نہیں کھائی اور نہ منع فرمایا پس میں نے  
ابن کبار کہ یا رسول اللہ ہم اسکو ساکین کو نہ کھلاؤ وین تو فرمایا کہ جس چیز سے تم نہ کھاؤ وہ انکو نہ کھلاؤ۔ طحاوی نے اپنے ہسناء  
کے ساتھ بائند روایت ابو حنیفہ رحمہ اخراج کیا۔ لیکن حدیث سے مزید حالت نہیں نکلتی جو یعنی حرمت ہو خصوصاً روایت احمد  
کہ اس میں مزید ہے کہ منع نہیں فرمایا اور یہ اسانید صحیحہ میں اور غایت یہ کہ حضرت عائشہ رحمہ کھنے کا اور اس امر سے بھی کراہت کی کہ جو







اس پر زبور یا سلطنت کسی کے قتل سے کچھ جبران نہیں واجب ہوتا ہے۔ واما یکرہ الحشرات کلہا استعمالاً بالضب لانه منہا  
اور جمہ حشرات الارض کا مکروہ تحریمی ہونا بدلیل گوہر سوائے کہ حشرات الارض میں سے گوہر حشرات الارض اور گوہر حشرات الارض  
بھی مکروہ تحریمی ہیں۔ لیکن اگر گوہر میں کراہت نہ ہو تحقیق ہو تو یہ دلیل جاری نہ ہوگی پس لولی یہ کہ سائب و بچو وغیرہ علاوہ ہر  
خباثت موزیہ میں پس حکم قولہ تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث الا یہ سب حرام ہیں۔ ابو القاسم مالکی نے تقریر میں کہا کہ سلطان سلیمان  
دینیک کھانے میں سفالہ نہیں ہر گوہر کا شکاری طور شکوہ و بار و عقاب و رخم و چیل و غراب وغیرہ میں بھی سفالہ نہیں بخلاف  
وحوش و مذون کے۔ اور علیہ میں ہر گوہر کی و چھبکی و کھی و زبور وغیرہ میں خبیث ہر لینے حرام ہیں۔ مع۔ قال و لا یجوز اکل  
الخمر الاہلیۃ و البغال۔ بالوگہ علی و یحرم اکلہا جائز نہیں ہر گوہر۔ ابن عبد البر رحمہ اللہ نے کہا کہ اب علماء مسلمین میں  
سے کسی کو خلاف نہیں کہ یہ حرام ہیں۔ عینی رحمہ اللہ نے تقریر مالکیہ سے لایا کہ میں کتابوں کا بن عبد البر رحمہ اللہ کا قول  
مردی صحیح ہے۔ لہذا رومی خالد بن الولید رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن کھوم الخمر و البغال  
و الخمر۔ کہ یہ کہ خالد بن الولید رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خجروں و گدھوں کے گوشت  
سے مانعت فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و ابن ماجہ۔ لیکن ابن ماجہ کی روایت میں آیا کہ خالد بن الولید سے روایت  
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گھوڑوں و خجروں و گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی۔ اور ابو داؤد کی روایت میں خالد رحمہ  
آیا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیر کا جہاد کیا تو یہودیوں نے آکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ لوگوں نے ہمارے سحار پر ہندی  
کی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ معاہدین کے احوال نہیں حلال ہیں گرجن کے ساتھ اور تیرہ سال گدھے و گھوڑے و خجروں  
ہیں اور ہر کیلون والا جائز و مذون سے اور ہر کیلون والا پر مذون سے حرام ہے۔ واقعہ یہ کہ ہمارے نزدیک ثبوت یہ ہوا  
کہ خیر کی جنگ میں خالد بن الولید نہیں حاضر ہوئے اور فتح مکہ سے پہلے خالد و عمرو بن العاص و عثمان بن ابی طلحہ اول تابعی مسلم سنہ  
ہجری کو سلمان ہوئے ہیں انتہی۔ اور حدیث کو احمد و طبرانی و دارقطنی نے روایت کیا۔ ابو داؤد نے کہا کہ یہ نسخ ہر انسانی  
نے کہا کہ اگر صحیح ہو تو نسخ ہر میل اس کے کہ حدیث جابر رحمہ اللہ میں ہے کہ گھوڑوں کے گوشت میں اجازت دی جہتی نے کہا کہ اسکی  
اسناد مضطرب ہے۔ مع۔ میں کتابوں کے جب اسناد صحیح ہو تو ذوات ہونگی کہ خالد رحمہ اللہ بعد صلح حدیبیہ کے ایسے وقت اسلام لائے  
کہ غزوہ خیبر لگیا ہے یا کہا ہمارے کہ روایت ابن ماجہ ہے کہ اسکو خالد نے کسی صحابی رحمہ اللہ کے ذریعے سے روایت کیا ہے  
اور بالفاظ ابو داؤد کہ میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خیر کا جہاد کیا، یہ کسی راوی سے وہم ہے اور برتقیر یہ کہ یہ روایت صحیح  
کو پہنچے تو نسخ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور حدیث جابر رحمہ اللہ کی وجہ سے نسخ کہنا مستبعد ہے جہاں آئندہ معلوم ہوگا۔ اور برتقیر  
روایت صحیح نہ تو بھی سفر نہیں کیونکہ یہ حکم صلح سے ثابت ہے۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اہل بیتہ  
و حرم کھوم الخمر الاہلیۃ یوم خیبر۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روزہ  
بطل کیا اور بالوگہ حرم کا گوشت حرام کیا۔ یہ نہی بروایت بخاری و مسلم بطریق متعدد و چند اصحاب کہا ہے مروی ہے  
اور حدیث عبد اللہ بن عمر بن العاص میں زائد ہے کہ جلالت و اسکی سواری و اس کے گوشت سے نہی فرمائی۔ رواہ ابو داؤد۔ اور حدیث  
السنہ میں ہے کہ گدھوں کے گوشت سے اہل بیت و ان کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گدھوں نے بکرا کہ خبردار ہو کہ اسکی  
اسکا رسول صلی اللہ علیہ وسلم تک اس سے منع فرماتا ہے کہ یہ نجس ہے پس اہل بیت و ان کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بکرا کہ خبردار ہو کہ اسکی  
میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم خیبر کو حرام فرمایا ہر کیلون و اس کے گدھے و بچو و بالوگہ سے۔ رواہ الترمذی و قال  
حسن صحیح بختمہ جائز ہر جسکو تیر اندازی کے واسطے نشانہ بناتے تھے پس یہ فعل بھی حرام ہے اور ہاؤر مرا و مرداؤی کے  
جو وہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے و اسانید صحیحہ و اعلیٰ ہیں۔ پس حدیث درجہ اعلیٰ شہرت ہے۔ اور حدیث



غالب بن ابی جہین خود غالب رہ کر مومنین کو تازہ حمار کی اجازت دی تھی پر روایت ابو داؤد و ترمذی اس کے معارض نہیں ہو سکتی بلکہ ہیبتی  
 نے کہا کہ اس کی اسناد مضطرب ہے اور سفرد ہے اور یہ صحیح کے معارض نہیں ہو سکتی ہے اور اگر یہ روایت صحت کو پہنچے تو بھی ترمذی  
 میں اجازت فقط غالب کو دی تھی کہ اپنے گدھوں میں سے مومنین تازہ کھلا دے و کھا دے اور ایسی ضرورت تو مردار کو مسلح کرتی  
 ہے۔ انتہی۔ ولوا بحیہ میں ہے کہ گھوڑا اگر گدھی پر کودا تو خیر بالاجماع مکروہ ہے اور اگر گدھا گھوڑی پر کودا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
 مکروہ اور صاحبین کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ یہ اختلاف صرف خچر میں ہو گا ورنہ مرادہ کا اعتبار ہے۔ مع۔ بھر گدھا جب  
 بالو ہو تو مکروہ تحریمی ہے اور جنگلی گدھا جس کو گور خوتے ہیں وہ بالاتفاق حلال ہے۔ مع۔ قال ویکرمہ لحم الفرس عندہ حنیفہ  
 و ہو قول مالک رحم۔ اور گھوڑے کا گوشت امام ابو حنیفہ کے نزدیک مکروہ ہے اور یہی امام مالک رحم کا قول ہے و  
 جیسا کہ تفریع مالکیہ سے منقول ہوا۔ وقال ابو یوسف و محمد و العشافی رحمہم اللہ تعالیٰ لا بأس بالکلب لحدیث  
 جابر رضی اللہ عنہ انہ قال نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن لحوم الکلب الا ہلیۃ و اذن فی لحوم الخیل  
 یوم خیبر۔ اور امام ابو یوسف و محمد و شافعی نے فرمایا کہ گھوڑے کا گوشت کھانے میں مضائقہ نہیں ہے یہ دلیل حدیث جابر  
 رضی اللہ عنہ کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے روز بالو گدھوں کے گوشت سے نہی فرمائی اور گھوڑوں کے گوشت  
 میں اجازت دی۔ اس سے نسائی وغیرہ نے نکالا کہ پہلے گھوڑے کے گوشت سے مانعت کی بھر اجازت دی پس  
 حدیث خالد رضی اللہ عنہ منسوخ ہے۔ اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو بخاری رحمہ نے روایت کیا ہے۔ اور غنی نہیں کہ حدیث  
 خالد رحمہ بھی غزوہ خیبر میں ہے پس شاید کہ ضرورت پیش آئے جسکی وجہ سے اجازت دی جیسے مدینہ میں مسیحی کے سال میں  
 اجازت دی تھی۔ ولایلی حنیفہ قولہ تعالیٰ و الخیل و البغال و الحمیر لکم کلہا و نہینہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ  
 آیت ہے۔ و الخیل و البغال و الحمیر الخ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے گھوڑے و خچر و گدھوں کو پیدا کیا تاکہ تم  
 ان پر سوار ہو اور زینت کرو آخر تک۔ خرج مخرج الامتنان۔ یہ آیت احسان رکھنے کے موقع میں واقع ہے۔ یعنی  
 ان جانوروں سے تمہارے لیے ایسے احسانات کیے جیسے اوپر کی آیت میں انعام و غیرہ سے کھانے وغیرہ کے انعامات فرمائے  
 ہیں۔ والا کل من اعلیٰ منافعہا۔ اور کھانا ان کے منافع میں اعلیٰ ہے۔ اگر کھانا جائز ہوتا تو یہ اعلیٰ منفعت بیان  
 ہوتی۔ سو احمکیم لا یتبرک الامتنان یا اعلیٰ النعم و یتمن با دنا ہا۔ اور حکیم کی شان نہیں کہ اعلیٰ نعمت سے احسان  
 چھوڑے اور ادنیٰ منفعت سے احسان بیان فرادے۔ تو معلوم ہوا کہ کھانا اس میں جائز ہی نہیں ہے ورنہ بیان ہوتا۔ اگر  
 کھا جاوے کہ یہ آیت تو کہ میں نازل ہوئی پس اگر دلیل ہوتی کہ خیل و بغال و حمیر حرام ہیں تو اس کے بعد صحابہ رضی اللہ عنہم زمانہ  
 خبر تک کیوں کھاتے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سکوت نہ فرماتے اور انہیں مانعت کی ضرورت صرف بیان آیت ہوتی۔ جواب دیا گیا کہ شاید  
 عموم سے سمجھ میں نہ آیا ہو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کھانا معلوم نہوا لہذا سکوت فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب بہت ضعیف ہے۔ علاوہ برن  
 حدیث غالب بن ابی جہین ضرورت کی تاویل غلط ہوگی۔ علاوہ برن اصل استدلال میں غور کرنے سے کھا جاسکتا ہے کہ اگر کھانے  
 کی نعمت ان جانوروں میں بیان نہ تو یہ کہاں سے ثبوت ہو گا کہ فقہا سی وجہ سے بیان نہوا کہ یہ حرام ہیں اور اظہر و اللہ تعالیٰ اعلم  
 یہ کہ لوٹ و گھسے و بکری و مینڈھا و دنبہ و بھیرہ جی جھینس و ہرن وغیرہ کی پیدائش سے کھانے کا احسان اوپر بیان فرمایا ہے اور  
 اور انھیں جانوروں کے لذیذ گوشت کا کھانا معلوم تھا اور یہی انعام ظاہر کرنے کے واسطے زیادہ کافی ہے۔ اور گھوڑے وغیرہ  
 میں لوگوں کو زیادہ منفعت و قدر انکی سواری و زینت سے ہے تو ان سے یہ انعام بیان فرمایا پس یہ لازم نہیں کہ حرام ہوں۔ بلکہ  
 حرام کا نتیجہ نکالنا ایسا ہے جیسے کوئی کہے کہ انعامات کی چیزیں بیان کیں پس جو بیان نہیں ہیں وہ قابل انعام اعلیٰ نہیں ہیں  
 و نہ ممکن نہیں کہ اعلیٰ انعام کی چیز چھوڑ کر دوسری بیان ہو پس ثبوت انسانی گنہگار۔ بلکہ اصل استدلال ضعیف ہے۔



ہو اللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر بیان پہلے یہ غرض ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت آیا ذاتی ہی کسی خارجی سبب سے ہے۔ پھر ذاتی کیا بوجہ نجاست ہے یا بوجہ کراہت ہے۔ پھر جو استدلال آیت بیان کیا اگر صحیح ہو تو انکی ذاتی حرمیت کی دلیل ہو بلکہ بوجہ نجاست کے حرمیت کی دلیل ہے لیکن سرجم نے تنبیہ کی کہ استدلال تمام نہیں ہے۔ ہاں کراہت کی وجہ سے کراہت ہو سکتی ہے جیسے انسان میں اگر اور اظہر یہ کہ کراہت بوجہ خارجی امور کے ہے لہذا فرمایا۔ ولانہ آتہ ارباب الحد و فکرہ اکل احراما لہ۔ اور دوسری دلیل یہ کہ گھوڑا تو کافرون کے ڈرنے کا ایک آہ ہے تو اس کے احرام کی وجہ سے اس کا کھانا مکروہ حرام و لہذا یضرب لہ لیسہم فی الغنیمۃ۔ اور اسی وجہ سے مال غنیمت میں سے گھوڑے کا حصہ لگایا جاتا ہے۔ ہفت تاکہ اسکی پیدائش ہو اور کثرت ہو۔ اور اسے احرام بوجہ خارجی ہو تو مستلزم نہیں کہ ذاتی حرام ہو پس ممکن ہے کہ جہاد لے گا کھانا جائز نہیں اور بعض یمن سواری کے قابل نہ ہو وہ جائز ہو لہذا ایسی وجہ بیان کی کہ مطلقاً جائز نہیں بقولہ۔ لان فی اباحتہ لتقلیل آلہ الجہاد۔ اور اس کے اسکا بلع کرنے میں اگر جہاد کی تقلیل ہوتی ہو تو گھوڑوں کو مار کھا دین تو ضرورت کے وقت میرے آدین اور جب انکی منسل نہیں رہی تو کی رہی۔ فلہذا شرع لے کر یا گھوڑے کو منع کر دیا اگرچہ وہ بذات خود پاک و قابل کھانے کے ہے۔ و حدیث جابر رضی اللہ عنہ۔ اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ کے ساتھ معارض ہے۔ ہفت کیونکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احتیاط ہے اور حدیث خالد رضی اللہ عنہ سے حرمیت ہے تو ترجیح کی ضرورت ہوئی۔ والہ ترجیح للمحرم۔ اور ترجمہ اسی نفس کو جو حرام کو نہ والی ہوتی یعنی حدیث جابر رضی اللہ عنہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ پر عمل ہوا۔ یعنی رہنے اعتراض نقل کیا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ صحیح بخاری میں ہے اور حدیث خالد کے اسناد و متن دونوں میں کلام ہے تو کیونکہ کھانا ہو گا۔ اور بعض نے کہا کہ حدیث جابر بوجہ صحت و کثرت طرق کے اعتماد ہے اور خالد رضی اللہ عنہ کی حدیث ایک خاص واقعہ میں وارد ہے۔ اور یہ کہ حدیث خالد رضی اللہ عنہ صحیح ہے اور معارضہ ہو سکتا ہے اور کوئی فرق و استدلال ہے اعلم یہ ہے کہ خیل میں ذاتی نجاست نہیں بلکہ نجاست کراہت و احرام ہے پس مال غنیمت تو عام تھی لیکن جب لشکر کو تکلیف و تنگی بتوڑک سے پہونچی تو بغیر ذلت و خلیل میں اجازت دی۔ اور صحیح میں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نہیں ہیں نہیں ہوئے مگر اس حال میں کہ بہت بھوکے تھے۔ ابن حزم رحمہ نے اعتراض کیا کہ خالد رضی اللہ عنہ کا یہ کہنا کہ میں نے جہاد کیا خیر میں صحیح نہیں تو ظاہر کسی راوی نے بنائی ہے جواب یہ کہ درمیانی راوی جس سے خالد رضی اللہ عنہ نے روایت کی متروک ہے بر تقدیر کہ خالد رضی اللہ عنہ کا اسلام شاخ ہو ورنہ محتمل ہے کہ خیر میں شرکت ہو علاوہ ازیں اکثر روایت میں یہ کہ نہیں ہے۔ ثم قیل الکر اہتہ عندہ کراہتہ تحریم۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک گھوڑے کے گوشت میں کراہت خیر ہے۔ وقیل کراہتہ تنزیہ۔ اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ کراہت تنزیہی ہے۔ والاولیٰ صحیح۔ اور قول اولیٰ صحیح ہفت یعنی کراہت خیر ہے۔ اور اسی طرح کراہت بوجہ مکرم و احترام کے ہے یعنی صحیح ہے۔ اسی واسطے گھوڑے کا جھوٹا امام رحمہ کے نزدیک پاک ہے۔ کما فی الکتاب و اما لہذا فقہ قیل لا یاس بہ لانہ لیس فی شربہ تقلیل آلہ الجہاد۔ رہا گھوڑے کا دودھ لکھا گیا کہ اسکے پینے میں مضافتہ نہیں ہے اسوئے کے اسکے پینے میں آلہ جہاد کہ کرنا لازم نہیں تاہم ہفت یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ اور اصل تحریم کی وجہ یہی ہے کہ گھوڑے کے کھانے میں آلہ جہاد کی کمی ہے پس اس میں فانی نجاست دیرہ نہیں بلکہ خارجی سبب سے نکریا اسکی تحریم ہے۔ قال ولا یاس بالکل الا رب۔ اور خرگوش کھانے میں مضافتہ نہیں ہے۔ لان النبی علیہ السلام اکل منہ حین اہدی الیہ مشویا و امر اصحابہ رضی اللہ عنہم بالاکل منہ۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خرگوش میں سے کھا یا جب وہ آپ کو پہنچا ہوا ہے یہ بھی لگایا تھا اور اپنے اصحاب پر کھانے کے واسطے فرمایا۔ ولانہ لیس من سباع ولا من آکلہ نجیف فاشیہ الفطی۔ اور اسواسطے کہ خرگوش دزدہ جانورون میں سے نہیں ہے اور نہ مردار خورون میں سے ہے تو وہ ہرن کے مشابہ ہو گیا ہے اور ہرن کھانا بالافاق جائز ہے تو خرگوش بھی جائز ہے۔ اور حدیث مذکور وہ شیون سے مرکب ہے۔ لول حدیث انش جہن آنا کہ لفظ



سے من نے خرگوش پکڑا اور ابو طلحہ پاس لے گیا انھوں نے اسکو فسخ کر کے اسکی ران حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بھیجی۔  
پس آپ نے اسکو قبول فرمایا۔ رواہ البخاری اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ بھونا ہوا خرگوش ایک اعرابی لایا اور حضرت مسلم نے  
نہیں کھایا اور صاحب رحمہ کو فرمایا کہ کھاؤ کہ اگر مجھے اسکی خواہش ہوتی تو میں بھی کھاتا۔ رواہ النسائی و احمد و ابن حبان و البزار  
رحمہم اللہ تعالیٰ و رواہ اسحق عن عمر رضی اللہ عنہ۔ اور دوزخ گوشتوں کو مردہ پتھر سے فسخ کرنے کی حدیث کو ابن حبان و حرمزی و غیرہ  
نے روایت کیا ہے۔ حسین غفرلہ کہ کیا میں انکو کھاؤں آپ نے فرمایا کہ ہاں سہ۔ قال و اذا ذبح مالاً یوکل کلمہ طہر جلدہ و لحمہ  
اور جب ایسا جائز ذبح کیا گیا جسکا گوشت کھانا حلال نہیں ہے تو اسکی کھال و گوشت پاک ہو جاتا ہے۔ الا الا آدمی و الخنزیر و سکر  
آدمی و سور کے فس کہ یہ دونوں غیر مذکورہ مردار کے رہتے ہیں۔ فان الذکاۃ لا تعمل فیہما۔ کیونکہ آدمی و سور میں ذکاۃ  
یعنی فسخ و حلال کرنا کام نہیں کرتا۔ فس۔ مگر دونوں میں فسخ بیفائدہ ہونے کی وجہ مختلف ہے۔ ایا الا آدمی فسخ مستہ۔ پس آدمی  
میں فسخ اسواسطے کام نہیں کرتا کہ وہ محترم ہے۔ فس۔ یعنی آدمی کو اللہ تعالیٰ نے پاک کرم محرم پیدا کیا ہے تو وہ اس قابل نہیں ہے  
کہ فسخ کرنے سے اس میں استعمال کرنے کی قابلیت پیدا ہو۔ و الخنزیر نجس استہ۔ سارہ سور میں بوجہ نجاست کے ہے۔ فس۔ یعنی  
سور کی ذات نجس ہے و فسخ سے اس میں طہارت نہیں ہو سکتی ہے۔ و قال الشافعی الذکاۃ لا توثر فی جمیع ذلک سارہ  
امام شافعی نے فرمایا کہ ذکاۃ ان سب میں کارآمد نہیں ہوتی ہے۔ فس۔ یعنی جلد و زندہ و پرندہ جو کھائے نہیں جلتے ہیں کسی  
میں ذکاۃ مفید نہیں ہے۔ لا تثر فی اباقہ اللحم اصلاً فی طہارتہ و طہارۃ الجلد تبعاً و لا تبع بدون الاصل و صغار  
الذبح الجوسی۔ اسواسطے کہ فسخ کی تاثیر اصل میں گوشت بلیع کرنا اور بقیع گوشت کو اور کھال کو پاک کرنا حالانکہ بدون اصل کے  
فسخ نہیں ہوتی ہے اور ایسا ہو گیا جیسے جوسی کا فسخ کرنا۔ فس۔ یعنی فسخ کرنے کا اصل فائدہ یہ ہے کہ گوشت کھانا جائز ہو جائے اور  
اسکی نجسیت میں گوشت و کھال پاک بھی ہو جاتی ہے۔ مثلاً بکری ذبح کی گئی تو شرعاً اسکا کھانا حلال ہو اور اسکی نجسیت میں کھال و  
گوشت پاک بھی ہو گیا اور خون کی نجاست جاتی رہی۔ جب یہ معلوم ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ صرف انھیں جائز دون میں ہو گا  
جسکا گوشت کھانا حلال ہے اور درندوں وغیرہ میں نجس کھانا اللہ تعالیٰ نے حلال نہیں کیا و فسخ کا جو اصل فائدہ تھا وہ  
مردار پر لینے کھانا حلال نہوا اور جب اصل مردار پر جو چیز اسکی نجسیت میں ثابت ہوتی تھی لینے گوشت و کھال پاک ہو نا وہ ثابت  
ہو گا کیونکہ تابع تو بدون اپنی اصل کے موجود نہیں ہوتا مثلاً کپڑا اصل ہے اور رنگ تابع ہے تو بدون کپڑے کے رنگ موجود نہیں  
ہوتا ہے اسی طرح بدون اصل لینے گوشت حلال ہونے کے کھال وغیرہ کی پاکی بھی نہو گی۔ لیکن جواب یہ ہے کہ جو جائز حلال میں نہیں  
فسخ سے گوشت کھانا بھی جائز ہوتا ہے اور طہارت بھی ہو جاتی ہے اور طہارت کے تابع نہیں ہے بلکہ طہارت ہوجہ سے ہو جاتی ہے کہ  
نجس خون نکل جاتا ہے بلکہ فکا فائدہ یہی کہ طہارت ہو جاوے کیونکہ جائز کھانا تو اجازت دیا گیا تھا مگر اسوجہ سے ابھی نہیں کھا  
سکتے تھے کہ اس میں خون مردہ ہے تو جلد جائز و من جب خون نکل گیا تو طہارت ہو گئی پھر لینے گوشت ایسے ہیں کہ انکے کھانے  
سے بدخللت پیدا ہوتی ہے تو کھانے کی اجازت نہیں ہے اور بعض دیگر میں یہ ضرر نہیں ہے تو انکے کھانے کی بھی اجازت ہے۔  
فافہم۔ و ان ان الذکاۃ موثرۃ فی ازالۃ الرطوبات و الدمار السیانہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ذکاۃ کا اثر یہ ہے کہ رطوبات  
اوسبتے والے طون زائل ہو جاوے۔ وہی النجسہ دون ذات الجلد و اللحم۔ اور یہ رطوبات و خون ہی نجس ہیں  
نہ کھال و گوشت کی ذات۔ فاذا زالت طہر کما فی الدبلع۔ پس جب یہ رطوبات و خون زائل ہو گئے تو کھال و گوشت پاک  
ہو گیا جیسے دباغت میں ہے۔ فس۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت میمونہ رحمہ کی مردار بکری کی کھال کے واسطے فرمایا کہ  
نہ اسکی دباغت کیوں نہیں کر لی لینے اسکا کھانا حلال نہیں ہے و لیکن دباغت سے کھال پاک ہو گی تو معلوم ہوا کہ اصل میں کھال  
پاک نہیں ہے بلکہ رطوبات و خون نجس کی وجہ سے اس میں نجاست لگی ہوتی ہے پس جب دباغت سے وہ دور کی گئی تو پاک ہے



اسی طرح اگر ذبح کر کے یہ خون در طبابت نکال ڈالے گئے تو پاک ہو اور یہ طہارت اس کے گوشت کھانے کے تابع نہیں ہے۔  
 فرمایا۔ و ہذا حکم مقصود فی الجملہ۔ اور یہ حکم کھال میں خود مقصود ہوتا ہے۔ یعنی کھال کے بارہ میں طہارت مقصود ہے تاکہ اگر کھال  
 وغیرہ کے کام آوے۔ کالتناول فی اللحم۔ جیسے گوشت کے بارہ میں تناول کرنا مقصود ہے۔ پس ہر ایک کے ساتھ  
 اس کا حکم مقصود و مستقل ہے کہ کئی دوسرے کا تابع نہیں ہے۔ اور یہ جو امام شافعی رحمہ نے خیال فرمایا کہ جب شیر وغیرہ کا گوشت کھانا  
 جائز نہ ہو تو کھال وغیرہ پاک نہ ہوئی اور ذبحہ مثل مجوسی کے ذبح کے ہو گیا تو یہ قیاس ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شرع میں مسلمان کا ذبحہ ہر  
 اور اس میں ہمارا کلام ہے۔ و فعل المجوسی الامتہ فی الشرع۔ اور مجوسی کا فعل کرنا شیعہ میں مار ڈالنا قرار پایا ہے۔ وہ  
 ذکاۃ شرعی نہیں ہے جس سے طہارت ہو۔ فلا بد من الدباغ۔ تو اس کے مارے ہوئے جائز میں دباغت ضرور ہوتی ہے۔ تب  
 کھال پاک ہوگی جیسے اگر جائز خود مر جاوے تو اس کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ذبح شرعی سے جائز کا  
 گوشت و کھال پاک ہو جاتے ہیں اگرچہ شرع نے کھانے کی اجازت نہ دی ہو۔ و کما یطہر لحمہ لبطر شحمہ۔ اور جیسے شیر وغیرہ کا کول  
 جائز کا گوشت پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس کی جرب بھی پاک ہو جاتی ہے۔ حتی لو وقع فی الماء القلیل لا یفسدہ۔ حتیٰ کہ اگر جرب  
 تھوڑے پانی میں گرے تو اس کو خراب نہیں کرے گی۔ خلافاً۔ بزخات قول شافعی رحمہ کے۔ کہ جب اس کے نزدیک طہارت  
 نہیں ہوئی تو وہ قلیل پانی کو نجس کرے گی۔ و اصل یجوز الا متفلسع بہ فی غیر الاکل۔ پھر سوال یہ ہے کہ کیا اس جرب وغیرہ کو  
 کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہے یا نہیں۔ مثلاً جرب کی تہی بنا کر جلانا وغیرہ۔ قیل لا یجوز اعتباراً  
 بالاکل۔ تو بعض نے فرمایا کہ بقیاس کھانے کے نہیں جائز ہے۔ یعنی جیسے غیر اکل جائز کا گوشت و جرب کھانا نہیں جائز  
 ہے اسی طرح اس کو دوسرے کام میں لانا بھی نہیں جائز ہے۔ وقیل یجوز کالزیت اذا خالطہ ودک المیتۃ والزیت غائب  
 لایرک کل منتفع بہ فی غیر الاکل۔ اور بعض نے فرمایا کہ کھانے کے سوائے دوسرے کام میں لانا جائز ہے جیسے اگر زیتون  
 زیتون میں مردار کی جرب مل گئی حالانکہ زیتون کا تیل نامہ ہے (جرب کم ہے) تو وہ کھانا نہیں جائیگا لیکن سوائے کھانے  
 کے دوسرے کام میں لانا جائز ہے۔ مثلاً چراغ میں جلایا جاوے اسی طرح جب غیر اکل کو ذبح کیا گیا اور جرب وغیرہ پاک  
 ہو گئی تو اس کا کھانا نہیں جائز ہے مگر دوسرے کام میں لانا جائز ہے کیونکہ جب مردار کی جرب میں جائز ہے حالانکہ وہ نجس ہے تو غیر اکل  
 ذبیحہ کی جرب میں مدرجہ اولی جائیگا کیونکہ وہ پاک ہے۔ اگر کھانا جاوے کہ حدیث الصبح میں آیا کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے  
 کہ انہر جرب حرام کی گئی تھی پس انھوں نے گلا کر ذبح کر کے اس کا تیل کھایا۔ کافی البخاری۔ تو میں کہتا ہوں کہ چیز کی قیمت  
 بمنزلہ اس چیز کے ہوتی ہے تو قیمت کھانا بمنزلہ جرب کھانے کے ہوا حالانکہ جرب حرام کی گئی تھی۔ اور ہمارے اس مسئلہ میں  
 ہمارے شیعہ کے گوشت کو نہیں کھایا اور نہ اس کی جرب کھائی بلکہ اس سے نفع اٹھایا اور نفع اٹھانا حرام نہیں کیا گیا کیا نہیں  
 دیکھتے کہ مردار حرام کی گئی حالانکہ اس کی کھال سے دباغت کر کے نفع اٹھانے کا حکم خود حدیث صحیح میں وارد ہے لیکن اس بخیر  
 پر لادم آتا ہے کہ بندہ وغیرہ کی بیع جائز نہ ہو کیونکہ یہ اس کا ثمن کھانا ہو گا حالانکہ وہ حرام ہے پس کتاب العشر کی طرف رجوع کرنا چاہیے  
 فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (فروع) تنفذ ہمارے مالک و احمد کے نزدیک حرام ہے اور شافعی رحمہ سے مانتا  
 رخصت ہے گویا انھوں نے اس کو شہادت و درندوں سے شمار نہیں کیا اور ہماری محبت حدیث ابو ہریرہ رحمہ کی کہ رسول اللہ  
 صلعم سے تنفذ کو ذکر کیا گیا تو فرمایا کہ وہ خباثت میں سے ایک خبیثہ ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ جلالہ یعنی نجس غار اذت و گامے  
 و بکری وغیرہ کوئی حلال جائزوں میں سے ہو جب وہ نجس خوار ہو جاوے تو مکروہ تحریمی ہے اور یہی امام شافعی رحمہ سے  
 روایت ہے اور جب وہ نجس کر دیا جاوے یعنی ایک مدت تک قید کر دیا جاوے تو کراہت بلا خلاف زائل ہو جاتی ہے۔ اور  
 ہمارے رحمہ کے نزدیک قید کی مدت میں اپہر سواری مکروہ ہے قلت حدیث مس سے ثبوت ہوتا ہے وہ سابق میں گزری



بچہ قید کی مدت مرغی کے حق میں تین روز ہیں اور گاسے وادنت کے حق میں چالیس روز ہیں اور بکری میں سات روز ہیں اور بکری  
 احمد رحم سے ایک روایت میں کل کے واسطے تین روز ہیں۔ دوا بھی نے تو اور سے نقل کیا کہ اگر بکری کے بچہ کو سور کا دودھ پلایا گیا  
 تو اسکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے کیونکہ اسکا گوشت متغیر نہیں ہوا اور جو غذا دی گئی وہ سستہ ہو گئی کہ اسکا نشان باقی نہیں رہتا  
 و علی ہذا مرغی کے نجاسات کے ساتھ دان ملاتی ہے اس میں مضائقہ نہیں اور اسکو تین روز تک قید کرنے کی روایت بطریق تزیین  
 ہے۔ درایہ میں لایا کہ کھیتی و بھیلوں کو کھاد و نجس پانی سے پرورش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اگر فقہاء کے نزدیک اس میں  
 کراہت نہیں آتی ہے۔ حاکم نے کافی میں لکھا کہ جو جانور کھائے نہیں جاتے ہیں انکی کھال پر ناز پڑھتے ہیں کراہت نہیں ہے  
 اور اسی قول پر ہمارے عامہ اصحاب نے اعتماد کیا ہے اور بقول شیخ نقیر بن یحییٰ و ابو جعفر ہندی رحمہما کے اسکی بیع نہیں جائز ہے  
 سرجم کشا کہ یہی قول احوط و اظہر ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ مع۔ اور شائع میں اختلاف ہے کہ جو جانور کھایا نہیں جاتا ہے  
 کے ذبح میں تشبیہ شرع ہے یا فطرت کا وغیرہ کاٹ دینا کافی ہے پس بعض نے کہا کہ تشبیہ شرط ہے کیونکہ بدون اسکے ذکاہ نہیں ہے  
 اور بعض نے کہا کہ خالی کھانا نجاسات و طوبات کو بہانا ہے۔ مع۔ قول اول صحیح ہے کیونکہ ازالہ طوبات میں ذبح شرعی قائم  
 مقام ہے حتیٰ کہ اگر غناب وغیرہ کی پٹیاں کھائی ہوں تو بھی ذبیحہ درست ہوگا چنانچہ کتاب العلویہ کی فصل تطہیر میں ذبح و قتل  
 سے تحقیق گزری ہے ورنہ خالی کھانا کاٹ دینا تو بمنزلہ فعل مجوسی ہے پس دباغت شرط ہوگی۔ وافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال و  
 لا یوکل من حیوان المار الا السمک۔ سمندر و دریا و جھیل و تالاب کے جانوروں میں سے سوائے مچھلی کے کوئی نہیں  
 کھایا جائیگا۔ یعنی دریائی جانوروں میں سے کوئی حلال نہیں ہے سوائے مچھلی کے مگر جو مرکز اتر اڑے کہ وہ مکروہ ہے  
 پس لکڑا و پچھو و سینڈک و مگر و گڈڑاں وغیرہ سب حرام ہیں۔ مع۔ جھینکا اگر مچھلی کی قسم ہے تو مباح ہے و لیکن کچھ شک کی وجہ  
 سے تردد کیا گیا ہے اور اظہر یہ کہ مباح ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وقال مالک و جامع من اہل العلم باطلاق جمیع ما فی  
 البحر۔ اور امام مالک و ایک جماعت اہل علم نے تمام ان جانوروں کو جو پانی میں ہیں مطلقاً حلال جانا ہے۔ انھیں  
 میں ابن ابی لیلہ و داؤد و شافعی ہیں لیکن شافعی رحم نے فی الجملہ استثناء کیا ہے چنانچہ لکھا۔ و استثنیٰ بعضہم الخنزیر و  
 الکلب و الانسان۔ اور انہیں سے بعض یعنی شافعی و لیث نے سور و کتے و انسان کو نکال دیا۔ یعنی انھوں نے کہا  
 کہ دریائی کل جانور حلال ہیں سوائے دریائی سور اور دریائی کتے اور دریائی انسان کے اور ابوالقاسم مالکی نے تفریع میں کہا کہ  
 مکروہ ہیں اور حرام نہیں ہیں۔ مع۔ اور ایک روایت میں شافعی رحم و احمد رحم سے سینڈک بھی مستثنیٰ ہے۔ مع۔ اور واضح ہو کہ ظاہر  
 دریائی انسان او نسل آدم نہیں بلکہ انسانی مشابہت سے اسکو دریائی آدمی کہتے ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن الشافعی ان  
 اطلاق ذلک کلام۔ اور شافعی رحم سے یہ بھی روایت ہے کہ شافعی رحم نے ان سب کو جائز جانا ہے۔ اور یہی ایک روایت  
 احمد رحم سے ہے۔ و اختلاف فی الاکل و البیع واحد۔ اور کھانے و فروخت کرنے میں اختلاف واحد ہے۔ یعنی ہمارے  
 درمیان و امام مالک و شافعی و جماعت کے درمیان لکے کھانے اور فروخت کر کے میں یکسان اختلاف ہے پس ہمارے نزدیک  
 جیسے کھانا نہیں جائز ہے اسی طرح اکی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ لہم قولہ تعالیٰ اکل لکم صید البحر۔ ان طارک  
 دہل قولہ تعالیٰ اکل لکم صید البحر یعنی تمہارے واسطے سمندر کا شکار حلال کہا گیا ہے۔ من غیر فصل۔ بدین تفصیل  
 کے کہ مچھلی حلال ہے اور سینڈک وغیرہ نہیں طلال ہے بلکہ مطلقاً جو چیز کہ دریا و سمندر سے شکار کی جاوے وہ حلال ہے  
 یہ سب جانور حلال ٹھہرے۔ و قولہ علیہ السلام فی البحر ہو الطہور ما وہ و اکل مہیئہ۔ اور انکی دلیل قولہ علیہ السلام اکل  
 ما وہیث جو سمندر کے حق میں فرمائی کہ اسکا پانی پاک کرنے والا یا خوب پاک ہے اور اسکا مردار جانور حلال ہے۔ و ابھی  
 انکی دوسرا جانور جو کوئی تفصیل نہیں ہے۔ اور یہ حدیث ابو ہریرہ رحمہما کہ ایک شخص نے آنحضرت صلیم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ



ہم لوگ سمندر میں سوار ہوتے ہیں اور اپنے ساتھ میں ٹھوڑا پانی لیتے ہیں اگر کم اس سے ضرور کون تو پیا سے زمین پس کیا ہم سمندر کے پانی سے ضرور کون آپ نے ارشاد فرمایا کہ سمندر ایسی چیز ہے کہ اسکا پانی ٹھوڑا اور اسکا مردار حلال ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و قال حدیث حسن صحیح۔ ولانہ لا دم فی ہذہ الاشیاء اذ الہ موسیٰ لا یسکن المار و المحرم ہوا الہم۔ اور انکی دلیل یہ قیاس ہے کہ ان دریائی جانوروں میں خون سفح نہیں ہے کیونکہ موسیٰ جانور قربانی میں سکوت نہیں رکھتا اور حرام کرنے والا یہی خون ہے۔ یعنی اہل حرمت بوجہ نجاست خون کے جو اور خون ان جانوروں میں سا مل نہیں ہوتا کیونکہ خون سفوح والا جانور دریائے سکوت نہیں کرتا کیونکہ خون گرم تر ہے اور پانی سرد تر ہے تو محض یہی ہے کہ پس ان جانوروں میں خون سفح نہیں ہے جسکی وجہ سے حرمت ہوتی ہے۔ فاشیہ السکب۔ تو یہ پھل کے مشابہ ہو گیا ہے۔ یعنی جو جانور سمندر میں ساکن ہوتا ہے وہ پھل کے مشابہ ہے کہ جیسے پھل میں خون ہونے سے بدون قبیح کے حلال ہے یہ بھی اسی طرح حلال ہے۔ بالجملہ حاصل استدلال ایک تو اطلاق آیت حدیث ہے اور دوم قیاس۔ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ خون نہیں ہے لیکن ضرور نہیں جسمین فن نمودہ کھانے کے قابل ہو جاوے کیونکہ خبیث چیز کھانے کے قابل نہیں ہوتی ہے چنانچہ کھنکھی وغیرہ ہیں۔ ولنا قولہ تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث۔ اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ و یحرم علیہم الخبائث۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی پیغمبر خاتم المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم جمیع کی صفات میں فرمایا کہ وہ ان لوگوں پر خبیث چیز میں حرام فرماتا ہے یعنی انکو اخلاق جیسہ اور علوم شریفہ سے منع کرتا ہے اور ظاہر و باطن انکو پاکیزہ کرتا اور کسی چیز سے نہیں روکتا سوائے اہل پاک و خبیث چیزوں کے جیسے خورد و خوراک و کھنکھی و کچھ وغیرہ کہ یہ سب خبیث ہیں تاکہ جو شخص ایمان لاتا ہے سمجھے کہ دنیاوی چیزوں میں سے ایمان والے سے صرف ایسی چیزیں البتہ چھوٹ جاوینگی جو خبیث و نجس ہیں مانند خورد و خوراک کے اور انکو ترک کرنا ہر نفیس مزاج کو زیادہ محبوب ہے اگرچہ کفار نجس طبیعت کو مرغوب ہو۔ بالجملہ اس آیت سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے خبیث چیزیں حرام فرمائی ہیں۔ و ما موسیٰ السکب خبیث۔ لہذا پھل کے سولے جو دریائی جانور ہیں خبیث ہیں۔ کہ طبیعت نفیس انکو نفرت کی نگاہ سے دیکھتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں سرداری ابو عبیدہ رضی اللہ عنہ کے لشکر والے قصہ میں آیا کہ سمندر سے ہمارے واسطے ایک مردار پھینک دیا جسکو چہرہ کتنے ہیں پس ہم نے اس میں سے نفع نہ کیا کھا یا پھر جب مرینہ میں آئے تو ہم نے اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے جو رزق تمکو عطا کیا اسکو کھاؤ اور اگر تمہارے پاس کچھ ہو تو جسکو کھاؤ۔ الخ۔ اس سے معلوم ہوا کہ غیر بھی حلال ہے۔ جواب یہ کہ غیر بھی ایک قسم کی پھلی ہے اور سمندروں میں بہت بڑی بڑی پھلیاں ہوتی ہیں چنانچہ بعض پھلی کے ٹکڑے دھانی جہاز غارت ہو جاتا ہے اور وہ سمندر کی سطح پر مثل پہاڑ کے بڑی رہتی ہیں چنانچہ یہ پھلی غیر بھی بہت بڑی ہوتی ہے کہ اسکی پیچھ کی بڑی کے نیچے سے اونٹن سوار کے نکل جاتا تھا۔ اور اس حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں آئے کہ ہم لوگ بہت سخت جھوکے ہوئے ہیں سمندر سے ہمارے واسطے ایک مردہ پھلی کن سے ڈال دی جساو غیر کہتے ہیں کہ اسکے مثل ہم نے نہیں دیکھی آخر تک۔ کہارواہ البخاری و مسلم و احمد۔ اور یہ صاف دلیل ہے کہ وہ درحقیقت پھلی تھی اور اگرچہ تسلیم کریں کہ وہ پھلی نہیں تھی تو بھی یہ علت ایسی حالت میں تھی کہ جھوک سے انکی حالت اضطرابی تھی جو قوت کو سوز تک حلال ہو جاتا ہے۔ زلیبی۔ و نہی رسول اللہ علیہ السلام عن دوا و تخذ فیہ الضفیع۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی دوا سے منع فرمایا جس میں سینڈک ڈالا جاوے۔ چنانچہ عبدالرحمن بن عثمان القرظی نے روایت کی کہ ایک طبیب نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سینڈک کو پوچھا کہ اسکو ایک دوا میں ڈالیں تو آپ نے اسکو سینڈک کے قتل سے منع فرمایا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و احمد و اسحق و ابو داؤد و الطیالسی و الحاکم و قال صحیح۔ اور یہی حق رہنے لگا کہ سینڈک کے بارہ میں پوچھ کر



ہو اس میں یہ زیادہ قوی ہے۔ مندری رحم نے کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ سینکڑے حرام ہیں کیونکہ حضرت صلعم نے اس کے قتل سے منع فرمایا اور قتل سے ممانعت یا تو بوجہ احترام ہے جیسے آدمی۔ اور یا بوجہ اس کے کہ اس کا کھانا حرام ہے جیسے گڑ گڑاؤ نہ نہ پھر سینکڑے جو کہ حرام نہیں تو دوسری قسم میں سے ہے۔ مع۔ اور شاید مندری رحم کی مراد یہ کہ ذاتی احترام قتل آدمی کے نہیں ہے بلکہ کسی وجہ سے اس کی حکم منظور ہے اور وجہ تکریم واللہ تعالیٰ اعلم وہ ہے کہ جو فرعون بنوں پر عذاب لانے میں ضلوع بھی ہے کہ کافی قولہ تعالیٰ فارسلنا علیہم الطوفان والجراد والقمل والضفادع الایہ۔ اور تفسیر مترجم میں توضیح دیکھو۔ اور ہمدکی وجہ ظاہر ہے اور حافظ مندری رحم کے حکم سے نکلا کہ لگے پا کا قتل بھی ممنوع ہے اور بیہی کی روایت میں چوتھی بھی زیادہ ذکر ہے۔ اور عبد اللہ بن عمرو سے یہاں صحیح مروی ہے کہ سینکڑے کوست قتل کر دے اس کی آواز بیچ ہے اور جگہ سے بھی ممانعت ہے کہ جب بیت المقدس خراب ہوا تو اسے دعامی کہ اسے وہ بچے سمندر پر سلا کر دے یہاں تک کہ انگوٹھ کر دے۔ بیہی سے کہا کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن حجر نے کہا کہ اسناد اگرچہ صحیح ہے لیکن عبد اللہ بن عمرو بن العاص تو بنو اسرائیل سے روایت بتے تھے۔ یا بھو اگر سینکڑے حلال ہوتا تو اس کے قتل سے اور دو امین ڈالنے سے ممانعت نہ فرماتے۔ ونہی عن بیع السرطان۔ اور سلطان کی بیہی سے آپ نے ممانعت فرمائی۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی۔ شیعہ۔ واضح ہو کہ عید یعنی شکار کرنے یعنی معصوم اور قید اس میں جائز کہ بھی کہتے ہیں جو شکار کیا جاوے۔ والی عید المذکورہ فیما تلی محمول علی الاصلیاد۔ اور جو آیت تلووت کی گئی اس میں عید یعنی اصیاد پر محمول ہے۔ یعنی امام الکبیر وغیرہم کی استدلال میں قولہ تعالیٰ اصل لکم صید البحر۔ کی تلووت میں عید یعنی اصیاد ہے یعنی سمندر سے شکار کھینا تھا اسے واسطے حلال ہے۔ وہ ہو مباح فیما لا یکل۔ اور حال یہ کہ شکار کھینا ایسے جائزوں میں بھی جائز ہے جکا کھانا حلال نہ ہو۔ حتیٰ کہ شیر وغیرہ کا شکار کرنا بھی جائز ہے اسی طرح احرام کے دوران میں سمندر سے شکار کھینا جائز ہے اگرچہ جو شکار راہ حلال نہیں آیت سے ہر شکار کا حلال ہونا نہیں بلکہ ہر طرح کا شکار راہ حلال نکلا اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ حلال ہے۔ اگر کھانا جاوے کہ جہاد دوسری حدیث میں اکمل سبب ذکر ہے یعنی سمندر کا مردار حلال ہے۔ جواب دیا کہ۔ والی عید المذکورہ فیما تلی محمول علی السمک۔ اور مردار جو حدیث مروی میں مذکور ہے وہ بھلی پر محمول ہے۔ یعنی مردار سے آپ نے بھلی کا قصد کیا اس واسطے کہ مردار تو آیت میں حرام ہے تو ضرور ہے کہ ایسا مردار مرد ہو جو حرام نہیں ہے اور وہ صرت دو مردار ہیں ایک بھلی اور دوم ٹیلری۔ پس مردار بھری سے بھلی مراد ہے۔ وہ ہو حلال کشتنی من ذلک۔ اور بھلی حلال ہے جو مردار سے کشتنی ہے۔ لقولہ علیہ السلام اھلت لنا سینتان و دمان اما المیتتان فالسمک والجراد واما الدمان فالکبد والطحال۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تارے واسطے دو مردار اور دو خون حلال کیے ہیں پس دو خون مردار تو بھلی وغیرہ ہیں اور دو خون خون تو وہ بھی دلی ہیں۔ پس یہاں مردار میں ہی بھلی مراد ہے اور یہ خود دلیل ہے کہ سینکڑے دیکھو اور سلطان وغیرہ قتل نہیں کیے جانے اور نہ مرداروں میں کشتنی میں صرت بھلی حلال ہے۔ قال محمد بن خیرنا ابو حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال لا خبر فی شئ مما یكون فی الدار الا السمک یعنی امام محمد نے ابراہیم نخعی رحمہما علیہ سے روایت کی کہ جو چیزیں دریا میں ہوتی ہیں ان میں سے کسی چیز میں بہتری نہیں سوائے بھلی کے اسناد صحیح۔ یعنی صرت بھلی حلال ہے اور باقی کوئی حلال نہیں ہے۔ پھر حدیث ذکر کو ابن ماجہ و احمد و شافعی وغیرہم نے ابن عمر سے روایت کیا اور اس کی بعض اسانید حسن ہیں اور موقوفنا صحیح ہے اور ابن حجر رحمہ نے کہا کہ یہ ہوتوں بمنزلہ مرغ ہے اور میں کہتا ہوں کہ صفت خفیہ بیان اہل علم کی وجہ سے جائز ہے کیونکہ فقہاء کا اس پر اجماع ہے۔ م۔ پس ظاہر ہوا کہ ذی مذہب یہی ہے کہ دریا کے جانوروں میں سے صرت بھلی کے اقسام حلال ہیں اگرچہ مردار ہے۔ قال ویکرھل الطائی منہ۔ فقہری نے کہا کہ بھلی میں سے جو طائی جو کھانا مکروہ ہے۔ یعنی مردار جو کہ باقی پر اترے اور وہ ہت ہو جاتی ہے۔ وقال مالک



خدا شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ لا باس بہ لا طلاق ماروینا۔ اور امام مالک و شافعی رحمہما اللہ تعالیٰ یعنی اترائی ہوئی میر  
 جس متعلقہ نہیں کہ کہ جو حدیث ہے روایت کی وہ مطلق ہر قسم یعنی دونوں مردار میں سے پھلی مطلقاً حلال فرمائی فرمایا  
 ہو یا بغیر اترائی ہو اور خواہ خود مری ہو یا کسی آفت سے مری ہو۔ ولان مستحب لیسر موصوفہ بالحل بالحدیث۔ اور اسلئے کہ درین  
 سند کا مردار حکم حدیث موصوفہ بحدیث یعنی حدیث الحلیہ ہے۔ جن سند کے مردار کو حلال فرمایا۔ تو حدیث کے حکم سے  
 سند کا مردار اس وصف کے ساتھ موصوفہ ہے کہ وہ حلال ہے تو طانی جو سند میں مری ہے وہ حلال ہے۔ ولان ما زوی جابر  
 رضی اللہ عنہ عن ابی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال انصب عنہ المار فکلوا و ما لفظہ المار فکلوا و ما لفظہ فکلوا  
 فکلوا و ما زوی جابر رضی اللہ عنہ عن ابی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال انصب عنہ المار فکلوا و ما لفظہ المار فکلوا و ما لفظہ فکلوا  
 جذب ہو گیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جسکو پانی نے پھینک دیا ہو تو اسکو کھاؤ اور جو اترائی ہو تو اسکو کھاؤ۔ ان الفاظ  
 سے یہ روایت غریب ہے۔ بلکہ یوں موجود ہے کہ جسکو دریا پھینک دے یا پانی ٹوٹ جاوے تو اسکو کھاؤ اور جو اس میں مر جاوے اور  
 اتر دے تو اسکو کھاؤ۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ من حدیث یحییٰ بن سلیم عن اسمیل بن ایتہ عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ  
 عنہ مرفوعاً۔ یعنی نے کہا کہ یحییٰ بن سلیم کثیر الروایہ ہے اور اسکا حافظہ خراب ہے اور دوسروں نے اسکو جابر رضی اللہ عنہ کا قول  
 روایت کیا ہے۔ یہ اعتراض کچھ نہیں کہ اسلئے کہ یحییٰ بن سلیم سے سنن اربعہ وغیرہ میں حدیث کی روایت ہے پس وہ ثقہ ہے  
 اور ابن عیینہ وغیرہ نے توثیق کی اور بن حبان نے ثقات میں لکھا اور کہا کہ کبھی جو کہ جاتا ہے اور شافعی رحمہما اللہ نے کہا کہ ہم اسکو  
 بدل ال میں شمار کرتے تھے۔ بلکہ جابر رضی اللہ عنہ بن سلیم میں کلام کیا وہ قبول نہونا چاہیے جبکہ اسے صحاح اس سے روایت پر متفق ہیں  
 اور یوں ہی اسمیل بن ایتہ الغرضی ثقہ ثبت از روایہ صحیحین ہے۔ پس اسناد حسن بلکہ صحیح ہے کہ یحییٰ بن ایتہ نے ابو زاعی عن  
 ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوع روایت کی اور یحییٰ بن سلیم حرج نہیں ہے اور اگر ثوری و ابوب و حماد نے ابو الزبیر سے مرفوع  
 روایت کی تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ کبھی جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع کیا اور کبھی نہیں پس ثقہ کی زیادتی مقبول ہے خصوصاً حکم  
 سمین قیاس کو دخل دینا نہیں ہے اور ترمذی نے اسی حدیث کی روایت ابن ابی ذئب عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت  
 کر کے امام بخاری رحمہما اللہ سے بوجھا تو بخاری رحمہما اللہ نے کہا کہ یہ محفوظ نہوگی اور میں ابن ابی ذئب کی کوئی روایت ابو الزبیر سے نہیں جانتا  
 ہوں۔ یعنی رحمہما اللہ نے اعتراض کیا کہ یہ قول بخاری رحمہما اللہ بنا بر اس شرط کے ہے کہ حدیث کا سنا یا ملاقات صحیح بیان ہو حالانکہ امام مسلم  
 نے مقدمہ میں اسکی خلاف جماع قرار دیکر رد کر دیا ہے کہ اس بارہ میں حرجت یہ امر کافی ہے کہ ملاقات و سماعت ایک زمانہ میں ممکن  
 ہو۔ اور یہ امر بیان صاف ممکن ہے۔ وار قطنی نے سنن میں اس حدیث کو بطریق ابو احمد الزبیری عن صفیان عن ابی الزبیر  
 عن جابر مرفوعاً روایت کیا لیکن کہا کہ وکیع و ابو عاصم و رسول و عبد الرزاق و غیرہم نے صفیان رحمہما اللہ سے اسکو برفوع روایت کیا  
 و رسول صفیان کے ابوب و زبیر و حماد وغیرہ نے وقت کیا۔ جواب یہ کہ زیادہ راویوں نے وقت کیا لیکن یہ ہوتا ہے کہ وقت ہے اور دوسری  
 جانب ثقہ راوی کی زیادتی اگر قیاس کیا دے تو اسکی جانب بہ گمانی ہو اور غلطی جاوے حالانکہ راوی کبھی مرفوع روایت کیا ہے تو اس میں کچھ  
 مضائقہ نہیں ہے۔ خصوصاً جبکہ ایسا امر ہے جس میں قیاس کی مداخلت کرتا ہے تو وقت خود بمنزلہ رفع ہے اور رفع کرنے والے چند لوگ  
 ہیں یحییٰ بن سلیم و یحییٰ بن ایتہ و ابن ابی ذئب و ابو احمد الزبیری عن صفیان اور متابعت ضعیفہ و ناقصین یحییٰ بن ابی اسم  
 عن ابی الزبیر و حماد و عبد العزیز بن عبید اللہ عن وہب بن کیسان عن جابر رضی اللہ عنہ۔ پس رد کی کوئی وجہ نہیں ہے پس معام بواک  
 حدیث میں اترائی ہوئی پھلی سے سماعت ہر قسم۔ و عن جابر عن ابن ابی شیبہ عن ابی جابر عن ابی جابر عن ابی جابر عن ابی جابر عن ابی جابر  
 ایک سماعت سے شل ہمارے مذہب کے مردی ہر قسم۔ کہ طانی پھلی کھائی بخا دے اور یہی ایک سماعت ہے کہ تا بعدین سے  
 مردی ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ فی کتاب البیہ عن جابر رضی اللہ عنہ و علی بن ابی طالب و عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم و عن عبد بن سعید



اولی الشہادہ جابر بن زید و ابراہیم النخعی و طاؤس و الزہری رحمہ اللہ تعالیٰ۔ لہذا ہونے ہی عہد الرازی کے اپنی مصنفین  
 روایت کیا ہے۔ اور دارقطنی و ہیثمی نے اس کے خلاف حضرت ابو بکرؓ سے روایت کیا بشرطیکہ اسناد صحیح ہو۔ اور حضرت عمرؓ علیؓ  
 سے روایت کی کہ مجلی و طبری سب ذکیہ ہیں۔ لیکن اس کے یہ معنی ہیں کہ ان کے فہم کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور ہم بھی اس کا موافق  
 فاضل ہیں بلکہ کلام قطفانی میں آریس حدیث جابر رضی اللہ عنہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم کا کوئی معارض صحیح نہیں ہے۔ علامہ  
 ازہرین ہم کہتے ہیں کہ اگر آثار مختلف ہوں تو یہ مسئلہ اس قسم سے ہے کہ قیاس کو اس میں مداخلت مزید نہیں پس احتیاطاً یہی کہتے  
 کہ ترجیح دی جاوے۔ اگر کوئی مینتہ البحر و حلال ہی نے سند کی ماری ہوئی مجلی حدیث سے حلال ہے تو معارضہ ہے۔ جواب یہ کہ  
 مینتہ البحر کے یہ معنی نہیں کہ خود مرگئی ہو۔ و مینتہ البحر ما لفظ البحر لیکون مینتہ مضافاً الی البحر لامات فیہ من غرافۃ  
 بلکہ سند کی مراد وہ ہے جسکو سند نے تحبیر سے کنارے چک دیا ہو تاکہ اسکا مراد ایک کے فعل کی جانب مضاف ہو نہ وہ مجلی  
 جو سند میں خود بدون کسی آفت و صدمہ کے مرگئی ہو۔ قال ولا یاس بالکل البحر یث والمارماہی والنواع السمک  
 و البحر اذ لا ذکاة۔ اور جریب مارماہی و بحر اقسام مجلیوں کو اور طبری کو بدون فہم کے کھانے میں کچھ مضافہ نہیں ہے۔  
 فس۔ پس معلوم ہوا کہ مجلی کے حلال اقسام حلال ہیں اور معلوم ہوا کہ انہیں فہم کا حکم نہیں ہے بلکہ خود ذبیحہ ہیں اور طبریوں کا  
 بھی یہی حکم ہے۔ پھر جریث کسور و اسے شدید شت ثلثہ بقول جہنم اح ایک سپاہ مجلی ہے اور ابو السود نے عراقی سے  
 نقل کیا کہ وہ ایک قسم کی مجلی ڈھال کی طرح گول ہے۔ اشامی۔ مارماہی شکل سانپ ہوتی ہے جسکو بام مجلی کہتے ہیں۔ م۔ اور  
 جریث میں حضرت علیؓ رحمہ اللہ وجہ سے اباحت صوح دارقطنی رحمہ اللہ فی الاصل و رواہ عن ابن عباس ایضاً۔ و قال  
 مالک لا یجوز البحر اذ لا ان یقطع الا خنڈر اسہ ویشویہ۔ اور امام مالک رحمہ اللہ نے کہا کہ طبری حلال نہیں ہوتی مگر اسی طرح  
 کہ کہلنے والا اسکا سر کاٹ کر بھرنے۔ لانا صید البحر۔ اس واسطے کہ طبری تو خشکی کے شکار میں سے ہے فس۔ اور آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے سند کا مراد حلال کیا ہے۔ ولہذا بحسب علی المحرم بقتلہ جزا ملحق بہ فلا یجوز الا بالقتل کما فی سائر  
 اور اسی واسطے عمرؓ بد طبری مارنے کی وجہ سے ایسی جزا لازم ہوتی ہے جو اس کے لائق ہو پس وہ بدن قتل کے حلال نہ ہو جیسے خشکی  
 کے دیگر شکار میں ہوتا ہے فس۔ یعنی احرام والے کے واسطے اللہ تعالیٰ نے صید البحر حلال کیا ہے پس اگر طبری صید البحر  
 ہوتی تو محرم ہوا کے قتل سے جزا لازم نہ ہوتی حالانکہ جزا لازم ہوتی ہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا تیرہ خیر من جرادة یعنی  
 ایک طبری سے ایک چھوڑا ہوا بتر ہے یعنی جس شخص نے طبری مارا وہ اسکو محرم میں ایک چھوڑا ہوا بتر ہے پس طبری کے لائق  
 جزا ضرورہ واجب ہوتا ہے و صید البحر نہیں ہے اگر وہ خشکی کے شکار میں سے طبری تو اسکا قتل ضرور ہوا جیسے خشکی کے  
 شکار میں ملے۔ ترجمہ کرتا ہے کہ یہ دلیل اس قدر صحیح ہے کہ وہ صید البحر نہیں ہے اب رہا یہ کہ خشکی کے شکار میں سے ہونے کی  
 صورت میں اسکا قتل چاہیے تو یہ بعید ہے اس واسطے کہ فہم کرنا البتہ مقول تھا اور قتل کرنا حلال نہیں کرتا ہے پھر فہم کرنا اس صورت  
 میں ضرور ہوتا کہ وہ بغیر فہم کے حلال نہ ہو حالانکہ صحیح نفس سے وہ بغیر فہم کے حلال ہے۔ و الحجۃ علیہ مار و دنیا۔ اور امام مالکؒ  
 عمت وہ حدیث ہے جو اپنے روایت کردی فس۔ یعنی قولہ علیہ السلام اطلب ما یستلک و دمان الحدیث۔ علامہ ازہرین طبری  
 میں نون دمان نہیں ہے۔ و شل علی رضی اللہ عنہ عن الجراد یاخذہ الرجل من الارض ولیہا المیت وغیرہ۔  
 اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے پہچان لیا کہ ایک شخص نے ایک زمین سے پیران میں مین مردہ و زندہ سب شامل ہیں فس  
 و اکا کھانا جائز ہے یا صرف زندہ کھانا جائز ہے۔ فقال کلہ کلہ۔ و ذرا یا کل کل کھانا جائز ہے۔ و ہذا عد من فصاحتہ۔ اور یہ جواب  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فصاحت میں سے شمار ہوا ہے فس۔ کلہ۔ اول ازا کل ہے اور کلہ۔ کل مضاف بجانب فیہم ہے پس  
 اس کلام سے ایک نفع صحت ظاہر ہے۔ دوم۔ و دل علی اباحتہ وان مات حتف الحنہ۔ دلالت ہے کہ طبری حلال مباح ہے



اگرچہ وہ اپنی موت سے مری ہوئی۔ اور یہ امام محمد رحمہ نے اصل میں بلافاصلہ کر لیا ہے۔ بخلاف اسکے اذامات من غیر آفتہ۔ بخلاف مچھلی کے جب وہ بدن آفت کے اپنی موت سے مری ہوئی کہ وہ نہیں کھائی جائیگی۔ لانا خصصنا ہ بالنص الوارد فی الطائی۔ اس واسطے کہ جسے اپنی موت سے مری ہوئی مچھلی کو بذریعہ اس نفس کے خاص کر لیا جائے اور ترائی ہوئی مچھلی کے بارہ میں وارد ہوئی۔ اور ٹیڑی کے بارہ میں کئی نفس وارد نہیں ہو پس بغیر آفت کے خود بخود مری ہوئی مچھلی حلال نہیں ہے اور خود بخود مری ہوئی ٹیڑی حلال ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ غم الاصل فی اسکے عندنا اذامات بافتہ مچھلی کا لیا خود اذامات حقت للنفہ من غیر آفتہ لایکل کا الطائی۔ پھر ہمارے نزدیک مچھلی کے بارہ میں اصل یہ ہے کہ مچھلی جب کسی آفت و صدمہ سے مری تو کھانا حلال ہے جیسے بکری ہوئی مچھلی کھانا حلال ہے (اگرچہ مرجاد) اور جب مچھلی اپنی موت سے بدن کسی آفت کے مری ہو تو حلال نہیں ہے جیسے اترائی ہوئی مچھلی۔ کہ وہ بدن آفت کے اپنی موت سے مرجانے کی وجہ سے حلال نہیں ہے۔ وفسحب علیہ فروع کثیرہ مینا ہانی کفایتہ المنتہی۔ اور اس اصل کلیہ پر بہت سے فروع پھلتے ہیں یعنی مستنبط ہونے ہیں جنکو ہم نے کفایتہ المنتہی میں بیان کیا ہے۔ وعندنا التامل لقفہ المبرر علیہا۔ اور تامل وغیرہ کے لائق فائق آدمی انہر مانت ہو سکتا ہے۔ اگرچہ بیان نہ کے جاوین۔ منہا اذامات قطع بعضہا فامات یکل اکل ما امین والبقی لان موتہ بافتہ۔ ازاجملہ یہ کہ اگر مچھلی میں کئی ٹکڑا کاٹ لیا گیا پس وہ اس صدمہ سے مرگئی ہو جو ٹکڑا کاٹا گیا ہے اسکا کھانا جائز ہے اور باقی کھانا بھی جائز ہے اس واسطے کہ اسکا مرنا وجہ آفت کے واقع ہوا۔ وما امین من احمی وان کان سیتا فیتہ حلال۔ اور زندہ جانور سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ اگرچہ مردار ہو نہ کہ مگر مچھلی کا مردار حلال ہے۔ یعنی حدیث میں وارد ہے کہ زندہ مین سے جو ٹکڑا کاٹا جاوے وہ مردار ہے۔ لہذا اگر بکری وغیرہ سے کوئی جزو کاٹ لیا گیا تو اسکا کھانا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مردار حرام ہے لیکن مچھلی میں وہ ٹکڑا حلال ہوتا ہے کیونکہ مچھلی میں سے مردہ حلال ہوئی ہے۔ م۔ ازاجملہ اگر مچھلی کے بیٹ میں دوسری مچھلی ملی تو وہ بھی حلال ہے اس واسطے کہ وہ تنگ جگہ کی وجہ سے مرگئی۔ ازاجملہ اگر مچھلی کو کسی دوسرے پرندہ یا جانور دریائی یا خشکی نے مار ڈالا تو اسکا کھانا حلال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی شکار پرندہ میں مرجاد ہے تو حلال ہے۔ ازاجملہ اگر مچھلیوں کو ایک نامہ میں جمع کیا جس میں سے نہیں نکل سکتی ہیں اور وہ انکو بغیر شکار کے یکٹڑا کر پھر کر کھین تو تنگ جگہ کی وجہ سے مرین پس انکا کھانا حلال ہے اور اگر بغیر شکار کے نہیں پکڑ سکتا ہے تو انکے کھانے میں ہنری نہیں ہے کیونکہ انکی موت کے واسطے کوئی سبب ظاہری نہیں ہے۔ ازاجملہ جس مچھلی کو محوسی یا ہندو نے شکار کیا اسکے کھانے میں مضافتہ نہیں ہے کیونکہ وہ بغیر شکار کے حلال ہوئی ہے چنانچہ اگر مسلمان نے اسکو پکڑا اور عدا اسپر شہید مجبور و مراد وہ حلال ہے پس محوسی وغیرہ محوسی و ہندو مسلمان اسکے شکار میں برابر ہیں۔ ن۔ و فی الموت بالبحر والبر و ایتان واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور سخت گرمی یا سخت سردی کی وجہ سے مرجانے میں دو روایتیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ یعنی ایک روایت میں ایسے سبب سے مری ہوئی مچھلی کھائی جائیگی کیونکہ وہ جدید سبب سے مری ہے تو گو یا اسکو پانی نے خشکی میں اچھال دیا کہ تیرا پکڑ کر گئی۔ دوسری روایت میں نہیں کھائی جائیگی اس واسطے کہ سردی و گرمی تو موسمی حالات میں سے ہے اور غالباً یہ موت کے اسباب میں سے نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے کہا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر حلال نہیں ہے اور صاحبین کے قول پر حلال ہے فعلی ہذا یہ دو روایتیں نہیں بلکہ اماموں کا اختلاف ہے۔ ہشام رحمہ نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ اگر مچھلی تھوڑی پانی میں اور تھوڑی خشکی میں ہو پس اگر اسکا سر خشکی میں ہو تو کھائی جاوے کیونکہ یہ اسکی نفس کا موقع ہے تو ظاہر اسی صدمہ سے مرگئی ہے۔ اور اگر سر اور کچھ بدن پانی میں ہو اور تھوڑا بدن باہر ہو تو نہیں کھائی جائیگی کیونکہ ظاہر بغیر سبب مری ہے۔ ولو بھی ۴۷ نے افادی میں کھانے اگرچہ پانی میں کئی مچھلی مر گئی ہو اس میں نکل نہیں سکتی تھی۔ ا۔ ہانی میں اسی چیز کا ذکر مچھلیان



مر جاوین پس اس سے وہ مرگئی اور یہ بات معلوم ہو کر اسکے کھانے میں مضافۃ نہیں ہوا سوائے کہ وہ اپنی موت سے نہیں بلکہ آفت سے مرئی ہو۔ فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر بانی پر بھلی مری ہوئی بانی گئی پس اگر اسکا پیٹ اوپر ہو یعنی چپت پر ہی ہو تو وہ نہیں کھائی جائیگی سوائے کہ وہ طانی ہو اور اگر اسکی بیٹھ اوپر ہو تو کھائی جاوے گی کیونکہ وہ طانی نہیں ہے۔ ذخیرہ میں ہے کہ اگر طانی بھلی کے پیٹ میں بھلی بانی گئی تو کھائی جاوے گی اگرچہ طافہ فرد نہیں کھائی جائیگی اور اگر گلے وغیرہ پر نہ ہو۔ پیٹ میں بانی گئی تو کھائی جاوے گی جب تک تنہا نہ ہو۔ مع۔ مجوسی کے سیکھے ہوئے کتے کو بیکر مسلمان کو شکار کھیلے میں مضافۃ نہیں ہے جیسے مجوسی کی چھری سے زنج کرنے میں مضافۃ نہیں ہے۔ اگر کوئی گاسے یا بکری زنج کی پس وہ بعد زنج کے بچہ کی یا اس میں سے خون نکلا تو حلال ہے اور اگر اسکو حرکت نہیں ہوئی یا اس میں سے خون نہیں نکلا تو حلال نہیں ہے۔ اور یہ حکم اسوقت کہ زنج کے وقت اسکا زندہ ہونا ٹھیک در بانت ہو اور اگر زندہ ہونا معلوم ہو تو وہ مطلقاً حلال ہے۔ اگر گلا گھوٹی ہوئی بانی بھٹی ہوئی یا بیمار بکری یا گاسے زنج کی اور اسکی زندگی میں رہی ہو تو طاهر الرواۃ میں حلال ہو جائیگی بقولہ تعالیٰ الاموات ہم اور اس میں حیات معلوم ہونے کی تفصیل نہیں ہے اور محیہ ہے۔ لکھنا اسی پر فتویٰ ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اگر غالب گمان میں وہ زندہ ہو تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ مع۔ امام محمد رحمہ نے موطائیں باسناد امام مالک آروایت سعید الجاری رحمہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے پوچھا کہ اگر بھلی بانی گئی یا بکری یا گاسے کو مار ڈالا یا گرمی یا سردی سے مرگئی تو فرمایا کہ اس میں مضافۃ نہیں ہے اور سعید رحمہ نے کہا کہ عبد اللہ بن عمر بن العاص بھی اسی کے مثل کہتے تھے۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں کہ جب بھلیان بوجہ گرمی یا سردی کے مرین یا بعض نے بعض کو قتل کر دیا تو انکے کھانے میں مضافۃ نہیں ہوا ان اگر اپنی موت سے مر جاوین پس مر جاوین تو ایسی بھلی مکر وہ ہے اور اس کے سوائے میں مضافۃ نہیں ہے۔ سرجا۔

## کتاب الاضحیہ

یہ کتاب قربانی کے احکام میں ہے۔

دافع ہو کہ ذبح عام ہے کہ بہ نیت تقرب و ثواب ہو یا اللہ تعالیٰ کے نام پر کھانے کے واسطے ذبح کیا ہو۔ اور اضحیہ خاص تقرب کا ذبح ہے۔ پھر اضحیہ لغت میں اس ذبیحہ کا نام ہے جو یوم الاضحیٰ کو ذبح کیا جاوے اور شریعت میں اضحیہ ایسی عبادت ہے جو جو ان مخصوص کو بوت مخصوص ذبح کرنے سے ادا کی جاوے۔ شرائط اضحیہ اثنائے کتاب میں مذکور ہونگے۔ سبب یا انحراف ہیں کیونکہ جنکی طرف حکم مضاف ہو اسی کا سبب ہونا ظاہر ہوتا ہے اور ان ایام کے مکرر آنے سے سبب بھی منکر ہو جاتا ہے حکم یہ کہ دنیا میں جو چیز ذبح واجب ہوئی اس سے بری ہو اور عقبیٰ میں اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت سے ثواب میل حاصل ہوا اضحیہ کا مشروع ہونا بدلیل کتاب و سنت و اجماع ثبوت ہوا ہے پس قرآن مجید سے قولہ تعالیٰ فصل الربک والنحر۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے اسکی تفسیر میں وارد ہے کہ نازعہ ادا کر اور اذنوں کو بچ کر۔ مترجم کہتا ہے کہ جو نہ کہ پر مشروع ہونے کی دلیل ہے تو اس میں اذنوں کی تخصیص نہ ہوگی اور اولیٰ یہ تھا کہ قولہ تعالیٰ فداہ ذبک عظیم سے شرعت جاری ہو کر اس است پر بھی باقی رہی۔ واللہ تعالیٰ اعلم بدلیل سنت میں بہت احادیث قولی و فعلی ہیں از الجملہ روایت انس رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم دو کبش لے لے کر منڈ سے قربانی کیا کرتے اور میں بھی دو منڈھوں سے قربانی کرتا ہوں۔ رواہ البخاری۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہوا کہ قربانی مشروع ہے مع۔ اور مترجم نے تفسیر سورۃ الحج میں احادیث کے ساتھ توضیح کی ہے وہاں ربوع کرنا چاہیے۔ قال الاضحیۃ واجبۃ علی کل حر مسلم عظیم موسر فی یوم الاضحیٰ عن نفسه وعن ولده الصغار۔ قدوری نے لکھا کہ ضحیہ یعنی قربانی واجب ہے آزاد مسلمان عظیم پر جو یوم الاضحیٰ کو خوشحال ہو اپنی ذات سے اور اپنی اولاد کا ذات سے من ہے۔



آزادی اس واسطے شرط ہوئی کہ قربانی ایک مالی قرب ہو کہ بدولت ملکیت کے ادا ہو گا اور غلام و ملک کی خود کھلیکیت  
 نہیں ہے تو آزاد ہونا شرط ہوا پس غلام یا کسی قسم سے ملک ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اسلام اس واسطے شرط ہوا کہ کافر سے  
 تقرب نہیں ہو سکتا اور عظیم ہونا بشرط ہو کہ سافر کو اداسے قربانی میں شقت ہوگی اور حج میں مسئلہ گزرا۔ فنگری اسودگی  
 اس واسطے شرط ہے کہ قولہ علیہ السلام من وجد معہ ولم یفیع الخ۔ اس میں واجب ہونا اس شرط پر معلق کیا کہ دست پاؤں سے اور فقیر  
 کو دست نہیں تو دست فنگری شرط ہے اور بفضل بیان آتا ہے مع۔ پھر شیخ سعف نے پہلے تو واجب ہونے میں کلام کیا۔  
 اما الوجوب فقول ابی حنیفہ و محمد و نضر و الحسن و احمدی الروایتین عن ابی یوسف رحم۔ پس وجوب اخصیہ تو  
 قول ابو حنیفہ و محمد و نضر و حسن ہے اور دو روایتوں میں ابو یوسف رحم سے ایک روایت وجوب ہے سنت پس اس روایت  
 کے موافق امام و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق واجب ہے۔ و عنہ اشہا سنتہ ذکرہ فی الجوامع۔ اور ابو یوسف رحم سے  
 ایک روایت ہے کہ اخصیہ سنت ہے اس کو اپنی کتاب جوامع میں ذکر کیا ہے۔ وہو قول الشافعی رحم۔ اور یہی شافعی رحم کا قول ہے۔  
 و ذکر الطحاوی ان علی قول ابی حنیفہ و اجبہ۔ اور امام طحاوی رحم نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحم کے قول پر اخصیہ واجب  
 ہے سنت۔ اور یہی قول مالک دلیث و ربیعہ و ذری و ادزاعی ہے۔ مع۔ و علی قول ابی یوسف و محمد سنتہ ہو کہ  
 اور بقول ابو یوسف و محمد رحم سنت ہو کہ ہے۔ و ہذا ذکر بعض المثلخ الاختلاف۔ اور اسی طرح بعض مثلخ نے  
 اختلاف ذکر کیا ہے۔ جیسے امام طحاوی نے ذکر کیا یعنی صاحبین کے نزدیک سنت ہو کہ ہے اور یہی قول شافعی رحم  
 و اکثر علماء ہے۔ کذا فی البیہ رحم۔ وجہ السنۃ قولہ علیہ السلام من اراد ان یفیع شکر فلا یأخذ من شعرہ و اظفارہ  
 شیئاً۔ دلیل سنت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے تم میں سے دذی اکھ کا ہاند دیکھا اور (م) ہا کہ قربانی  
 کرے تو وہ اپنے بالوں و ناخنوں میں سے کچھ نہ لیوے سنت۔ یعنی بالوں کو مونڈنے و کترانے سے اور ناخن کٹوانے  
 سے روکے۔ رواہ الجماعة الا البخاری نحوہ۔ اور یہ اہل احرام کی تنبیہ میں ثواب ہے اور یہی بعض علماء کا مذہب ہے بالجملہ اس  
 حدیث میں یون ذکر ہے کہ اسے قربانی کرنی چاہی۔ پس قربانی اس کے چاہنے پر رکھی۔ و التعلیق بالارادۃ نیات  
 الوجوب۔ اور ارادہ پر معلق کرنا وجوب کے معنی ہے کہ واجب تو خواہ مخواہ لازم ہے چاہے مانہ چاہے۔ اس لیے  
 شافعی رحم نے اس سے استدلال کیا کہ ارادہ پر معلق کرنا معنی وجوب ہے۔ ذکرہ البیہ فی المعرۃ۔ اور ابن الجوزی نے  
 یہی استدلال مذہب احمد میں ذکر کیا لیکن وارد ہوا ہے کہ واجب بھی کہی ارادہ پر معلق کیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب تنقیح نے  
 باب الوضو میں ارادہ کی تعلیق میں کہا ہے۔ اور بخلاف دلائل عدم الوجوب کے حدیث میں عباس رحم مرفوعاً کہ میں چیز میں  
 کہ مجھ پر انقض ہیں اور قبہر نوافل ہیں الود و قربانی و صلوة الاضحیٰ لینے چاشت۔ رواہ احمد و الحاکم۔ اسکی سند میں  
 ابو جباب البکلی ہے جسکو سنائی و دارقطنی نے ضعیف کہا ہے اور بطریق جابر جعفری رحم بھی مروی ہے۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث بطریق  
 دیگر مروی ہے اور بہر حال ضعیف ہے۔ مع۔ لا نہما لکانت واجبۃ علی المقیم لوجبت علی المسافر۔ اور اس دلیل سے  
 کہ اخصیہ اگر مقیم پر واجب ہو تو سافر پر بھی واجب ہوتا ہے۔ کہو کہ مقیم و سافر میں مخالفت علیہ من البتہ فرق ہے بین  
 شقت بل لا فرق ہوتی ہے اور مخالفت مالی میں برابر ہیں۔ لا نہما لا یختلفان فی الوطائف المالیتہ کا لزوم۔  
 اس واسطے کہ واجبات مالیہ میں مقیم و سافر میں اختلاف نہیں ہے جیسے زکوۃ سنت۔ کہ وہ سافر پر مانند مقیم کے واجب ہے  
 اور قربانی و عقیقہ مالی ہے تو اس میں بھی دونوں برابر ہوتے لیکن سافر پر بالاتفاق واجب نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ مقیم پر  
 بھی واجب نہیں ہے۔ و صا رکا نعتہ۔ اور اسکا حکم مثل عتیرہ کے ہو گیا۔ سنت۔ عتیرہ ایک قربانی رجب کے مہینہ میں  
 ہو کرتی تھی جس کو اہل جاہلیت کہا کرتے تھے اور ابند لے اسلام میں مسلمانوں میں بھی تھا پھر منسوخ ہو گیا اور حاصل یہ کہ



جیسے غیرہ سال پر نہیں تو مقیم پر بھی نہیں ہر اسی طرح جب قربانی سال پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب نہیں ہے اور زکوٰۃ  
 جیسے مقیم پر واجب ہے اسی طرح مسافر پر بھی واجب ہے پس مقیم کی طرف سے واجب ہونا مسافر پر مطرود ہوا اور مسافر پر ہونا  
 مقیم پر بھی ہونا پس مدون مساوی ہیں۔ واضح ہو کہ عدم الوجوب کے دلائل دیگر ہیں جنکو مترجم نے تفسیر کج میں مستیفا  
 کیا ہے۔ وجہ الوجوب قول علیہ السلام من وجد سعة فلم یفصح فقلل لقرین مصلحتاً۔ اور وجوب کی دلیل یہ ہے  
 کہ جسے وسعت پائی اور قربانی نہیں کی تو ہمارے معنی سے ہرگز قریب نہ ہو۔ رواہ ابن ماجہ و احمد و ابن ابی شیبہ  
 و اسحق و ابویعلی و الدارقطنی و الحاکم۔ ع۔ اس حدیث کا مدار عبد اللہ بن عباس القصبانی رحمہ اللہ پر ہے۔ تنقیح میں کہا کہ  
 اسناد ابن ماجہ کے راوی سب لغات میں جو بھیجیں کی روایت میں سوائے عبد اللہ بن عباس کے کہ وہ فقط صحیح مسلم میں  
 راوی ہے۔ میں کتابوں کے صحیح مسلم کے احوال میں راوی نہیں بلکہ امام مسلم نے اس سے شواہد میں روایت کی ہے کہ  
 اصل حدیث کے واسطے شاہد کے طور پر اسناد میں لا یا گیا ہے جیسا کہ شیخ ابن حجر نے تفسیر کی اور لکھا کہ مرد صدوق  
 ہے مگر غلط کر جاتا ہے اور ابن کثیر نے لکھا کہ امام احمد نے اس حدیث کو منکر کہا ہے یعنی رفع منکر ہے۔ اور تنقیح میں کہا کہ ابن ابی  
 شیبہ نے عبد اللہ بن عباس سے اسکو موقوف یعنی قول ابو ہریرہ رحمہ اللہ روایت کیا اور اسی طرح جعفر بن ربیعہ اور عبد اللہ بن  
 ابی جعفر نے اعرج عن ابی ہریرہ رحمہ اللہ موقوف روایت کیا جیسے عبد اللہ بن عباس نے اعرج عن ابی ہریرہ موقوف روایت  
 کیا ہے۔ اور کہا کہ یہی شبہ یحیو اب ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ عبد اللہ بن عباس رہے جب غلط معروض ہوا تو اعتماد بردار  
 جعفر بن ربیعہ وغیرہ لغات پر ہی دائرہ تعالیٰ اعلم۔ ابن الجوزی رحمہ اللہ نے تحقیق میں بعد تسلیم صحت کے جواب دیا کہ اس  
 حدیث سے وجوب نہیں نکلتا ہے۔ جیسے حدیث صحیح میں وارد ہوا کہ جسے قوم لکھا یا وہ ہمارے معنی سے قریب نہ آئے  
 حالانکہ بالاتفاق ذم حرام نہیں ہے۔ لیکن شیخ مصنف نے کہا کہ۔ وشل ہذا الوعد لا یلحق بہ ترک غیر الوجوب  
 اور ایسی وعید سوائے واجب کے دوسری چیز کے ترک سے لاحق نہیں ہوتی ہے۔ لیکن یہ شکل ہے اس واسطے کہ  
 نماز عید واجب ہے اور وہ نہ نماز اور نہیں ہو سکتی تو جسے قربانی نہ کی اسکو دوسرے ادا سے واجب سے کیونکر ممانعت  
 ہو سکتی ہے پس لا محالہ بطور تاکید یہ بھی ذم کے مانند ہو گیا قابل نہی۔ م۔ ولا نہما قرعہ لیفات الیہا و قہما  
 ایقال یوم الاضحی وذلک یؤذن بالوجوب۔ اور اس دلیل سے وجوب ہے کہ قربانی ایسی قربت ہے کہ اسکا وقت  
 یعنی یوم اسکی جانب مضاف ہوتا ہے چنانچہ یوم الاضحیٰ ہوتے ہیں اور یہ وجوب سے آگاہ کرتا ہے۔ لان الاضیاف  
 للاختصاص وہو بالوجود۔ اسواسطے کہ اضافت تو اختصاص کے واسطے ہے اور یہ وجود کے ساتھ ہوتی ہے ورنہ  
 یعنی قربانی بانی حاد سے تو اختصاص ہو۔ والوجوب ہو المقضی الی الوجود ظاہر بالنظر الی المجلس۔ اور  
 وجوب ہی ایسا حکم ہے کہ ظاہر بنظر جنس کے وجود تک پہنچانے والا ہے۔ کیونکہ جو چیز واجب کہادے تو  
 خواہ مخواہ اسکا عمل میں لانا ضرور ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ موجود ہو جائے ہی تو معلوم ہوا کہ قربانی واجب کی گئی کہ جنس متین  
 سے ضرور تو گر لوگ اسکو عمل میں لا کر وجود کیلئے پس یوم کو اسکے ساتھ اختصاص دیدیا اور یوم الاضحیٰ نام ہوا بخلات  
 اسکے اگر وجوب نہ ہو تو ممکن ہے کہ قربانی کا وجود بحسب ظاہر نہ ہو تو پھر یہ یوم کیونکر اضحیٰ کی طرف مضاف ہو سکتا ہے بلکہ جب  
 مضاف الیہ کا وجود ہی نہیں تو اضافت ہی ندارد ہے پھر اختصاص دکان میں بھی نہوا کیونکہ پہلے مضاف الیہ سے  
 اضافت موجود ہو تو پھر اسکو اضافت اختصاص کہا جائے۔ مترجم لکھا ہے کہ یہ دلیل کسی چیز کی عموماً واجب کر کے دہلے  
 بہت مستعد ہے باوجود اسکے یوم الاضحیٰ کے ہاں سنی کیوں نہیں لیے جاتے ہیں کہ جو کوئی اضحیٰ کرتا ہے وہ اسی دن کرتا ہے۔  
 پس دن کو اضحیٰ کے ساتھ اختصاص ہوا اور یہی حق ہے اسواسطے کہ یوم الاضحیٰ زمانہ جاہلیت سے موجود ہے جبکہ اخیر شرعی



مرد و بائیں تھا اور وہ اسی دن کی تخصیص کرتے تھے لہذا یہ یوم سفات بجانب اضمیہ ہوا پس اس سے قربانی لازم نہوئی  
بلکہ جو کوئی قربانی کرنا چاہے وہ اسی روز کر لگا فانہم والستہ لقالے اعلم بالصواب۔ م۔ پھر مصنف نے وجوب کے واسطے دو  
دلیلین ذکر کیں اول یہ کہ جو قربانی کرے باوجود سنت کے وہ ہماری مصلحت کے ناز سے قریب نہو۔ دلیل وجوب ہی اور دوم  
یہ کہ یوم الاضحیٰ کو اختصاص جب ہو کہ اضمیہ موجود ہو اور موجود ہونا جمعی ضرور ہوگا کہ اضمیہ واجب ہو لہذا یوم الاضحیٰ کے لفظ سے  
اضحیٰ واجب نکلا۔ پھر یہ تو مقتضی تھا کہ یقیم و سا فرسب پر واجب ہو۔ غیر ان الاداء مختص باسباب تشق  
علی المسافر استحضار ہا۔ لیکن بات اتنی ہو کہ اداسے قربانی ایسے اسباب کے ساتھ مختص ہو کہ مسافر کو انکا حاصل  
حاضر کرنا دشوار پڑتا ہو۔ اور غرسے و ایسی تک تاخیر نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ ادار اسی وقت ہو۔ و لیقوت بعضی  
الوقت فلا تجب بمنزلہ الحجۃ۔ اور اداسے قربانی وجہ وقت گزر جانے کے جاتی رہتی ہو و مسافر پر واجب نہوئی جیسے  
جمہ واجب نہیں ہوتا ہو۔ مسئلہ دلائل وجوب کے حدیث برابن عازب رضی اللہ عنہ ہو کہ جمہین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
بعد اداسے نماز کے قربانی کرنے کا ارشاد کیا اور کہا کہ جسے ایسا کیا تو اسے ہماری سنت کو پایا اور ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ  
نے قبل نماز کے قربانی کر دی تھی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس یہ جزدہ ہو تو فرمایا کہ فزک کر دے  
اور تیرے بعد کسی کے واسطے جزدہ کافی نہوگا۔ کما فی صحیح البخاری و مسلم۔ اور یہ حکم کہ تیرے بعد کسی کے واسطے جزدہ کافی نہوگا  
دلیل وجوب ہو کہ ایسا کام تو واجب ہی میں بولا جاتا ہو۔ ابن ابی حزی رحم نے جواب دیا کہ اس سنت کے اداسے میں تیرے  
سوائے کسی کو کافی نہیں ہو۔ دلیل اس کے کہ اول حدیث میں ارشاد ہو کہ جسے ایسا کیا تو اسے ہماری سنت کو پایا۔ مع۔ اگر لکھا جائے  
کہ استدلال سنت میں گزرا کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی ذی الحجہ کا جائد دیکھے اور قربانی کا ارادہ کرے۔ لفظ ارادہ خود عدم وجوب  
کی دلیل ہو۔ جواب دیا کہ ارادہ کے دو معنی آیا کرتے ہیں ایک تو تخییر یعنی خود اختیاری ہونا اور یہ وجوب لازمی کے سانی ہو اور دوم  
ارادہ یعنی قصد جو کہ سوکا قصد ہو۔ والمراد بالارادۃ فیما روی والستہ اعلم ما ہو قصد السہولۃ التخییر۔ اور حدیث مردی  
میں ارادہ سے مراد قصد جو قصد سوکا نہ تخییر والستہ لقالے اعلم۔ پس یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ جو شخص اس قربانی کا قصد کرے  
جو واجب ہو الحج۔ راقیاس مسافر کہ جیسے مسافر پر عتہ واجب نہیں اسی طرح یقیم پر قربانی واجب نہیں ہو تو یہ قیاس جائز  
نہیں ہو۔ والعتیرہ فسوخۃ وہی شاة لقام فی رجب علی ما قبل۔ اور عتیرہ و فسوخ ہو اور عتیرہ وہ بکری تھی جو چشتا  
قربانی کی جاتی تھی جیسا کہ بیان کیا گیا ہو۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
کہ نہ فرع ہو اور نہ عتیرہ ہو۔ رواہ البیہقی و مسلم والاربعہ وغیرہم۔ فرع وہ بچہ جو مادہ جائز سے سب سے پہلے پیدا ہوتا تھا اور اسکو  
بعوت کے نام پر قربانی کیا کرتے تھے اور عتیرہ وہ کہ رجبہ کہلاتا تھا یعنی رجب میں ذبح کرتے تھے۔ مع۔ پھر واضح ہو کہ اگر  
تسلیم کیا جاوے کہ دلائل سنت ہی مزج ہیں مگر نظر احتیاط اس تعزیر کو عمل میں لانا لازم ہو کہ سنت ہو کہ وہ بھی قریب وجوب  
ہو اور ظہر یہ کہ امام محمد کا قول شل ابو حنیفہ رحم ہی فانه قال فی الآثار عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم قال الاضحیۃ واجبۃ علی الہی  
ما خلا الحاج۔ یعنی ابراہیم نخعی رحم نے فرمایا کہ شہرہ ان پر اضمیہ واجب ہو سوائے حاجون کے۔ امام محمد رحم نے کہا کہ ہم اسی کہ  
لیتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ رحم کا قول ہو۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کی اور  
مسلمانوں نے آپ کے بعد قربانیاں کیں اور اسی پر سنت جاری ہوئی ہو۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔ اور حدیث میں ہو کہ قربانی کے  
ہر مال کے عوض نیکیاں لکھی جاویں گی اور تفسیر ابی حنیفہ رحم میں توضیح دانی ہو کہ اللہ تعالیٰ رب العالمین۔ اور یہ کلام آئندہ آتا ہو  
کہ وجوب سبب طور پر ہو۔ و انما اختص الوجوب بالحرۃ لانہا وظیفۃ مالۃ لا تادی الا بالمالک والمالک ہو  
آزادی کے ساتھ وجوب قربانی کی خصوصیت اسی وجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک وظیفۃ مالی ہو جو بدون مالک کے ادائیں ہو سکتی



اور مالک و آزادی ہوتا ہے۔ کیونکہ ملک کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا ہے پس یہ واجب ادا کرنا اس کے اختیار  
 خارج ہے۔ وبالا سلام لکونہا قرینہ۔ اور اسلام کے ساتھ خصوصیت اسوجہ سے ہوئی کہ قربانی ایک طاعت تعریف  
 ہے جو سوائے مسلمان کے کافر سے ممکن نہیں ہے کیونکہ کافر تو اللہ تعالیٰ کی توحید نہیں رکھتا پس اسکی طاعات اس کے  
 اعتقاد کے موافق چھوٹے اور وہ شیطانی شرک کا حصہ ہیں۔ وبالاتفاقہ لما بیننا والیسار لما روینا من اشتراط  
 السعة۔ اور فقہاء نے اس کے ساتھ خصوصیت بدین وجہ ہوئی جو ہم بیان کر چکے کہ مسافر کو اس کے اسباب مبارک نے منیت  
 ہے اور آسودگی کے ساتھ خصوصیت بدین وجہ اس حدیث کے ہوئی جو بتیہ روایت کی کہ آسودگی شرط ہے قرب۔ کیونکہ حدیث  
 میں وارد ہوا کہ جبکہ وسعت ہو اور اپنے قربانی نہ کی تو ہمارے سعلی سے قرب نہ ہو۔ پس بشرط آسودگی قربانی لازم کی گئی۔  
 و مقدارہ ما یجب بہ صدقۃ الفطر۔ اور اس آسودگی کی مقدار وہ ہے جس کے ساتھ صدقۃ الفطر واجب ہوتا ہے قرب۔  
 اور وہ تو مگر مراد نہیں کہ چیز زکوۃ منوط ہے۔ وقد مر فی العلوم۔ اور اسکا بیان کتاب الصوم کے آخر میں کرا ہے۔  
 یعنی رحم نے لکھا یعنی مال بقدر دو سو درم کے اس کے مکان مسکن و اثاثہ و لباس و خادم و متعین سے فاضل ہو۔ اجناس  
 میں ہے کہ دو سو درم یا زائد تھا اور وقت احمیہ سے پہلے اس نے مرت کیا یا تلف ہوا تو اس پر احمیہ نہیں ہے اور اگر پہلے نہیں تھا  
 پھر قبل کرنے ابام قربانی کے اسنے فاضل یا باقی پر احمیہ واجب ہے۔ ابو علی المتفان نے ذکر کیا کہ جس کے پاس مکانات و زمین  
 میں تو انکی قیمت نہیں دیکھی جائیگی بلکہ انکی حالات دیکھی جاوے۔ اور ابو عبد اللہ الشافعی نے دیکھنے کے کہا کہ قیمت دیکھی  
 جاوے گی جیسے دیگر متاع میں ہے۔ وفاق رہنے لکھا کہ ناوائی کے پاس دو سو درم قیمت کی لکڑیاں بروز احمیہ موجود ہیں تو اس پر  
 قربانی واجب ہے۔ اور اگر دو سو درم قیمت کا مصحف مجید ہے پس اگر اس میں پڑھا ہے تو احمیہ نہیں ورنہ واجب ہے اور اگر پڑھا  
 سکتا ہے لیکن کسب سے نہیں پڑھتا تو بھی احمیہ نہیں ہے اور اگر کتب فقہ و شریعت ہوں تو ان میں بھی یہی اعتبار ہے کہ اگر اہل علم  
 میں سے ہو خواہ ارتفاع لیتا ہو یا کسب کرے تو اس پر احمیہ نہیں ہے ورنہ احمیہ واجب ہے سوا جناس بلخصا۔ اور اگر کتب طب  
 و نجوم و ادب کی کتابیں ہوں تو دو سو درم قیمت ہونے سے وہ مالدار ہے۔ مع۔ والوقت و ہویوم الاضحیٰ لا ہنا مختلفہ  
 و سنین مقدارہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور وجوب قربانی کا اختصاص وقت یعنی یوم اضحیٰ کے ساتھ اسی وجہ سے  
 ہوا کہ قربانی اسی وقت کے ساتھ مختص ہے اور اسکی مقدار ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ کہ ابتداء و ہم سے آخر ایام  
 تشریق تک ہے۔ و تجب عن نفسہ لانه اصل فی الوجوب علیہ علی ما بیننا و عن ولده الصغیر لانه فی معنی نفسہ  
 فیلحق بہ کما فی صدقۃ الفطر۔ اور قربانی اپنی ذات کی طرف سے اس واسطے واجب ہے کہ موافق ہمارے بیان مذکور بالا  
 کے معلوم ہوا کہ واجب ہونے میں وہ فو اصل ہے یعنی اصل تو مگر کی قدرت اسی کہ ہے اور اپنی اولاد وغیرہ کی طرف سے ہوا  
 واجب ہے کہ یہ اولاد اسکی ذات کے معنی میں ہے تو اسی کے ساتھ لائق کی جائیگی جیسے صدقۃ الفطر میں ہوتا ہے قرب۔ کہ صدقۃ الفطر  
 اس پر اپنی طرف سے اور اپنی اولاد صغیر کی طرف سے واجب ہوتا ہے کیونکہ اصل صدقۃ الفطر میں وہ اس پر جبراً حکومت  
 و ثبوت ہے پس اصل خود ہے اور اسی طرح اسکی صغیر اولاد پر بخلاف بالغ اولاد کے کہ اگر ثبوت و نفقہ اس کے ذمہ ہو تو بھی ولایت الی  
 فرزند بالغ پر نہیں رہتی ہے اور صغیر پر اپنی ہی لہذا احمیہ میں بھی اپنی ذات و اولاد صغیر کی طرف سے واجب ہے۔ و ہذہ روایت  
 الحسن عن ابی حنیفہ رحم۔ اور یہ حسن نے ابو حنیفہ رحم سے روایت کی ہے قرب۔ اور فقہ حنفی رحم نے اسی پر اعتماد کیا۔  
 و روی عنہ انہ لا یجب عن ولده۔ اور ابو حنیفہ رحم سے یہ بھی روایت آئی کہ اپنی اولاد صغیر کی طرف سے قربانی واجب  
 نہیں ہے۔ و ہو ظاہر الرواجہ۔ اور یہی ظاہر الرواجہ ہے۔ بخلاف صدقۃ الفطر لان السبب ہناک راس بموئید علی  
 علیہ و ہما موجودان فی الصغیر۔ بخلاف صدقۃ الفطر کے اس واسطے کہ صدقۃ الفطر میں واجب ہونے کا سبب وہ رہا ہے



جسکی طرفت اختیار اور سپرد لا پندر گنا ہو اور یہ دو وزن بائین صغیر اور لادین ہو ورنہ مست کہ انکا متولی و اہل بیت چندی  
 خود ہی اور انکا مال نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہو تو سبب الصدقہ پورا ہو جو دین پس انکی طرفت سے بھی صدقہ الفطر سپرد واجب ہو  
 پس صدقہ الفطر میں نفقہ کو پہنچانے سے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب ہو تاہم۔ و ہذا قرینہ محققہ۔ اور یہ قربانی و محض  
 قربت ہوتی۔ کیونکہ خون بہانا اس میں تقرب ہو اور یہ بالکل جاس فاس سے اہری۔ والا اصل فی القربات ان  
 لا تجب علی الغیر بسبب الغیر و لہذا لا تجب عن عمدہ وان کان یجب عن صدقہ الفطر۔ اور قربات محض میں  
 اصل یہ ہے کہ آدمی پر دوسرے شخص کے سبب سے واجب نہوں اور اسی وجہ سے دو ایسے غلام کی طرفت سے بالاعتناع نہیں  
 واجب ہوتی اگرچہ صدقہ الفطر اپنے غلام کی طرفت سے واجب ہو اگرچہ ہوتا ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ خون بہانے سے  
 بڑھ کر کوئی تقرب کا کام ان دونوں میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ لن یتال اسہ کو محض  
 لاد مار و لکن یناکہ انتقی سلم الایۃ۔ یعنی ہرگز نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کو ان قربانیوں کا گشت یا خون پہنچے و لیکن  
 اللہ تعالیٰ کی جناب میں تحلیلاً تقویٰ پہنچنا ہو الخ۔ پس قربانی قربت محض ہے جو آدمی پر خود واجب ہوگی اور غیری کی طرفت  
 سے نہیں واجب ہوگی اگرچہ ذر ذر غیر مانع ہو۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اور قاضی خاں نے لکھا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ م۔ س۔ ع۔  
 وان کان للصغیر مال۔ اور اگر صغیر اولاد کے پاس مال ہو۔ مثلاً اسنے اپنی نانی یا مان کے ترکہ سے یا بیوی کا  
 اسکی طرفت سے قربانی ہوگی یا نہیں۔ فی اس میں اختلاف ہے چنانچہ لکھا۔ یعنی عنہ ابوہ او وصیہ سن مالہ عندہ البی حنیفہ  
 وانی یوسف رحم۔ کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک صغیر کے مال سے صغیر کا باپ قربانی کرے یا اگر باپ ہو تو باپ  
 کا وصی قربانی کرے۔ کیونکہ بی بی اس پر بہتے باپ کے بہتری کے فقرت مالی میں منزلی ہے اور سی امام مالک کا قول  
 ہے۔ لیکن قربانی کے گشت کو صدقہ نہیں کر سکتا اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا خون بہانا واجب ہے۔ و اگر  
 کو صدقہ کرنا تو یہ ایک خیرات نقل ہے اور صغیر ایسی خیرات کو یہ گشت نہیں کرتا پس یہ گشت اسی صغیر کے کھانے میں خرچ  
 کیا جاوے اور روزانہ ہو اس کے عوض میں ایسی چیزیں لے لجاوین جن سے باوجود بقائے جن کے صغیر راحت و آرام پاوے  
 مثلاً آرام کے لیے چار پائی وغیرہ جیسے قربانی کی کھال میں حکم ہے۔ کذا فی التخصیص۔ وقال محمد وزفر و الشافعی و احمد  
 یمنی من مال نفقہ لاسن مال الصغیر۔ اور محمد وزفر و شافعی و احمد نے کہا کہ اپنے مال سے قربانی کرے نہ صغیر کے  
 مال سے۔ یعنی صغیر کے مال سے کسی کو قربانی کرنا جائز نہیں ہے اور اگر کرے تو اپنے مال سے قربانی کر دے اور  
 شاید امام محمد رحم کے نزدیک صغیر ابھی اہلیت نہیں رکھتا کہ اس پر وجوب ہو حتیٰ کہ زکوٰۃ مالی نہیں واجب ہوتی ہے۔  
 فالخلافت فی ہذا الکلیات فی صدقہ الفطر۔ پس قربانی میں اختلاف مانہ صدقہ الفطر کے اختلاف کی طرفت کہ  
 اگر صغیر کے واسطے مال ہو تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کے نزدیک باپ یا وصی اسکے مال سے صدقہ الفطر ادا کرے  
 کیونکہ صدقہ الفطر بمنزلہ نفقہ کے ہے اور نفقہ میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ اگر صغیر کے پاس مال ہو تو اسکا نفقہ اسی مال سے  
 ہوگا۔ اور امام محمد رحم و زفر رحم کے نزدیک صدقہ الفطر اسکے مال سے نہیں دیا جائیگا۔ پھر بعض مشائخ کا قول ہے جنہوں  
 نے صغیر کو صدقہ الفطر پر مجبور کیا۔ و لیل لا یجوز تصفیۃ من مال الصغیر فی قولہم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مال صغیر  
 سے قربان کرنا بالاتفاق سب کے قول میں نہیں جائز ہے۔ لان القرینۃ تبادی بالاراقۃ۔ کیونکہ قربت و بیعت و خون  
 بہانے سے ادا ہو جائیگی۔ و الصدقہ بعد الاطوع فلا یجوز ذلک من مال الصغیر۔ اور اسکے بعد گشت صدقہ کرنا  
 نقل خیرات ہے تو یہ مال صغیر سے نہیں جائز ہوتا۔ کیونکہ اسکے مال کی حفاظت واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صدقہ کرنا  
 ضرور نہیں بلکہ وہ صغیر کے کھانے میں صرف ہوگا۔ جواب یہ کہ آخر کو صدقہ میں صرف کرنا بدی ہوگا۔ ولا یکن ان مال



کلمہ۔ اور عادت کی راہ سے یہ ممکن نہیں کہ صغیر کل گوشت کھا سکے۔ فن۔ اور میرا ہونے میں سڑ جائیگا۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ بچے ہوئے گوشت کو صرف کرنا لادہ ہی ہو تو ضرور نہیں کہ وہ غیرات ہی کر دیا جاوے بلکہ صغیر کی منفعت میں سولے کھانے کے صرف کیا جاوے لہذا فراموش والا صبح ان نصیحی من مالہ۔ اور صبح یہ کہ صغیر اپنے مال سے قربانی کرے فن۔ بذریعہ بابا دھمی کے یعنی بابا دھمی اسکے مال سے قربانی کرے۔ ویا کل منہ مالک۔ اور جہان تک ممکن ہو صغیر اس میں سے کھاوے فن۔ خواہ تازہ یا کین بنا کر خشک کر کے رکھ لیا جاوے۔ وریطاع بما بقی ما یستفیع بعینہ۔ اور باقی کے عوض ایسی چیز خریدی جاوے جس کے عین سے وہ نفع اٹھاوے فن۔ مراد یہ کہ اسکی ذات باقی رہے اور صغیر کو آرام ہو پختے جیسے صندوق و چار پائی وغیرہ۔ اور یہ مطلب نہیں کہ عین شے کھا لے۔ نہ درمی نے شرح مختصر میں لکھا کہ صحیح یہ کہ یون کھا جاوے کہ صغیر مالدار پر قربانی واجب ہو اور صدقہ کیا جاوے بلکہ وہ کھاوے اور باقی کے عوض اسکو قابل منفعت چیزیں خرید کر دی جاوے جیسے مرد بالغ کو جائز ہے کہ قربانی کی کھال فروخت کرے۔ ع۔ اور حاصل یہ ہو کہ قربانی میں اداسے قیمت صرف ذبح کرنے سے واد ہو جائی اور اس کے بعد وہ گوشت ذراست اسکی حکمت ہے جسے قربانی کی پس طرح چاہئے صرف کرے اور اظہار ہمارے نزدیک اگر شت میں سے کچھ صدقہ کرنا واجب نہیں ہے اور اس میں علماء کے اقوال میں جنگو میں نے تفسیر سورۃ الحج میں بیان کیا ہے کہ بچہ جب صحیح ہو کہ صغیر مالدار پر قربانی واجب ہو تو اسی وجہ سے کہ یہ بشرط افقہ کے جاری ہو ورنہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ آدمی یا کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب تک وہ بالغ نہ ہو حتیٰ کہ تمھارے نزدیک طفل مالدار کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہر سارے روایت زکوٰۃ کے اور دامن رجوع کرنا چاہیے شامل نہ۔ پھر واضح ہو کہ بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ آدمی ایک قربانی نما لکھ کر طرف سے کر دیتا تھا یعنی زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ ہوتا تھا۔ پس شاید یون کھا جاوے کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر دلیل نہیں کیو کہ شاید یہ اپنا فعل ہو اور شاید یون کھا جاوے کہ وہ قربانی ایسا جائز ہوتا تھا جو چند آدمیوں کی طرف سے جاتا ہو جیسے گائے و اونٹ وغیرہ لیکن یہ تاویل ایسی روایت میں جاری نہ ہوگی جس میں بھڑی یا بکری موجود ہو علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مینڈھا اپنی طرف سے دال و عیال کی طرف سے قربانی کیا اور دوسرا مینڈھا اپنے تمام مسلمان ہست کی طرف سے جسے قربانی نہیں کی ہے۔ پس ہر ایک پر ملحدہ و جوب میں غور کیا گیا ہے اسی طرح اداسے قربانی میں بھی غور لازم ہے۔ قال فیہ۔ م۔ قال وینسخ عن کل واحد منہم شاة۔ قدوری نے لکھا کہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے ایک بکری ذبح کرے فن۔ یعنی اپنی طرف سے ایک بکری کی قربانی کرے اور اپنی ہر ایک اولاد صغیر کی طرف سے ایک ایک بکری علیحدہ ذبح کرے اگر قربانی کا جائز بکری یا بھڑی یا دنبہ ہو۔ اوینسخ لقرۃ او بذبحہ عن سبعة۔ ہاگے یا اونٹ کو سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرے فن۔ حتیٰ کہ اگر چہ اولاد صغیر ہوں تو اپنی و انکی طرف سے ایک ہاگے یا بھینس یا اونٹ ذبح کرنا کافی ہے اور یہ استہسان ہر دلیل حدیث ہے۔ والقیاس ان لا یجوز الا عن واحد لان الاراقۃ واحدة وی القربۃ۔ اور قیاس یہ تھا کہ ہاگے یا اونٹ سوائے ایک کے زیادہ کی طرف سے جائز نہ ہو اس واسطے کہ قربان کرنا ذوق بہا تاقی میں ایک ہی واقع ہوگا اور قربت یہی ہے کہ ذوق بہا دے یعنی ذبح کرے۔ الا انما ترکناہ بالاثر۔ لیکن ہم نے اس قیاس کو بوجہ افر کے ترک کیا فن۔ کیونکہ جب اثر حدیث موجود ہو تو قیاس متروک ہوتا ہے کیونکہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ وہ ان نفس موجود نہ ہو اور بیان قیاس متروک کیا کہ اثر یعنی حدیث موجود ہے۔ و ہوا عن جابر رضی اللہ عنہ انہ قال سئل عن رجل من اهل البصرۃ عن سبعة من اهل البصرۃ عن سبعة۔ اور حدیث وہ روایت ہے جو حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ہم نے حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں گائے کو سات کی طرف سے اور اونٹ کو سات کی طرف سے قربانی کیا ہو فن۔ رواہ مسلم والاربعة حدیث ہے ان نفس فی الشاة بقی علی اصل القیاس۔ اور بکری کے حق میں کوئی نفس وارد نہیں ہوتی تو وہ اصل قیاس پر باقی



یہی فتوہ کہ سولہ ایک کے زیادہ کی طرف سے نہیں جائز ہے۔ انہی چاروں نے کہا کہ سب پر اجماع ہے اور کئی کہنے لگا کہ نہیں بلکہ امام الہک و احمد و لیث و اضرعی رحمہم اللہ کے نزدیک ایک بکری ایک گھروالوں کی طرف سے جائز ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہی نقل صحیح ہے اور شیخ حافظ ابن کثیر رحمہم اللہ نے اس میں روایات نقل کیں جنکو میں نے تفسیر میں ذکر کیا ہے اور مستدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کیش ایک از جانب اہل بیت اور کیش دوم از جانب امت ہے۔ کافی الصالح۔ اور جواب دیا گیا کہ شاید یہ تو اب مراد ہے۔ لیکن وارد ہوتا ہے کہ یہ ظاہر ہے کہ بغیر نابدون معارضہ نفس ہے اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں بھی تاویل ممکن ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وہاں صلح حدیبیہ میں احرام سے باہر ہونے کے واسطے ہر ایک کی طرف سے قربانی لازم تھی۔ کہا جائیگا تو پھر شاید اس ضرورت کی وجہ سے خاص اجازت ہو کیونکہ احرام میں حج شدہ یہ تھا اور بعض روایات میں اہل بیت کی طرف سے ایک بکری کی قربانی بھی وارد ہے اور واجبات میں اپنے نفس کے ساتھ یہ تو اب کے معنی نہیں کیونکہ سب پر قرآنی واجب ہے وہ خود شریک ہے۔ پھر حدیث ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے ایک سفر میں پس وہاں قربانی کا وقت آیا تو ہم لوگ ایک گھاسے میں سات آدمی اور ایک اونٹ من دس آدمی شریک ہو گئے۔ رواہ احمد و النسائی و ابن حبان و الترمذی و قال حسن غریب۔ یہی نے کہا کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ جس میں اونٹ کے اندر سات کی شرکت مروی ہے اس صحیح ہے رواہ مسلم اور دس کی شرکت بحدیث مردان و مسور رضی اللہ عنہما بھی مروی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ترجیح کی ضرورت نہیں اس کے تحت ہے کہ یہ دو واقعہ ہوں۔ پھر بیان یہ بھی اشکال ہے کہ سفر میں قربانی ہوئی پس شاید کہ بطور وجوب نہو اور واضح ہو کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ تو صحیح ہے کہ صلح حدیبیہ میں احرام سے خارج ہونے کے لیے قربانی تھی اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے ہے اور ہمارا حکام خاص اسی فہمہ میں ہے۔ فافہم۔ م۔ پھر گھاسے یا اونٹ میں سات کی شرکت یعنی انتہا ہے جو انہی سے اس سے زیادہ کو مانع ہے۔ ویجوز عن غمۃ اوسمیا و طہ ذکرہ محمد رحمہ فی الاصل۔ اور ہر ایک گھاسے یا اونٹ پانچ آدمیوں یا پچھ آدمیوں یا تین آدمیوں کی طرف سے بھی جائز ہے اسکو امام محمد رحمہ نے اصل میں ذکر کیا ہے۔ فہمہ یعنی سات سے کم جس قدر ہوں وہ بھی جائز ہے حتیٰ کہ ایک کی طرف جائز ہے۔ لانا لما جائز عن سبعة فغن من دونہم اوسے۔ سولے کہ جب سات کی طرف سے یہ جائز جائے تو سات سے کم کی طرف سے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ ولہذا یجوز من ثمانیۃ اخذ بالقیاس مما لا نفس فیہ۔ اور آٹھ آدمیوں کی طرف سے گھاسے یا اونٹ نہیں جائز ہے کیونکہ جہاں نفس نہیں ہوتا وہاں قیاس لیا گیا ہے اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ اور اونٹ میں دس آدمیوں کی شرکت جس حدیث میں وارد ہے اس سے یہ مراد لی گئی کہ اسکے گوشت میں دس شریک ہو گئے۔ لیکن ترجمہ کے نزدیک تاویل یہ ہے۔ وکذا اذا کان نصیب احدہم اقل من سبع لا یجوز عن النکل لانعدام وصف القربۃ فی البعض کما سنبینہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اسی طرح اگر شریک میں ایک کا حصہ ساتوں سے کم ہو تو کل کی طرف سے قربانی جائز نہیں جائے گی اس واسطے کہ تقرب اسکے بعض جزو سے نہا رہے جو انوکھ سے نہا رہے ہو یا پانچہ مقرب ان شارات تھامے ہم اسکو بیان کر چکے۔ پس اگر ایک شخص مراد اسے بیاد زوجہ جھوڑی اور ایک گھاسے جھوڑی پس ان دونوں وارثوں نے اسکو قربانی کیا تو قربانی نہوگی اس واسطے کہ اس گھاسے میں سے زوجہ کا حصہ صرف آٹھواں ہے پس یہ گھاسے صرف کھانے کا ذبیحہ ہو جائیگی پھر اگر ساتوں حصہ سے کم شرکت نہو تو بھی قربانی جہی ہوگی کہ سب کی نیت قربانی ہو اور اگر کسی نے گوشت کی نیت سے ذبیحہ چاہا تو سب کی طرف سے قربانی ادا نہوگی۔ اور اگر ایک کا نصف دوسرے کا چٹا حصہ اور تیسرے کا باقی ہو جو بھائی سے زائد ہو تو سب کی طرف سے قربانی جائز ہے جبکہ سب قربانی کی نیت ہوں۔ اور اگر ایک نے قربانی کی نیت کی اور دوسرے نے احرام میں لگا رکھا جواز دینے کی نیت کی اور تیسرے نے حج و عمرہ جمع کرنے کی نیت کی تو قربانی کی نیت کی تو قیاس مقتضی ہے کہ وہ ہر دونوں استحقاقاً جائز ہے کیونکہ سب نے اللہ تعالیٰ کی جناب میں تقرب کی نیت کی تو شیخ الطحاوی



نع - بالجملہ بکری ایک سے زیادہ اور گائے و اونٹ شترسات سے زیادہ یا ساتویں حصہ سے کم شریک سے نہیں جائز ہے۔ و  
قال مالک تجوز عن اہل بیت واحد ان کا لوا اکثر من سبعة۔ اور امام مالک نے کہا کہ ایک گھر والوں کی طرف سے  
جائز ہے اگر چہ سات سے زیادہ ہوں۔ ولا تجوز عن اہل بیتین وان کا لوا اقل منہما۔ اور دو گھر والوں کی طرف سے  
نہیں جائز ہے اگرچہ ملاک سات سے کم ہوں۔ فسن۔ اگرچہ اٹھ بکری ہو بدلیل حدیث عبداللہ بن ہشام رضی اللہ عنہ کہ  
انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک بکری کو اپنے جمع اہل بیت کی طرف سے قربانی کرتے تھے۔ رواہ الحاکم وصحیحہ۔ لیکن بخاری  
نے عبداللہ بن ہشام کا یہ نقل روایت کیا ہے۔ اور مخنف بن سلیم نے کہا کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے  
جوار میں تھا پس یہ حضرات اس وقت سے قربانی نہیں کرتے تھے کہ لوگ انکی اقتدار کرینگے یعنی بطور وجوب کے فعل جاری  
ہو جائیگا۔ ابو ایوب رضی اللہ عنہ نے کہا کہ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں آدمی اپنی طرف سے اور اپنے گھر  
والوں کی طرف سے ایک بکری قربانی کرتا تھا پھر جب ان لوگوں کی طرف ذبیت پہنچی تو ہر حال ہو گیا جیسے تم دیکھتے ہو۔  
رواہ الترمذی۔ قال صحیح۔ ابن کثیر ج۔ لقولہ علیہ السلام علی کل اہل بیت فی کل عام اخصیاء و غیرہ۔  
کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر گھر والے سال میں اٹھ و غیرہ ہر فسن۔ اور تم جانتے ہو  
کہ غیرہ کیا چیز ہے غیرہ وہی قربانی ہے جسکو لوگ جیہہ کہتے ہیں۔ یہ حدیث مخنف بن سلیم نے خطبہ عرفات میں روایت  
کی۔ رواہ احمد و ابو داؤد و الترمذی و النسائی و ابن ماجہ و ابن ابی شیبہ و غیرہم و قال الترمذی اسناد حسن۔  
عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ ہر گھر والوں پر یہ امر ہے کہ رجب میں ایک بکری ذبح کریں اور ہر قربانی پر ایک  
بکری ذبح کریں۔ در رواہ الطبرانی۔ یعنی رجم نے جویم کر لیا کہ اسناد ضعیف ہے حالانکہ یہ انصاف سے بعید ہے کہ بیان  
دوسروں کے اصول پر تضعیف کی جاوے حالانکہ اصول خفیہ پر اسناد ثابت ہے۔ قلنا المراد بہ واللہ اعلم قیم  
اہل البیت لان الیسار لہ ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس کلام سے واللہ اعلم مراد یہ ہے کہ اہل بیت کی قیم پر  
اس واسطے کہ تو نگری اسی کو حاصل ہے۔ خلاصہ جواب یہ کہ آپ نے ہر اہل بیت پر قربانی لازم کی تو اہل بیت میں  
سب مجبور ہیں جو شخص اس گھر کا سردار ہے جو انکے نفقات دینا اور پرورش کا انتظام کرتا ہے وہ مراد ہے تو معنی یہ ہو گئے  
ہر گھر کے قیم پر قربانی واجب ہے پس تو نگر پر قربانی لازم ہوئی اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ سب کی طرف سے ایک  
قربانی کافی ہو۔ یویدہ مایروی علی کل مسلم فی عامہ اخصیاء و غیرہ۔ اس تاویل کی تائید یہ روایت ہے کہ سیدنا  
ہر سال میں اٹھ و غیرہ واجب ہے۔ لیکن یاد رہے کہ روایت غریب ہے نہیں ملی۔ میں کہتا ہوں کہ تاویل مذکور حضرت ابو ایوب  
کی حدیث صحیح سے مخالفت ہے بلکہ وہ امام مالک ج کے واسطے صحیح محبت ہے اور وہ ان یہ تاویل کہ سب کو ثواب دینا مقصود ہے  
مٹیک نہیں کیونکہ یہ امر ہر وقت میں مستحب ہے تو انکار ابو ایوب رضی اللہ عنہ کے کچھ معنی نہوے علاوہ اسکے جب قربانی کرنے  
والے پر قربانی واجب ہے تو اس میں دوسروں کا شریک کرنا بے معنی ہے جیسے کوئی شخص ناز فرائض کے ثواب میں غیر کی شرکت  
کرے۔ علاوہ برین ظاہر حدیث کو تاویل کرنا قیاس کے واسطے جبکہ جلی نہیں ہے جائز نہیں اور کیونکہ حالانکہ بد مذہبوں میں سات  
کی شرکت میں بھی ایسی تاویل ہو سکتی ہے پس مسئلہ واللہ اعلم اشکال رکھتا ہے غیر ازینکہ احتیاط اسی میں ہے جو اختیار کیا گیا  
فکر فیہ۔ م۔ ولو کانت البدنہ میں اثنتین نصفین یجوز فی الصبح۔ اور اگر ایک بد مذہب شخصوں میں شریک ہو تو صبح  
قول میں جائز ہے۔ یعنی صورت مسئلہ یہ کہ ایک بد مذہب آدمیوں میں نصف نصف شریک ہے اور دونوں نے اسکو  
قربانی کیا تو بعض علماء نے زعم کیا کہ ہر ایک کے حصہ میں ساٹھ تین ساٹھ تین نہیں نصف سهم اس قابل نہیں کہ قربانی ہو تو  
باقی بھی قربانی نہوا پس نہیں جائز ہے اور دوسروں نے فرمایا کہ جائز ہے اور مصنف رح نے کہا کہ صحیح ہے اور اسی کو صدر غیہ ج



کے بھی اختیار کیا۔ لاندہ سبب جاز ثلثہ الاسباع جاز نصف السبع تمعالہ۔ اس واسطے کہ سات مین سے تین سہام جب جائز ہوئے تو سات مین کا آدھا حصہ بھی ان تینوں کے تابع ہو کر جائز ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ نصف حصہ اگر تنہا ہو تو اپنے اس سے قربانی ادا ہوگی اور بیان تو سات مین حصہ مین وجب تین حصے قربانی کے لیے کافی ہیں تو یہ نصف اس کے تابع نہیں قربانی جائز ہے۔ اور تحقیق نہیں کہ جس قدر زیادہ قربانی کیا تو اس کی قربانی ادا ہونے کے لیے ہر سات مین حصہ کا اعتبار نہیں ہوتا حتیٰ کہ سات قربانیاں ہو جائیں بلکہ اصل نظر یہ کہ سات مین حصہ سے کم نہو جس اگر سات مین حصہ کا شریک ہو تو جائز ہے بھر عجب کہ آدھے کے شریک مین مل ہو بلکہ بلا خلاف جائز ہونا چاہیے ہر ایک سات مین حصہ تک شرکت جائز ہے تو سات شریک ہو سکتے ہیں۔

واذا جاز علی الشریک۔ اور جب شرکت پر قربانی جائز ہوئی۔ مثلاً سات مین حصہ سے کوئی کم نہیں ہے اور سب کی قیمت قربانی یا تقرب ہو جس قربانی کا جائز ہو گیا تو گوشت ان سب مین حصہ رسد مشترک ہے۔ فقسمۃ اللحم بالوزن لاندہ موزون تو گوشت کا بٹوارہ بذریعہ وزن ہے اس واسطے کہ گوشت مذنی چیزوں مین سے ہر فن۔ تو وزن سے بانٹ دیا جاوے۔

ولو اقساموا جزا قال لا یجوز۔ اور اگر شریکوں نے اٹکل سے گوشت بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ کیونکہ گوشت ایک مجلس ہے اور مقدار میں چیز ہے پس بٹوارہ کے سبادلہ مین سوائے برابری کے کمی بیشی نہیں جائز ہے۔ الا اذا کان معہ شے من الا کا ریع و البجلہ۔ لیکن اگر اس کے ساتھ مین بٹے یا کھال مین سے کچھ موف۔ تو جواز ہو جائیگا کیونکہ یہ غیر جنس ہے مثلاً ایک کے پاس ڈھائی سیر گوشت ہے اور دوسرے کے پاس دو سیر گوشت مع ایک پایہ کے ہے تو جواز اس طرح ہے کہ اسکے دوسرے گوشت کے مقابلہ مین دوسرے کے گوشت مین سے برابر دوسرے اور باقی آدھ سیر گوشت کے مقابلہ مین اسکے پاس ایک ہے اور چونکہ گوشت و پایہ دو جنس ہیں تو ان مین کچھ مساوات کا اعتبار نہیں بلکہ ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اعتباراً بالبیع۔ بقیاس مع کے فن۔ جیسے گوشت کو بعض گوشت کے فروخت کیا تو سوائے برابری کے نہیں جائز ہے اور اگر ایک مین پایہ وغیرہ کوئی غیر جنس ہو اور دوسرے مین گوشت زیادہ ہو تو زیادتی اسی پایہ وغیرہ کے مقابلہ مین قرار دیکر مع جائز ہوگی اسی طرح بٹوارہ مین بھی سبادلہ کے معنی مین ہیں اگر ان مین باہم کمی بیشی ہو مگر ساتھ مین پایہ یا کھال سے کچھ موجود ہے تو زیادتی اسکے مقابلہ مین قرار دیکر جائز ہے۔ م۔ ولو اشتری بقرۃ برید ان یضمی بہا عن نفسه ثم اشترک فیہا ستہ معہ جائز استیسانا۔ اور اگر ایک شخص نے ایک گائے خریدی کہ اپنی طرف سے اس کی قربانی کرنے کی نیت رکھتا ہے پھر اپنے ساتھ اس مین چھ آدمیوں کی شرکت کر لی تو استیسانا جائز ہے۔ یعنی تو گونے اپنی قربانی کے واسطے گائے خریدی پھر اس مین چھ آدمیوں کو ہر حصہ کا شریک کر لیا اور سب کی نیت قربانی ہو تو یہ قربانی سات مین کی طرف سے جائز ہوگی اور یہ استیسانا ہے۔ دلی اقیان

لا یجوز و ہو قول زفر رحم لاندہ اعد بالقرۃ فیمنع عن معہا متولاً۔ اور قیاس مین یہ نہیں جائز ہے اور یہی زفر رحم کا قول ہے اس واسطے کہ اس شخص نے اس گائے کو تقرب کے واسطے مہیا کیا تو قول کی غرض سے اس کو فروخت کرنے سے منع کیا جائیگا۔ والا شریک ہذہ صفت۔ اور شریک کر لینے کی ہی صفت ہے۔ کہ اسنے ال بیکر چھ حصہ فروخت کر دیے پس نہیں جائز بلکہ منوع ہے۔ وجہ الاستیسان انہ قد یجذب بقرۃ سمینہ یشر بہا ولا یطفر بالشراک وقت البیع و انما یطلبہم بعدہ۔ استیسان کی وجہ یہ کہ آدمی کسی نیت قربانی پر کسی مولیٰ تازی گائے پاتا ہے جس کو خریدتا ہے اور خرید کے وقت شریکوں کو نہیں پاتا ہے پھر اسکے بعد شریکوں کو ڈھونڈتا ہے۔ اور اگر پہلے سے طرکاری کا شش شرط ہو تو بسا اوقات اس کی قربانی کے لیے حصہ جائز نہیں لیگا اور اس مین حرج ظاہر ہے۔ فلان الحجاب ماسۃ الیہ مجوز ماہ دفعاً للحرج۔ پس اس کی حاجت پیش آئی کہ بعد خرید کے شریک کا شش کرنا جائز ہو تو ہنے اس کو استیسانا جائز ہے کہ حرج دفع ہوتا ہے۔ کیونکہ حرج ہوتا ہے تو یہ دور کیا ہے تو جس حکم مین حرج پیش آوے ضرور وہ شرعی حکم نہ ہوگا نہ منع نہیں ہے۔ وقد امكن۔ حالانکہ حرج دور ہے



کرنا یہاں ممکن نہ تھا کہ بعد خرید کے شرکت کرنے تو عہد گاہے بھی ملتا ہے اور شہناہ پر درسی قیمت کا یا رہن سلطان یا شہناہ  
 للتصویر لا یتبع البیع۔ کیونکہ قرانی کے بے خریدنے کی وجہ سے بیع منع نہیں ہو جاتی ہر قسم حتیٰ کہ فروخت کر کے دوسرا  
 خریدے تو جائز ہے اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ بلکہ اس میں ایک شخص وارد ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو  
 منجہ خریدنے کا دلیل کیا تھا اور انھوں نے خرید کر نفع پر فروخت کر کے پھر دوسرا خرید اچھا بھلا کتاب الکالاہ میں صریح گزرا ہے وہم  
 قدوری رحمہ اللہ کہ یہ جو امام محمد نے بعد خرید کے منجہ میں اشتراک ذکر کیا یہ محمول ہے کہ حکم مذکور تو ملکی صورت میں ہے۔ واللہ اعلم  
 ان یفعل ذلک قبل الشراء لیکون البعد عن الخلاف وعن صورة الرجوع فی المقربة۔ اور حسن یہ ہے کہ خرید سے  
 پہلے شرکت کرے تاکہ اختلاف سے دور ہو اور ظاہری صورت قربت سے رجوع کرنے سے دور ہو۔ کیونکہ ظاہر صورت میں  
 ایسا مسلم ہوتا ہے کہ سب سے قربت کی نیت کر کے رجوع کر لیا اور یہ مکرہ ہے اگرچہ درحقیقت اسے رجوع نہیں کیا بلکہ مقدر  
 نیت غمی اسی قدر باقی رکھا ہے۔ شریعہ کہتا ہے کہ اگر درحقیقت خرید کے وقت اسکی نیت ہو کہ اسکو بالکل اپنی طرف سے قربانی کرے  
 یا سطلق اسکی قربانی کی نیت ہو تو بغیر دلیل مذکور اسکو شریک کرنا روا نہ ہوگا اور شاید امام ابو حنیفہ رحمہ سے کراہت کی روایت اسی پر  
 محمول ہو چنانچہ لکھا۔ وعن ابی حنیفہ اشیر مکرہ الاشتراک بعد الشراء لما یبئنا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ بعد خرید  
 کے شریک کرنا مکرہ ہے بلکہ بالافس۔ یعنی جس چیز کو اسے قربت کے واسطے مہیا کیا تھا اس سے رجوع کرنا مکرہ ہے۔  
 شریعہ کے نزدیک یہ اسی صورت میں محمول ہے کہ درحقیقت اسے کل اپنی ہی طرف سے نیت کی ہو یا سطلق ہو واللہ تعالیٰ اعلم  
 بالصواب۔ م۔ قال ولیس علی المسافر والفقیہ فصیحة لما یبئنا۔ اور مسافر و فقیر پر فصیحہ نہیں ہے بلکہ دلیل مذکورہ بالا ہے  
 کہ قربانی واجب ہونے کے واسطے دست شریک ہو جو فقیر کو حاصل نہیں ہوا اس کے واسطے اسباب فردی ہیں چکا مہیا کر ہوا  
 پر دستا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث جہین گاہے میں اور اونٹ میں سات کی شرکت مذکور ہے سفر میں ہوتی  
 ہوئی۔ جواب ہو سکتا ہے کہ وہ حدیبیہ میں احرام عمرہ سے حلال ہونے کی ضرورت سے تھا اور وہ اضمحیہ کی قربانی نہیں تھی۔ لیکن  
 اعراض وارد ہو گا کہ اولیٰ تو احرام سے حلال ہونے میں شاید سات ہی کی شرکت ہو پس زیادتی قربانی کی شرکت میں منع ہونے  
 کی وجہ نہیں ہے۔ دوم حدیث ابن عباس رحمہ اللہ میں منجہ کا آٹھ مسافرت میں ہے اور اس میں دس آدمیوں کی شرکت اونٹ میں ذکر  
 ہے۔ اور جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بطور وجوب نہیں بلکہ نفل تھی۔ اور امام شافعی وغیرہ جن علماء رحمہ نے قربانی کو سنت کہا اس کے  
 نزدیک مساق حدیث میں سمولی قربانی کی آمد ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و ابو بکر و عمر کانا لا یفحیان اذا کانا مسافرت  
 اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما جب مسافر ہوتے تو قربانی نہیں کرتے تھے۔ یہ روایت غریب نہیں ملتی ہے جیسے قولہ  
 وعن علی بن رضی اللہ عنہ علی المسافر جمعة ولا اضحیة۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ مسافر جمعہ نہیں اور نہ اضحیہ ہے۔  
 فس۔ غریب ہے نہیں پائی گئی۔ بان محمد بن سلیم رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے  
 جوار میں رہتا تھا پس یہ دونوں امام بخاری کے کہ انکی تقلید کریں گے قربانی نہیں کرتے تھے۔ اس روایت میں مسافر ہونے  
 کی قید نہیں بلکہ عدم وجوب کا بیان ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (ربان وقت اضمحیہ)۔ قال و وقت الاضحیة  
 یدخل طلوع الفجر سن یوم النحر۔ قربانی کا وقت تو دو سوین ذی الحجہ کے طلوع فجر ہی سے شروع ہو جاتا ہے وقت میں کہ  
 کاؤن میں طلوع کے بعد ہی قربانی جائز ہے۔ الا انہ لا یجوز لاہل الامصار الذبح حتیٰ یصلی الامام الیمین۔ لیکن علم  
 والوں کے واسطے قربانی گزرا جائز نہیں ہے بیان تک کہ امام مسلمین عید کی نماز سے فارغ ہو فس۔ غریب جہاں عید کی نماز  
 وجوباً ہوتی ہے وہاں نماز کے بعد ذبح کون۔ فاما اہل السواد فینذحون بعد الفجر۔ اور اہل سواد یعنی دیہاتوں والے بعد  
 طلوع فجر کی قربانی کرنا۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام من فبح قبل الصلوة فلیعد ذبیحة ومن فبح



بعد الصلوۃ نقد تم نیک و اصاب سنتہ المسلمین۔ اہل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث شریف ہے کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا تو وہ اپنا بیچ دو ہر ادے اپنی دوسرا ہر ذبح کرے اور جس نے بعد نماز کے ذبح کیا تو اس کا بیچ پورا ہوا اور اسے مسلمانوں کی سنت پائی۔ **ف**۔ برابرین عازب رضی اللہ عنہ۔ سے روایت ہے کہ میرے مامون ابو بردہ بن نیار رضی اللہ عنہ نے نماز سے پہلے قربانی کر دی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ گوشت کی بکری ہے پس ابو بردہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے پاس مسند موجود نہیں مگر معز کا ہند ہے جو مسند سے اچھا ہے تو فرمایا کہ اس کی قربانی کر دے اور سوائے تیرے بھر کسی کو جائز نہ کرنا پھر فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے قربانی کی تو اسے اپنے کھانے کے لیے قربانی کی اور جس نے بعد نماز کے قربانی کی تو اس کی قربانی پوری ہوئی اور اسے مسلمانوں کی سنت پائی۔ **ر**۔ رواہ البخاری وسلم۔ وقال علیہ السلام ان اول شکنائی ہذا الیوم الصلوۃ ثم الاضحیۃ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آج کے روز ہمارا اول نیک یعنی عبادت نماز ہے پھر قربانی اور **ف**۔ یہ حدیث سابق میں جزو ہر باین عبارت کہ ان اول ما جہا بہ فی ربنا ہذا ان فصلی ثم رزق فطر۔ یعنی آج کے روز سب سے پہلا جو کام طاعت ہم شروع کیے ہیں یہ ہے کہ نماز پڑھنے میں پھر واپس ہو کر قربانی کرے **م**۔ علی مانی الصبحین۔ اور جناب بن سفیان البجلی رحمہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عید اضحیٰ کی نماز پڑھی پھر آپ واپس ہوئے تو آپ نے گوشت و ذبائح پائے تو پہچاننا کہ یہ نماز سے پہلے ذبح کیے گئے ہیں پس فرمایا کہ جس نے نماز سے پہلے ذبح کیا وہ پہلے اسکے دوسرا ذبح کرے اور جس نے نہیں ذبح کیا بیان تک کہ نماز پڑھے تو وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کرے۔ **ر**۔ رواہ البخاری وسلم وغیرہا۔ پس معلوم ہوا کہ قربانی کے واسطے نماز شرط ہے۔ غیر ان ہذا الشرط فی حق من علیہ الصلوۃ وہو المصری دون اہل السواد۔ صرت اتنی بات ہے کہ یہ شرط ایسے شخص کے حق میں ہوگی جس پر نماز واجب ہے اور وہ شہری مسلم ہے سوائے اہل سواد کے **ف**۔ یعنی گاؤں والوں پر چونکہ نماز نہیں پڑانے والے ہیں بشرط بھی نہیں ہے۔ **و**۔ لان التاخیر لاحتمال التشاغل بہ عن الصلوۃ سادس دلیل قیاسی سے کہ تاخیر وجہ احتمال تشاغل ذبح کے نماز سے ہے **ف**۔ یعنی قربانی کو نماز سے تاخیر کرنے کا حکم ہوا کہ شاید ایسا نہ ہو کہ ذبح کے شغل میں بھٹک کر نماز غافل ہو جاوے۔ حالانکہ اس پر نماز واجب ہے۔ **و**۔ لا معنی للتاخیر فی حق القروی ولا صلوۃ علیہ سادس دیہاتی کے حق میں تاخیر کے کچھ معنی نہیں حالانکہ اس پر نماز نہیں ہے **ف**۔ یعنی اس نماز کے واسطے سلطان و نائب وغیرہ شرط میں اور دیہات میں انکا وجود نہیں تو نماز بھی نہیں پس قربانی میں مشغول ہونے سے کچھ خطر نہیں ہے۔ **ب**۔ ایک حدیث برابرین عازب و جناب بن سفیان رضی اللہ عنہما میں قبل نماز کے مانعت ہے اور بعد نماز کے مطلقا اجازت ہے خواہ اہل المسلمین نے قربانی کی ہو یا نہ ہو۔ **و**۔ ماروینا حجتہ علی مالک و الشافعی رحم فی نفعی ابجواز بعد الصلوۃ قبل نحر الامام۔ اور جو حدیث ہم نے روایت کی وہ امام مالک و شافعی رحمہ پر اس قول میں حجت ہے کہ بعد نماز کے بھی امام کی قربانی کرنے سے پہلے نہیں جائز ہے **ف**۔ یعنی منقول ہے کہ امام مالک و شافعی کے نزدیک اگر نماز ہو گئی پھر امام المسلمین کے قربانی کرنے سے پہلے کسی نے قربانی کی تو بھی نہیں جائز ہے بلکہ پہلے امام ذبح کرے تب دوسرے لوگ قربانی کریں۔ **ع**۔ یعنی رح نے لکھا کہ امام شافعی رحمہ کا یہ مذہب نہیں ہے بلکہ یہ شرط ہے کہ امام خطبہ بعد سے فارغ ہو جاوے۔ **ب**۔ ابن حزم رحمہ نے محل میں کہا کہ خطبہ سے فراغت ہونے سے پہلے قربانی سے امام شافعی کا منع کرنا بے معنی ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قربانی کے لیے اسکے ساتھ وقت محدود نہیں کیا انتہی۔ **م**۔ ترجمہ کہ ہے کہ امام شافعی رحمہ نے خطبہ کو نماز میں شامل کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے منع کیا۔ اور حدیث میں وارد ہوا کہ خطبہ نماز سے ہے پس ابن حزم رحمہ سے عجب ہے کہ ظاہر حدیث کے موافق خطبہ کو نماز اعتبار کر کے قربانی جائز سمجھے اور شاید کہ تخریج شافعی رحمہ میں نہیں آئی واللہ تعالیٰ اعلم۔ **م**۔ اور امام مالک رحمہ نے البتہ یہ شرط نکالی کہ جب امام قربانی



سے فارغ ہو کر لوگوں کی قربانی جائز ہو اور شاید استلال بحديث جابر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں  
 بلکہ عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی پس کچھ لوگوں نے تقدم کر کے قربانی کر دی اور لگاتار کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکا  
 ہیں پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے شخص کو جسے آپ سے پہلے قربانی کر لی تھی حکم کیا کہ دوبارہ قربانی کرے اور قربانی  
 نہ کیا کرتے یہاں تک کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کو نہ - رواہ مسلم و احمد و الطحاوی - اور جواب یہ ہے کہ حدیث برابر  
 وحدیث جندب و انس و بکر رضی اللہ عنہم صحیح ہیں کہ اپنی قربانی کرنے پر متوقف نہیں رکھا بلکہ نماز کے بعد اجازت دی بلکہ  
 راہ میں حکم دیا کہ جسے نماز پڑھ لی وہ قربانی کرے پس لا محالہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں دو طرح کا حکم کیا جاوے۔ اول انکہ جابر  
 کی مراد یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ میں بلکہ عید اضحیٰ کی نماز پڑھائی اور آپ کی نماز سے پہلے یہ واقعہ ہوا تھا کہ  
 کچھ لوگوں نے نماز سے تقدم قربانی کر دی اس گمان سے کہ شاید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قربانی کر چکے ہیں تو آپ نے  
 انکو اعادہ کا حکم فرمایا اور یہ حکم دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی سے پہلے قربانی نہ کریں یعنی قبل نماز کے قربانی کریں  
 پس نماز سے فراغت کی جگہ آپ کا قربانی کرنا قائم کیا کیونکہ نماز آپ کی قربانی کا سبب بنتا تو یا یوں کہا کہ جب تک آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ نہیں ہوئے تب تک قربانی نہ کریں فعلی ہذا روایات برابر رضی اللہ عنہ سے موافقت ہے۔ دوم یہ کہ شاید اس  
 مرتبہ کسی خاص سبب سے یہ حکم فرمایا ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کے بعد قربانی کرنا تو اس واقعہ کے  
 واسطے عموم نہیں ہے اور معارضہ نہیں ہے اور اگر لا محالہ معارضہ مانا جاوے تو حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے احادیث شریعہ و وجوب  
 و انس رضی اللہ عنہم اقویٰ واضح ہیں پس انہیں کو بہر حال تقدم ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ (م - فروع) اگر کسی شہر میں نماز  
 بعد اسوجہ سے نہیں ہوئی کہ وہاں لوہائی وقت پھیل گیا ہو یا شہر پر اہل فساد غالب ہیں یا وہاں سلطان یا اسکاتائب  
 ہیں یا شہر والے بعد زوال کے نیک کوین نہ اس سے پہلے اس واسطے کہ وہاں سے پہلے نماز کی امید قائم ہے۔ اللہ اعلم  
 اگر کسی شہر میں فتور واقع ہو کہ اس میں کوئی مسلمان وال نہیں ہو لوگوں کو عید کی نماز پڑھاوے پس بیان کسی نے طلوع فجر کے بعد ہی ذبح  
 کر دیا تو جائز ہے اور یہی قول غنا ہے اس واسطے کہ شہر مذکور اس حکم میں مثل سواد کے ہوگا۔ اولو الجہ اگر سوین تاریخ کسی وجہ سے سہوا یا غلطی  
 ہو کر کسی گئی تو بعد زوال کے انکو آج ہی قربانی کرنا جائز ہے پھر اگر دوسرے روز نماز کو نکلا اور لوگوں نے اس سے پہلے قربانی کر دی تو جائز  
 ہے اگرچہ وہ نماز سے فارغ نہ ہوا ہو کیونکہ اول روز زوال سے وقت سنون پک گیا تو دوسرے روز نماز بطور قضاء آویس قربانی کے حق میں  
 سکا اگر ظاہر نہیں ہوگا۔ الشادی الکبریٰ۔ اگر امام نے نماز عید بغیر حضور پڑھی اور اسکو معلوم ہوا یہاں تک کہ لوگوں نے قربانی کر دی  
 تو انکی قربانی جائز ہیں اور جب امام کو معلوم ہوا اور اسے لوگوں میں اعادہ نماز کے لیے منادی کی پس جسے نماز سے پہلے ذبح کیا تو جائز ہے  
 بعد نماز کے آگاہ ہو کر ذبح نہیں جائز ہے اور بعد زوال کے باوجود کہ نماز اعادہ کا وقت کل گیا۔ اللہ اعلم وہاں بیخان۔ نعم معتبر فی ذلک  
 مکان الاضحية حتی لو کان فی السواد و المصحی فی المشرق بجز کما انشق الفجر و لو کان علی العکس لا یجوز الا  
 بعد الصلوة۔ پھر قربانی کرنے میں وہ جگہ معتبر ہے جہاں وہ جائز ہو جسکو قربانی کرینگے حتیٰ کہ اگر وہ سواد میں ہو اور قربانی  
 کرنے والا شہر میں ہو تو طلوع فجر کے بعد ہی قربانی جائز ہے اور اگر اسکے برعکس ہو تو نہیں جائز مگر بعد نماز کے وقت کوئی کہ  
 مختصر میں لکھا کہ اگر دیہاتی آدمی جو دیہ میں ساکن ہے وہ نماز عید کے واسطے شہر میں آیا اور اپنے لوگوں سے کہتا آیا کہ میری قربانی  
 سے قربانی کر دیکر بعد طلوع فجر کے وہ لوگ قربانی کر گئے ہیں اور اگر شہر میں رہتا ہو وہ سفر کو چلا یا گاؤں کو چلا اور اپنے لوگوں سے کہے  
 کہ میری طرف سے قربانی کیجئے تو یہ لوگ بعد طلوع فجر ہم کے قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ نماز ہو جاوے۔ اگر قربانی کرنے والا اپنے شہر  
 سے چلا اور قربانی کرنے کا حکم دیا اور خود دوسرے شہر میں پہونچا جہاں نماز ہوئی ہے تو قربانی نہیں کر سکتے یہاں تک کہ وہاں شہر میں  
 نماز ہو جاوے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ جہاں ذبح ہو وہاں کسی غنہ کی نماز تک انتہا ہو جائے۔ (م - فروع) اول کما



یہ کہ بعد زوال کے قربانی کرین۔ وحیلہ مصری اذا اراد التعمیل ان سیٹ بہا الی خارج المصر یعنی بہا کما  
 طلع الفجر۔ اور شہری جب قربانی کرنے میں تعمیل چاہی یعنی نماز تک تاخیر ہو تو اسکا جملہ یہ ہو کہ قربانی کا جائز شہر کے باہر ہو  
 دھان سے مسافر قصر کرنے لگا ہو۔ قاضیان ہمہ ان فجر طلع ہوتے ہی قربانی کر دیا جاوے۔ ف۔ پس قربانی جائز ہینگی  
 پھر وہ ان سے چلے شہر میں لے آوے۔ باہر دھان اضمیہ موجود ہو وہ جگہ مستحبہ اگرچہ مصری کہیں ہو۔ و ہذا لانہا تشبہ  
 الزکوۃ من حیث انہا تسقط بھلاک المال قبل مضي ایام النحر کا زکوۃ بھلاک النصاب۔ اور اس اعتبار  
 کی وجہ یہ ہو کہ قربانی کی مشابہت زکوۃ کے ساتھ اس سنی میں ہو کہ ایام النحر گزرنے سے پہلے مال تلف ہو جانے کی وجہ سے  
 قربانی ساقط ہو جاتی ہے جیسے زکوۃ بوجہ نصاب تلف ہونے کے ساقط ہو جاتی ہے۔ ف۔ یعنی اگر اس قدر مال جسکی وجہ سے  
 زکوۃ واجب ہوئی ہے اور سال گزرادہ تب تلف ہو گیا تو زکوۃ بھی ساقط ہو گئی اور کتاب الزکوۃ میں یہ مسئلہ گزرا اسی طرح اگر ایام  
 قربانی گزر جانے سے پہلے جس مال کی وجہ سے قربانی واجب ہوئی تھی تلف ہو گیا تو قربانی ساقط ہو گئی پس قربانی کی مشابہت  
 زکوۃ سے ہے۔ فیمتصر فی الصرف مکان المحل۔ تو قربانی کے صرف میں محل قربانی کی جگہ مستحب ہوگی۔ ف۔ یعنی ادا سے قربانی  
 جائز ہو قربانی کیا جائیگا اسکی جگہ مستحب ہو۔ لا مکان الفاعل اعتبارا بہ۔ اور قربانی کرنے والے کی جگہ جہیزین بقیاس زکوۃ۔  
 ف۔ کہ جہان مال ہو وہ میں کے فقیر کو ادا کی جائیگی اگرچہ مال کسی دوسرے کو ہو۔ بخلاف صدقۃ الفطر۔ بخلاف  
 صدقۃ الفطر کے ف۔ کہ زکوۃ سے اسکی مشابہت نہیں ہے۔ لانہا لا تسقط بھلاک المال بعد ما طلع الفجر من یوم الفطر۔  
 اس واسطے کہ مذکور عید کے طلع فجر کے بعد مال تلف ہو جانے سے صدقۃ الفطر ساقط نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ چہ صدقۃ الفطر واجب ہوا  
 اسکے ذمہ فرض رہتا ہے۔ پس اس میں صدقہ دینے والے کی جگہ مستحب ہے یعنی جہان ہو میں نہا سے پہلے ادا کرے۔ علیہ الفتویٰ۔ کہ۔ پس اس  
 صورت میں کہ نماز بقرعید ایک جگہ ہو اور کسی دوسری جگہ زیادہ ہو تو یہی چنانچہ شیخ الاسلام خواجہ زادہ رحمہ نے شرح الاصل میں لکھا کہ حضرت  
 علی بن وہب البصری الترمذی نے حضرت کے واسطے ایک شخص جو پڑھتا ہے مسجد جامع میں انکو نماز پڑھاتا اور غد قوی آدمین کو لیکر جاکر  
 تشریف لیجاتے۔ اور جہانہ وقت کے شہر میں میدان ہوتا ہے وہاں نماز عید ادا کرتے ہیں۔ مع۔ و لوصفی بعد ما علی اہل المسجد ولم یصل  
 اہل البجانب۔ اور اگر کسی نے قربانی کر دی ایسی حالت میں کہ اہل مسجد نماز پڑھ چکے ہیں اور ابھی تک اہل جہانہ نے نماز  
 نہیں پڑھی ہے۔ ف۔ قیاس یہ کہ وہ انہیں لیں۔ اجزاء استخسانا لانہا صلوۃ مسجد۔ استخسانا قربانی جائز ہے۔ سو اسے  
 کہ نماز مسجد بھی نماز معتبرہ ہے۔ حتی لو اکتفوا بہا اجزا تم۔ حتی کہ اگر لوگوں نے اسی نماز پر اکتفا کیا تو انکو کافی ہو گئی۔ ف۔  
 اور انکو جہانہ جانا واجب نہیں پس اگر مسجد نہ ہو تو جہانہ جانا واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ خلاف سنت ہے۔ م۔ اور قیاسا اس واسطے  
 جو انہیں کہ ناد امام کے بعد ذبح کا حکم ہے اور بیان نماز امام ابھی ختم نہیں ہوئی ہے پس احتمال ہے کہ شاید جواز نہ ہو اور جس  
 عبادت میں یہ احتمال ہو کہ جواز ہو یا نہیں تو احتیاطا اس میں یہی حکم ہوتا ہے کہ جواز نہیں ہوا۔ لیکن مختار استخسان ہے۔ مع۔  
 و کذا علی ہذا عکسہ۔ اور علی ہذا اسکے برعکس میں بھی یہی حکم ہے۔ ف۔ یعنی ابھی اہل مسجد نے نماز ختم نہیں کی لیکن  
 اہل البجانب پڑھ چکے ہیں ذبح کی قیاسا نہیں جائز ہے اور استخسانا ادا ہو گئی۔ و قیل ہو جائز قیاسا و استخسانا۔ اور  
 بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قیاسا و استخسانا اور دن طلع جائز ہے۔ ف۔ بلکہ اہل البجانب مع امام کے پڑھ چکے ہوں تو ذبح بقیاس  
 و استخسان جائز ہے۔ مع۔ اور یہی ائمہ و ائمہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمس الارض طلوع کرنے کا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ ایسے شخص نے قربانی کی  
 نماز مسجد یا جہانہ میں ادا کر چکا ہے۔ و اگر قربانی کرنے والا ایسے گروہ میں سے ہو جنہوں نے نماز نہیں پڑھی ہے تو قیاسا و استخسانا  
 جائز نہیں ہے۔ مع۔ فائدہ۔ شرح جامع صغیر میں ہے کہ یہ مسئلہ دلیل ہے کہ عید کی نماز ایک شہر میں دو جگہ جائز ہے بخلاف جمعہ کے  
 روزہ دو جگہ نہیں جائز ہے کیونکہ جمعہ نام اس واسطے کہ لوگ یکجا بیٹھ ہوں اور دو یا زیادہ جگہ میں متفرق ہونا لازم آتا ہے۔ مع۔ مسئلہ جس میں



میں اقامت نماز عید میں تردد ہو تو احوط یہ کہ بعد نماز کے قربانی کرنے اور سلاۃ فتورہ و لواجیہ سے ساد پر گزارا اور وضع ہو کہ جن  
 قصبات میں حدود و قصاص نہیں تو ان اقامت نماز عید بطور وجوب نہیں ہے پس قبل نماز کے قربانی جائز ہو مہم ہے۔  
 وائے ضالی اعظم۔ قال وہی جائزۃ فی ثلثۃ ایام یوم النحر و یوم النحر و یوم النحر بعدہ۔ قربانی تین روز تک جائز ہے ایک  
 یوم النحر یعنی دوم ذی الحجہ اور اس کے بعد کے دو روزین فتن یعنی دس و گیارہ و بارہ تاریخ تک جائز ہے اور ۱۳۔ کرام  
 تشریق ختم ہونگے۔ اور یہی قول ملک و احمد و ثوری و کاکر و صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے حضرت عمر و علی و ابن عباس و ابن عمر  
 و ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم چھ صحابہ کا قول ہے۔ ابو سلمہ بن عبد الرحمن و عطارد بن یسار نے کہا کہ محرم کے چاند تک قربانی جائز ہے  
 اور انھوں نے یہ آثار روایت کی مرفوعاً کہ قربانی تا بلال محرم ہے۔ یعنی چھنے کے کہا کہ ابو داؤد نے اسرائیل بن محمد بن ابراہیم البغوی  
 عن ابی سلمہ بن عبد الرحمن و عطارد بن یسار مرفوعاً روایت کی۔ اگر کہا جاوے کہ اسرائیل ہماری دالیکہ کے نزدیک حجت  
 ہیں تو اسی کے موافق ہمارا قول ہو چاہیے جواب یہ کہ اصحاب مرفوع رضی اللہ عنہم جنکے مخالف دوسروں سے مروی نہیں ہے نہ ہا  
 قول بنا اولیٰ ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید مراد یہ کہ اصحاب رضی اللہ عنہم سے جب خلاف نہیں ہوگا یا سب کا اجماع ہے پس وہ  
 حجت لڑی ہے لیکن مخفی نہیں کہ تحقیق جواب یہ ہے کہ مرسل مذکور سے معارضہ وہ حدیث ہے جس سے شافعی رح نے استدلال  
 کیا اور اجماع اصحاب رضی اللہ عنہم اس سے بھی ایک روز کم ہے تو ترجیح میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم سے کام لیا گیا لہذا مرسل  
 مذکور مغرور مرجح ہوئی فاقم۔ م۔ وقال الشافعی رحمۃ اللہ علیہ ایام بعدہ۔ اور ایام شافعی رح نے کہا کہ بعد یوم النحر کے تین  
 روزین فتن۔ یوم النحر و بعد اسکے تین روز ملا کر کل چار روز ہوئے۔ لقولہ علیہ السلام ایام التشریق کلہا ایام  
 فتن۔ کہہ نہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایام تشریق سب قربانی کے ایام ہیں فتن۔ یہ حدیث عبد الرحمن بن ابی بکر  
 لے جیر بن مسلم رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ کل ایام تشریق فتن ہیں اور عرفہ کل موقعہ فتن ہے۔ رواہ احمد و ابن حبان  
 و ابوزرارہ و لیکن بزار رح نے کہا کہ ابن ابی حنین نے جیر بن مسلم کو نہیں پایا و حدیث منقطع ہے۔ دارقطنی نے ابو عبد الرحمن سلیمان  
 بن موسیٰ عن عمرو بن دینار عن جیر بن مسلم مرفوعاً روایت کی لیکن کہا گیا کہ ابو عبد من خفیف ضعیف ہے۔ اور دارقطنی و ابوزرارہ  
 لے سوید بن عبد العزیز عن سلیمان بن موسیٰ عن ثقف بن جیر عن ایہ جیر بن مسلم مرفوعاً روایت کی لیکن بزار رح نے کہا کہ نافع  
 بن جبر سے یہ حدیث سولے سوید بن عبد العزیز کے کسی زعمی سے ہو سکتی ہے لی اور سوید رح حافظ نہیں ہے نہ جب مغرور  
 ہو و حجت نہ ہوگی اور صواب حدیث عبد الرحمن بن ابی حنین ہے اگرچہ اس نے جیر بن مسلم کو نہیں پایا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اصل تفسیر  
 ہے یہ حدیث قابل حجت ہے اور احوال الشافعیہ پر البتہ قابل حجت نہیں ہے پس شافعیہ سے مطالبہ ہوگا کہ اسکے سوا سے حجت ناول  
 اور ہا یہ کہ ابن عباس رحمہما کا قول اسکے موافق پہنچنے نے روایت کیا وہ معلل ہے چنانچہ آئندہ ہم اس میں اتنا راتہ لعلی بحث  
 کیے جہاں یہ معلوم ہوگا کہ خفیہ نے اسکے موافق کیوں نہیں کہا ہے۔ م۔ وائے ماروی عن عمر و علی و ابن عباس  
 رضی اللہ عنہم انہم قالوا ایام النحر ثانیہ اولہا افضلہا۔ اور ہماری حجت وہ روایت ہے جو حضرت عمر و علی و ابن عباس  
 رضی اللہ عنہم کا قول مروی ہو کہ ان حضرات کے فرمایا کہ قربانی کے ایام تین ہیں اس میں سے اول افضل ہے یعنی دومین  
 ذی الحجہ افضل ہے۔ وقد قالوا ہما علان الراعی لا یتبدل فی اسے المقادیر۔ اور جو شبہہ ان حضرات نے اس قول  
 کو حضرت سے منکر کہا ہے اس کے مقابلہ میں اسے کو دخل نہیں ہوتا ہے۔ یعنی احوال الفقہ میں مدلل ثابت کیا گیا کہ صحابی نے  
 جہاں کسی بات بیان فرمائی جس میں قیاس و اجتہاد کو دخل نہیں ہے نہ دلیل ہے کہ بات اسے حضرت سے کہی ہو اور مقادیر بھی اسی قسم کے  
 نہیں ملے کہ دخل نہیں ہوتا و ثلثہ صریحاً انظر لفظ صلی گندہ۔ یا ما ذکرہ جابر کہات ایام قربانی تین روز تو ان مقادیر میں اسے کو دخل نہیں  
 پس معلوم ہوا کہ ایام قربانی کو حضرت مسلم سے سننا تو یہ ان حضرات کا قول نیز حدیث مرفوعہ ہے نہ کہ ان کا اہل بیت جیر بن مسلم سے معارضہ ہے۔



لیکن یہ بیان کرتا چاہیے کہ ان حضرات سے میں روز کی روایت ثابت ہے۔ واضح ہو کہ زبیری رحمہ اللہ نے خرّج میں کہا کہ میں نے  
 نہیں پایا اور شیخ ابن حجر نے بھی نصبت کی۔ اور یہ صحیح نہیں چنانچہ عینی رحمہ اللہ نے روک دیا۔ ان حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے  
 تحقیق اثنین تردد ہے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے محقق ہے۔ توضیح یہ کہ موطن میں امام مالک نے بلافاصلہ حضرت علی رضی اللہ  
 عنہ سے یہ قول بیان کیا یعنی بلکہ خبر پہنچی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسا فرمایا ہے۔ اور تجھے معلوم ہے کہ امام مالک کے بلوغات صحیح قابل  
 حجت ہیں علاوہ برین عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ کوفی نے مختصر میں کہا کہ حدیث ابو بکر بن محمد بن ابی نعیم قال حدیثنا ابو نعیم قال حدیثنا  
 ہشیم قال اما ابن ابی لیلۃ عن المنہال بن عمرو عن زبیر بن حبیش وعباد بن عبد اللہ الاسدی عن علی رضی اللہ عنہ بنقلہ اس  
 اسناد میں اگرچہ عباد بن عبد اللہ الاسدی میں کلام ہے لیکن زبیر بن حبیش ثقہ ہیں۔ ابن عباس و ابن عمر سے اسکی مثل  
 مروی ہے۔ دردی مالک عن نافع عن ابن عمر رضی اللہ عنہما قال الاضحیٰ یومان بعد یوم النحر یعنی ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ قربانی بعد یوم النحر کے  
 دو دن ہے۔ قوی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ قول حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیٹے یعنی عبد اللہ بن عمر اور علی و انس سے مروی ہے۔ اور طحاوی نے مثل  
 قول ابن عمر رضی اللہ عنہما کے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور اسکی اسناد جید ہے پس اس کے معارفہ میں بہت سی روایت بطریق ظہر  
 بن عمرو عن عمرہ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ بعد ایام النحر کے تین دن ہے۔ یہ معارفہ مردود ہے اس واسطے کہ رادی ظلم بن عمرو  
 مترک ہے اور انس رضی اللہ عنہ کی روایت بہت سی سنن میں اسناد کی۔ ابن القیم نے نقل کیا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے کہا  
 کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں سے یہ غیر واحد کا قول ہے یعنی بہترین سے ثابت ہے۔ پس جب یہ معلوم ہوا تو ہم  
 کہتے ہیں کہ جب یہ اقوال بمنزلہ مرفوع اور بمنزلہ اسماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں تو قطع حدیث جبرین مطہر ان کے  
 معارفہ نہیں ہو سکتی ہے اور اگر ہم ان لین کہ متعارض ہے تو اگر حضرت صلعم سے بعد یوم النحر کے دو روز کی روایت اور تین روز  
 کی روایت موجود ہیں۔ و فی الاخبار المتعارض۔ اور ان اخبار میں تعارض ہے۔ فاخذنا بالمتیقن و ہوا الا نقل۔  
 پس جتنے کثر کر کے آیا جو متیقن ہے کہ سنہ یعنی ہر حال دو روز سے کم تو نہیں ہے لہذا ہم نے احتیاط سے کام لیا اور کہا کہ بعد  
 یوم النحر کے دو روز قربانی جائز ہے کہ دو روز میں باخلاف جائز ہوگی۔ و افضاہما اولہما کا قالوا۔ اور ان میں بھی اول  
 روز یعنی یوم النحر سب سے افضل ہے جیسا کہ خود صحابہ رضی اللہ عنہم نے بیان فرمایا ہے۔ اور جب یہ معلوم ہو چکا تو پورا  
 ذی الحجہ جو مسلسل روایت ابو داؤد میں ہے بدرجہ اولیٰ مترک ہوا۔ کیونکہ وہ تہود سے معارفہ نہیں ہو سکتا۔ لیکن وارد ہوتا ہے  
 کہ شاید یوم النحر افضل ہو اور دو روز بعد کے فضیلت ہوں اور ہلال محرم تک جو اتنے ہو کیونکہ یہ مروی نہیں کہ بعد دو روز کے نہیں  
 جائز ہے اور حصول میں ثابت ہوا کہ حد کی تنصیف سے کسی بیشی متنع نہیں ہوتی ہے پس تحقیق جواب یہی ہے کہ امر عبادت میں  
 احتیاط واجب ہے پس اسی پر متیقن ہوا کہ دو سو دن اور اس کے بعد دو روز تک جو ان کے چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم بالعدوہ  
 ہم لہذا ہم نے احتیاطاً یہ قول اختیار کیا کہ قربانی تین روزہ اول یوم النحر اور دو روز اس کے بعد ہیں۔ ولان فیہ  
 مسارعة الی اداء القرۃ و ہوا الاصل الی تعارض۔ اور اسوج سے ہٹنے پر قول اختیار کیا کہ اس میں عادت  
 ثابت ہو کر ہے میں مسارعت ہے اور یہی اصل ہے سوائے کسی عارض و عذر کے۔ کہ عذر کو تاخیر ہوا ہو تو اگر  
 عذر نہ ہو تو یہی اصل ہے۔ لیکن کسی عذر سے تاخیر ہوئی یا بغیر عذر مسائل کیا چاہیے کہ جبر میں تاخیر کو قربانی  
 یہ کہ سب بعد کر کے اور فقط دوام صدق کر کے اور شاید کہ فقہاء رحمہ اللہ نے بہت سے حکم دیا کہ دوام صدق کر کے واللہ تعالیٰ  
 اعلم۔ و يجوز الذبح فی لیلہا الا انہ یکرہ لاحتمال الخلط فی طلۃ اللیل۔ اور ان ایام کی راتوں میں قربانی  
 یہ کہ اگرچہ وہ بھی کہہ سکتا ہے کہ مائت کی تاریخ میں شاید غلط کر کے۔ پس وجہ کہ بہت عذر غلطی کے احتمال ہے



سے ہر کہ مذکور ٹھیک نہ ہو یا جائز کسی غیر کا ہو یا کسی شرط میں غلط ہو جاوے۔ اور راتوں سے مراد صرت دوراتین ہیں اس واسطے  
 کہ دین تاریخ گزر کر دسویں کی رات میں قطعاً قربانی جائز نہیں اس واسطے کہ قربانی کا وقت تو دسویں کی طلوع فجر کے بعد شروع ہوتا  
 ہے پھر گیارہویں رات اور بارہویں رات میں فسخ کر دہ ہے اور بارہویں تاریخ گزر کر تیرہویں کی رات میں بھی جائز نہیں اس  
 واسطے کہ تیرہویں تاریخ دن میں نہیں جائز ہے تو رات میں بھی جائز نہیں کیونکہ رات تو دن کے تابع ہے۔ کافی العینی۔  
 اور واضح ہو کہ بعض روایات میں جو رات میں فسخ سے مانعت دار ہے اس کی علت اس کے نزدیک یہی احتمال ہے کہ رات میں  
 فسخ جائز ہے۔ فافہم۔ م۔ وایام النحر ثلثہ وایام التشریق ثلثہ۔ واضح ہو کہ قربانی کے دن تین ہیں اور ایام تشریق  
 بھی تین ہیں۔ والکل لمطبی باربعہ۔ اور چار میں یہ سب گزر جاتے ہیں فتن۔ یعنی ۱۰-۱۱-۱۲-۱۳۔ میں  
 یہ دو دن گزر جاتے ہیں۔ اولہما نحر لا غیر۔ پس چار میں سے اول تو فقط یوم قربانی ہے فتن۔ یعنی دہم تو فقط روز  
 قربانی ہے اور تشریق نہیں ہے۔ و آخرہما تشریق لا غیر۔ اور آخری روز فقط تشریق ہے فتن۔ یعنی ۱۳۔ فقط یوم تشریق  
 ہے اور یوم قربانی نہیں ہے۔ والمتوسطان نحر و تشریق۔ اور درمیانی دو روز قربانی و تشریق دو دن ہیں فتن۔  
 یعنی ۱۱-۱۲۔ دو دن دن قربانی جائز ہے اور یہ دو دن ایام تشریق بھی ہیں۔ والتفحیم فیہما افضل من التصدق  
 ثمن الاضحیۃ۔ اور ان ایام میں قربانی کرنا اس کے دام صدقہ کرنے سے افضل ہے یعنی ان ایام میں جانور کو قربانی  
 کرنا بہ نسبت اس کے افضل ہے کہ جانور کے دام فقرا کو صدقہ دیدے حالانکہ صدقہ بے اوقات فقرا کو نقد زیادہ مفید ہوتا ہے  
 مثلاً ایک روپیہ لگا کر لغیس طعام بکوا دیو ایک روز کے واسطے کافی ہوا اور اگر نقد دیا جاتا تو شاید کہ ایام کے واسطے  
 کافی ہوتا لیکن قربانی کے ایام میں یہ قیاس نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ ان ایام میں قربانی کرنے سے زیادہ محبوب  
 کئی کام اللہ تعالیٰ کے نزدیک نہیں ہے۔ لہذا صدقہ کرنے سے قربانی افضل ہے۔ لانہا لرفع واجتہ اوکسنتہ  
 و التصدق تطوع محض فیفضل علیہ۔ اس واسطے کہ قربانی یا واجب واقع ہوگی (بقول ابو حنیفہ وغیرہ) یا سنت  
 واقع ہوگی (بقول شافعی وغیرہ)۔ اور صدقہ تو محض نفل ہے۔ پس واجب ہو یا سنت ہو وہ محض نفل سے افضل ہے  
 ولانہما تقوت بقوات وقتہما و الصدقۃ توتی بہما فی الاوقات کلہا۔ اور اس دلیل سے کہ قربانی کی شان  
 یہ ہے کہ وہ ایام النحر گزرنے سے جاتی رہتی ہے اور صدقہ ایسی چیز ہے کہ وہ جملہ اوقات میں دیا جاتا ہے۔ فنزلت بسنۃ  
 الطوائف والصلوۃ فی حق الافاقی۔ پس قربانی ایسی ہو گئی جیسے افاقی کے حق میں طوائف و نماز ہے فتن۔  
 حتی کہ جو شخص آفاق سے سفر کر کے کہ میں جاوے تو بہ نسبت نماز نفل پڑھنے کے اسکو طوائف افضل ہے اس واسطے کہ  
 نفل وہ جملہ اوقات میں پڑھ سکتا ہے اور طوائف اس سے جاتا رہیگا۔ اور ترجیح کہتا ہے کہ اس تکلف قیاسی کی کچھ حجت  
 نہیں جبکہ حدیث صحیح میں ان ایام میں خون بہانا یعنی قربانی کا افضل ہونا مخصوص ہے۔ ولولم یفصح حتی سفستہ  
 ایام النحر۔ اور اگر اسے قربانی نہیں کی بیان تک کہ قربانی کے ایام گزر گئے فتن۔ تو دیکھا جاوے کہ اس پر وجہ  
 کیونکہ تھا آیا بوجہ وسعت کے پھر قربانی واجب تھی یا نہ تھی مذکور کی فواہ فقیر ہوا تو فکر ہوا کسی فقیر نے قربانی کا جائزیت  
 قربانی خریدا ہے۔ ان کان اوجب علی نفسہ او کان فقیر او قد اشتری الاضحیۃ تصدق بہا حیتہ۔ پس  
 اگر اسے اپنے اوپر قربانی فسخ ہو یا وہ فقیر ہو چلا کہ اسے قربانی کی قیمت سے جائز خریدنا تو وہ اس جائز کو دینا صدقہ  
 ہے۔ وان کان غلیا۔ اور اگر یہ محض ذکر ہو فتن۔ مگر اسے اپنے اوپر منہ نہیں کی ہے بلکہ سودگی کی وجہ سے  
 اس پر قربانی واجب ہوئی ہے۔ تصدق بقیمۃ شاة اشتری اولم یشر لا نہا واجتہ علی الغنی۔ تو وہ ایک بکری  
 کی قیمت مسدہ کر دے فواہ اسے بکری خریدی ہو یا نہیں۔ اس واسطے کہ قربانی واجب ہوئی ہے۔ و تحب علی الفقیر



بالشرار بینہ التفتیہ عندنا۔ اور فقیر بر قربانی کی نیت سے خریدنے سے ہمارے نزدیک واجب ہو جاتی ہے۔ فاذا  
فات الوقت یجب علیہ التصدق اخر احوال عن العمدۃ۔ پس جب وقت جائے اور اس پر صدقہ کرنا واجب ہو  
تا کہ واجب ہونے کی ذمہ داری سے نکل جاوے۔ کا بکھیرہ نقضی بعد فواتہا ظہر۔ جیسے نماز جمعہ بعد جائے رہے  
کے ٹھہر قضا کیا جاتا ہے۔ والصوم بعد العجز قد چہ۔ اور روزہ بعد عاجزی کے ضرر دیا جاتا ہے۔ فتنہ و فسخ ہو کہ  
قربانی کے لیے بکری کا تعین ہو جانا دو طرح کا ایک یہ کہ نذر کرے کہ اس جانور کو قربانی کرے یا خرید کے وقت اس کی قربانی کی  
نیت کرے بشرطیکہ خریدار فقیر ہو۔ یہ ظاہر الرواجہ ہے۔ اور اس میں امام شافعی و احمد کا خلافت ہے اور شیخ زعفرانی حنفی رحمہ  
اللہ حنفیہ سے روایت کی کہ قربانی کوئی معین واجب نہیں ہوتی کسی طریقہ سے سوائے نذر کے۔ اور رہا یہ کہ قربانی کے  
لیے خریدے تو اس سے خاص اسی جانور کے تعین نہیں ہوتی اگرچہ خریدار فقیر ہو۔ اور قیاس ہی ہے اور یہی شافعی رحمہ کا  
قول ہے۔ لیکن ہم نے استحضار کیا کہ تعین ہو جائیگی اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ  
کو ایک دینار دیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے اس کے عوض میں اضمیہ خریدے پس حکیم رضی اللہ عنہ نے اس کے عوض  
خرید لیا پھر اس کو بعض دو دینار کے فروخت کیا پھر ایک دینار کے عوض ایک بکری خریدی اور ایک دینار سے اس بکری کے  
نذر کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ میرے ہاتھ  
کی صفقہ بیچ میں بیکت ہے اور حکم دیا کہ بکری کو قربانی کرے اور دینار کو صدقہ کرے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ پس اگر خالی  
نیت سے اضمیہ لازم نہ ہوتا تو آپ دینا۔ مذکور صدقہ کر لے کا حکم نہ ہوتا۔ لہذا ہم نے کہا کہ فقیر بر اضمیہ کی نیت سے خرید میں  
نہم ہو جاتا۔ اور حدیث میں دلیل ہے کہ جانور اضمیہ کی بیع جائز ہے۔ پس اگر جانور مذکور موجود ہو اور وقت قربانی نکل گیا  
اور اس پر صدقہ کرنا واجب نہ ہو تو اگر اسے صدقہ نہیں کیا بلکہ بیع کیا تو اس کا کھانا اس فقیر کو حلال نہیں ہے اور اگر بیع کر کے کھایا  
تو جو کچھ کھایا اس کا فاسد ہے اور مذکورہ وغیرہ۔ بوجہ کی قیمت میں جو فرق ہے اس کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ مع۔ اگر آخر وقت میں اس کو  
حالی ہو یعنی قربانی واجب ہو لے کی دست ہو پھر اسے قربانی نہیں کی بیان نہ کہ وقت نکل گیا تو اس بکری کی قیمت صدقہ  
کر لی واجب ہے حتیٰ کہ اگر موت آئے تو اس قیمت کے صدقہ کی وصیت کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ جو جانور کہ قربانی کے لیے  
خرید لیا تھا اگر اس کو فروخت کیا اور دوسرا خریدا اور ایام قربانی میں اس کو قربانی کیا پس اگر دوسرا مثل اول یا بہتر ہو تو جائز ہے کہ  
اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر دوسرا کمتر ہو پس اگر مشتری غنی ہو تو اس پر کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہے اور اگر فقیر ہو تو دوسرے  
جانور کی قربانی جائز ہے لیکن اس میں اول میں جبکہ فرق قیمت تھا اس قدر صدقہ کر دے۔ اگر نہ ملے ہو کہ اس کو قربانی  
کر لیا پھر اس کو فروخت کر کے دوسرا کمتر خرید کر قربانی کیا تو نذر ہو گئی لیکن اس سے اول سے جبکہ فرق قیمت ہو وہ صدقہ  
کر دے۔ المبسوط شیخ الاسلام۔ نذر کی کہ ایک بکری قربانی کر دینا تو اس پر ایک بکری واجب ہے پھر اگر ایام النحر میں آسودہ  
حال ہو گیا ہو تو اس پر دو بکریاں واجب ہوتی ہیں ایک بوجہ نذر کے اور دوم بوجہ نذر کی کے۔ الذخیرہ۔ جو بکری کہ نذر سے قربانی  
واجب ہو یا وقت گزرنے سے اس معین کا صدقہ واجب ہے تو اس میں سے خود نہیں کھا دینا۔ الا یصلح۔ مع۔ بیان  
جائز جانور دن کا بھی قربانی نہیں جائز قال ولا یصحی بالعمیہ۔ اور نہیں قربانی کر لیا اسے کی فتنہ یعنی جائز نہیں انہ کے  
قربانی۔ اسی طرح اگر زائد ہوا ہو تو بھی نہیں جائز ہے اور یہ لفظ شامل ہے کہ خواہ دو دن آئیں نہ ارد ہوں یا انکی بیانی نہ ارد ہو سو لہذا  
اور کافی (یا کافی) نہیں جائز ہے۔ خواہ کوئی آکھ نہ ارد ہو یا بیانی نہ ارد ہو اگرچہ جلے وغیرہ سے ہو۔ والعمہ ہا رہی لای  
الی المنساک۔ اور اس نذر کی قربانی نہیں جائز ہے منساک تک نہیں چل سکتی ہے۔ یعنی چلنا بغیر سخت دشواری کے  
مکن نہ ہے جس جانور کے لیے جاتے تو اگر ہنسک بدن سخت شقت کے جل نہیں سکتی تو جائز نہیں ہے۔ لا یجوز ہا در سخت لا یجوز بھی



مین جائز ہوتا ہے۔ جسکی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا تجزئ فی النجی یا اربعۃ العورۃ البین  
عورہ۔ دلیل قیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ قربانیوں میں چار جائز نہیں جائز ہیں ایک کافی جسکا کان ہونا کھلا ہو اور  
والعرج جالہ البین عرجہا۔ دوم وہ لنگڑی جسکا لنگ کھلا ہوا ہو۔ والمربضۃ البین مرضہا۔ اور سوم وہ مریضہ جسکا  
مرض ظاہر ہو سو العجفاء التي لا تنقی۔ اور چہارم وہ وہی جسکی ہڈیوں میں گودا نہ ہو۔ رواہ الاربعۃ وقال الرندی  
صحیح دروہ احمد والکند الدارمی وابن جان والکاکم۔ قال ولا تجزئ المقطوعۃ الاذن والذنب۔ اور جسکا کان  
دوم کٹی ہو وہ نہیں جائز ہے۔ اما الاذن فلقولہ علیہ السلام استشر فواللعین والاذن ای اطلبوا اسلامہما  
پس کان کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لاطحہ کرو آنکھ و کان۔ معنی یہ کہ انکی درستی دیکھ لو۔  
رواہ الاربعۃ من حدیث علی رضی اللہ عنہ من فرغوا قال الرندی حسن صحیح۔ وابن جان۔ واما الذنب فلانہ عقو کا کل مقصود  
فصار کا لا اذن۔ اور رسی دم کے بارہ میں دلیل یہ ہے کہ دم ایک پورا عضو مقصود ہے تو اسکا حکم مثل کان کے ہوگا۔  
پھر یہ تو کل کان دوم کا بیان ہوا کہ اگر پورا کان دوم نہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ قال ولا التي ذہب اکثر اذنها  
و ذہبہا۔ اور وہ بھی جائز نہیں جسکا زیادہ کان و زیادہ دم نہ ہو۔ وان بقی اکثر الاذن والذنب جائز۔  
اور اگر زیادہ کان و زیادہ دم باقی ہو تو جائز ہے۔ یعنی اگر کان دوم میں سے ٹھیل نہ ہو تو جائز ہے۔ سلطان ملاحظہ  
حکم الكل بقاؤ ذہبہا۔ اسواسطے کہ باقی رہنے وجاتے رہنے میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ یعنی اگر اکثر حصہ  
باقی ہو تو گویا کل باقی ہے اور اگر اکثر حصہ نہ ہو تو گویا کل نہ ہو۔ پس اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے۔ پس اگر اکثر باقی ہو تو کل کے  
اند جائز ہے اور اگر اکثر نہ ہو تو کل نہ ہو۔ ولان العیب الیسیر لا یکن التحیز عنہ  
عفو۔ اور اس دلیل سے کہ خلیف عیب سے حرام نہ ہیں۔ تو وہ عفو کر دیا گیا۔ یعنی نقصا معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ  
نے حج در کر دیا ہے اور خلیف عیب سے اگر قربانی جائز نہ ہو تو حج مبرور ہو لیکن حج دفع ہے تو خلیف عیب ممنوع نہیں بلکہ  
عفو ہے اور اگر اکثر ہو تو عفو نہیں ہے لیکن یہ بیان ہونا چاہیے کہ اکثر سے کیا مراد ہے۔ و اختلفت الروایۃ عن ابی حنیفہ  
فی مقدار الاكثر۔ اور اکثر کی مقدار میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایات مختلفہ ہیں۔ فقہی الجامع الصغیر عنہ وان قطع  
من الذنب او الاذن او العین او اللہ الثالث۔ او اقل اجزاء وان کان اکثر لم یجز۔ چنانچہ جامع منہ  
میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اگر دم یا کان یا آنکھ یا چپٹی میں سے تہائی یا اس سے کم نہ ہو تو قربانی کافی ہے اور اگر اس  
زیادہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ یعنی اگر تہائی سے کم نہ ہو تو نہیں جائز ہے۔ پس تہائی سے اکثر مراد ہے اور تہائی تک قلیل  
ہے۔ لان الثالث تحذف فی الوصیۃ من غیر رضا الورثۃ فاعتبر قلیلا و فیما زاد لا تنفذ الا برضا ہم فاعتبر  
کثیرا۔ اسواسطے کہ تہائی مال وصیت میں بغیر رضامندی وارثوں کے وصیت نافذ کر دی جاتی ہے تو وہ قلیل اعتبار کیا گیا ہے  
اس سے زیادہ میں وصیت نافذ نہیں کی جاتی بدون رضامندی وارث کے تو وہ کثیر اعتبار کیا گیا۔ خلاصہ یہ کہ ہر  
شرع کی ایسے موقع میں جہاں مال جانے کے معنی ہیں اعتبار کیا کہ کس قدر قلیل رکھا گیا ہے تو میراث میں مال کہ اگر وصیت  
تہائی تک کی وصیت کی یا کسی مال کی وصیت کی جو کہ میں تہائی تک پہنچتا ہے تو وصیت بدون اجازت وارثوں کے نافذ  
کی جاتی ہے تو معلوم ہوا کہ تہائی قلیل ہے اور اس سے نامزد میں اجازت وارثان ضرور ہوتی ہے پس اس سے زیادہ کثیر ہے۔  
صدر شہید رحمہ اللہ لکھا کہ یہی وجہ ہے کہ ہر روایہ ہے اور اس میں پوری تہائی تک قلت میں داخل ہے۔ مع۔ ویروی  
عنہ الربع لانه یحکی حکایۃ الکمال علی ما مر فی الصلوۃ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے جو تہائی بھی روایت کیا جاتا ہے یعنی چوتھائی  
تک نہ ہو تو نہیں جائز ہے کیونکہ چہارم کا بیان کل سے کیا جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلوۃ میں بیان گویا۔ چنانچہ لکھا کہ

بہار شریعت جلد ۱۱ ص ۱۰۰



جسم عورت کا چارم کھانا یعنی نازہ اور چارم سر اور غرض مسح الراس اور اس روایت پر جب چارم نازہ ہو تو گناہ  
 کل ندارد۔ ویردی عنہ الثالث۔ اور امام رحمتہ تعالیٰ روایت کیا گیا یعنی اگر تہائی نازہ ہو تو یہ کثیر ہے اور قربانی  
 نہیں جائز ہے اور کم میں جائز ہے پس اس روایت میں تہائی کو کثیر اعتبار کیا۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الوصیۃ  
 الثالث والثالث کثیر۔ دلیل قول آنحضرت صلعم کی حدیث الوصیۃ میں کہ الثالث والثالث کثیر۔ یعنی خبر تہائی کی  
 وصیت کرنا کہ تہائی بھی بہت ہے۔ یہ حدیث سعد بن ابی وقاص النخعی رضی اللہ عنہ میں چونکہ میں تیار پڑے تھے آیا ہے  
 کہ جبکہ حاصل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کو تشریف لائے تو میں نے عرض کیا کہ میں مرد بالدار ہوں اور صرف  
 ایک دختر میری وارث ہے تو کیا میں اپنے کل مال کی وصیت کر دوں یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں خیرات کیے جانے کی وصیت  
 کر دوں کہ نہ لڑکی اپنے گھر کی ہے نہ لڑکا کہ نہیں پس میں نے عرض کیا کہ نفع کی وصیت کر دوں فرمایا کہ نہیں پس میں نے عرض  
 کیا کہ تہائی کی وصیت کر دوں۔ فرمایا کہ خبر تہائی حالانکہ تہائی بھی بہت ہے اگر تو اپنی اولاد کو تو گھر چھوڑ جاوے تو اس سے  
 بہتر نہ ہو نہ مفلس محتاج ہوں کہ تو گون کے سامنے ہاتھ پھیلا دین اور تجھے ہونگی میں خواب ہے حتیٰ کہ وہ لقمہ جو تو اپنی بی بی کے  
 شمعہ میں ڈالے۔ پھر سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا میری ہجرت مدینہ پوری ہونگی۔ فرمایا کہ ہاں اور شاید میری زندگی  
 دراز ہو کہ اللہ تعالیٰ تیرے ذریعے سے ایک قوم کو بلند کرے اور دوسری قوم کو نیست کرے یعنی میری وجہ سے مسلمانوں کو نیست  
 اللہ کا فرد کو شکست و ذلت ہو اور دعا فرمائی کہ اے میرے صاحب کے واسطے اچھی ہجرت پوری کرے لیکن مجرم تو سعد بن  
 ابی وقاص رضی اللہ عنہ بن فہم رضی اللہ عنہ نے پھر یہ چھوڑ کر کہ میں گھر بنا یا اور جانے نہیں پائے کہ میں انتقال ہو گیا تو  
 حضرت صلعم نے انہیں فرمایا کہ اور اس حدیث کو صحاح استہ میں مطول پاؤ گے۔ م۔ بالجہ اس حدیث میں تہائی کو کثیر فرمایا  
 لہذا اکتفا کان ورم ندارد ہر کثیر ندارد ہے پس قربانی جائز نہیں ہے لیکن معلوم ہو چکا کہ فتویٰ قول اول پر ہے۔ وقال  
 ابو یوسف ومحمد اذا بقی الاکثر من النصف اجزاء اعتبارا للحقیقة علی ما تقدم فی الصلوة۔ اور امام ابویوسف  
 رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر نفع سے زائد باقی ہو تو اکثر باقی ہے پس قربانی جائز ہے باعتبار حقیقت کے جیسا کہ کتاب الصلح میں  
 ذکر ہے۔ کہ دن عورت کھانے میں کہا کہ نفع سات سے زائد کھانے تو منع ہے۔ اور بات یہ ہے کہ قلیل و کثیر میں اعتباری نسبت  
 ہو اگر کسی کو چنانچہ چوتھائی کان بہ نسبت چھٹے حصہ یا آٹھویں حصہ کے کثیر ہے اور یہ نسبت نفع و تہائی کے قلیل ہے پس بیان  
 اول یہ کہ خود کان یا دم کی نسبت کو کہ اعتبار کیا جاوے تو نصف برابر ہے اور نصف سے زائد کثیر اور کم قلیل ہا لہذا اگر نفع سے  
 زائد نہ ہو تو اکثر ندارد ہے اور اگر سالم ہو تو اکثر موجود ہے۔ و ہواختیار الفقہ الی اللیث۔ اور یہی فقہ ابو حنیفہ کا مکتبہ  
 ہے۔ وقال ابو یوسف اخیرت بقولی با حنیفۃ فقال قولی ہو قولک۔ اور ابو یوسف نے بیان کیا کہ میں نے امام  
 ابو حنیفہ رحمہ اللہ کو اپنے قول سے آگاہ کیا تو آپ نے فرمایا کہ ہر قول بھی ہے اور جو جزا دل ہے۔ قیل ہو رجوع الی قولی الاول  
 و قیل معناه قولی قریب من قولک۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ قول امام ابو حنیفہ کی طرف سے قول ابو یوسف کی جانب  
 رجوع ہوئے امام رحمتہ تعالیٰ نے قول سابق سے رجوع کر لیا اور یہی کہا ابو یوسف کا قول ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اس کے یہ معنی ہیں کہ  
 ہر اول بھی تیرے قول سے قریب ہے۔ کہو کہ تہائی سے زائد کثیر تو یہ قریب نفع کے ہوا۔ شاید کہ ابو یوسف کے  
 نزدیک نفع بھی احتیاطاً داخل کثیر ہو۔ لیکن قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے معنی میں رجوع زیادہ ظاہر ہے۔ و فی کون النصف ما لھا  
 رد ایضاً فیہما۔ اور نفع کے انجھونے میں صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ کہانی انکشاف العضو عن الی یوسف  
 جیسے نفع عضو کھل جانے میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ یعنی اگر نفع کان یا دم ندارد ہوا یا قربانی  
 جائز ہے یا نہیں تو ابو یوسف سے دو روایتیں ہیں ایک میں نہیں جائز ہے جیسے اگر ایسا عضو جکا چھا نازہ میں فرض ہو اور



کھل گیا تو ناز فاسد ہونے میں ابو یوسف رحمہ سے دو روایتیں ہیں ایک میں ناز فاسد ہی اسی طرح نصف کان یا دم زیادہ ہونے میں ایک روایت میں قربانی نہیں جائز ہے۔ پھر اکثر کان کا اعتبار کرنا جیسے ہمارا قول ہی شافعی و احمد کا قول ہی اور امام مالک رحمہ کے نزدیک کل ندارد ہو تو البتہ نہیں جائز ہے اور پہلے حدیث گزری کہ آپ نے آنکھ و کان دیکھ لینے کا حکم دیا ہے رواہ الاربعہ عن علی رضی اللہ عنہ۔ اور نیز حدیث علی رضی اللہ عنہ میں مروی ہے کہ غصبار الاذن والقرن سے منع فرمایا رواہ ابو داؤد۔ قتادہ رحمہ نے سعید بن المسیب سے پوچھا کہ غصبار کیا ہے فرمایا کہ نصف کان و سینگ یا زیادہ ندارد ہو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صحیح یہ کہ جب نصف یا زیادہ کان یا دم ندارد ہو تو قربانی نہیں جائز ہے قطعی یہ علی اصل کفایت اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و علی ہذا آنکھ کی بینائی میں بھی اسی مقدار کا اعتبار ہو گا۔ ثم معرفة المقدار فی غیر العین متکسر پھر مقدار مذکور جس کے ندارد ہونے پر عدم ہوا نہ آنکھ کے سولے میں اسکا پہچانا آسان ہے۔ حتیٰ کہ کان دوم کو محسوس طور پر پہچان سکتے ہیں۔ البتہ آنکھ کی روشنی دریافت کرنے میں اشکال ہے۔ قالوا تشد العین المعیبة بعد ان لا تعطف الشاة یوما و یومین ثم یقرب العلف الیہا قليلا قليلا۔ مثلاً رخ نے فرمایا کہ بکری کو دو ایک ہند چارہ نہ دینے کے بعد اس کے چارہ بند کی جاوے پھر اس کی طرف چارہ پھوڑا پھوڑا نزدیک کیا جاوے۔ مثلاً اتھ میں چارہ لیکر ہاتھ اس کی اس آنکھ کی طرف جو کھلی ہے اور تندرست ہے بڑھاتا شروع کیا جاوے اور آہستہ آہستہ ہاتھ بڑھایا جاوے۔ فاذا رآہ من موضع اعلم علی ذلک المكان۔ پھر جب وہ کسی جگہ سے اٹھ کر دیکھ لے تو اسی جگہ نشان بنا دیا جاوے۔ ثم یسلم یوماً کہ اصل تندرستی کی بینائی اس جگہ سے ہے پھر چارہ پھرایا جاوے اور بکری کو اسی ہات پر رکھا جاوے جس پر پہلے تھی۔ ثم تشد عینہا الصیحة و قرب الیہا العلف قليلا قليلا حتی اذا رآہ من مکان اعلم علیہ۔ پھر اس کی تندرست آنکھ بند کی جاوے اور چارہ آہستہ آہستہ کے قریب کیا جاوے یہاں تک کہ وہ کسی جگہ سے دیکھ پادے تو وہیں نشان کر دیا جاوے۔ ثم یطرق الی تفاوت ما بینہما۔ پھر ان دونوں کی تفاوت دربیانی کو دیکھا جاوے۔ فـ کہ آنکھ کی بینائی کے پھیلنے سے اول جگہ کس قدر تھی اور دوسری جگہ کس قدر تھی مثلاً اول بین اسنے تین گز کے فاصلے سے دائیں جانب میں دیکھ لیا اور دوسری جانب سے دیکھ کر حاصل سے دیکھا تو تنائی کا فرق ہوا۔ اور اگر ڈیڑ گز ہو تو نصف کا فرق ہے۔ فان کان ثلثا فالذہب الثلث وان کان نصفاً فالنصف۔ پس اگر تنائی فرق ہو تو تنائی آنکھ سے روشنی ندارد ہے اور اگر تفاوت نصف ہو تو نصف نور ندارد ہے۔ فـ و علی ہذا القیاس۔ قال و یجوز ان یضمی بالجوار و ہی الی لا قرن لہا۔ م۔ کی قربانی جائز ہے اور جوار وہ جس کے سینگ نہ ہوں۔ یعنی بیداشی کے سینگ نہ ہوں اور یہ ما دنیسا ذکر کر کے سینگ ڈٹ گئے ہیں۔ لان القرن لا یتعلق بہ مقصود۔ کیونکہ سینگ سے کوئی مقصود ماضی نہیں ہے۔ و لکن لمسورة القرن لما قلنا۔ اور اسی طرح سینگ ڈٹے ہوئے کی قربانی جائز ہے کیونکہ اس کے سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں ہے۔ اور ہی امام شافعی رحمہ کا قول ہے اور امام مالک رحمہ کہ اگر اس کے سینگ سے فون بہت بہا کرتا ہے تو وہ مثل مرغیہ کے نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے اور امام احمد نے کہا کہ اگر نصف سے زائد سینگ ڈٹا ہو تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ پھر جنہوں نے جائز کہا انکا استدلال یہ کہ سینگ سے کوئی مقصود متعلق نہیں اور بالاجل خیف عیب سے نہایت نہیں ہے بلکہ اسی واسطے مجوز ہے جس جگہ کھینچ کر ڈالے جائے یا کال ڈالے جائے وہیں کی فون میں جو اصلی مقصود ہے کچھ ضرر نہیں ہوتا کیونکہ سینگ ڈٹنے سے بھی ضرر نہیں لہذا جائز ہے حتیٰ کہ امام محمد رحمہ نے اصل میں کہا کہ اگر کل سینگ ڈٹ گیا ہو تو جائز ہے جسے بیداشی نہ ہوں تو جائز ہے بخلاف کان کے کہ اگر بیداشی نہ ہوں تو جائز نہیں ہو گا چھوٹے چھوٹے ہوں تو جائز ہے کیونکہ



جب کان سے کٹ جاتا ہے تو نہونا بدرجہ اولیٰ مانع ہے۔ مع۔ لیکن اس مسئلہ لال میں تالیٰ ہے کہ اول تو غصبت  
اگرچہ جواز ہے اس کے واسطے کہ نہونا نفس باقیاس کے موجود ہے اور جیسے سینگ سے اصل مقصود یعنی گوشت میں ضرر نہیں  
اسی طرح کان نہونے سے کچھ ضرر نہیں ہے اس واسطے کہ کان کھانا جائز نہیں ہے اور جیسے نفس دربارہ کان کے موجود ہے۔  
اسی طرح سینگ کے بارہ میں نفس مرفوع باسناد حسن موجود ہے اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت ابو داؤد و ترمذی  
مذکور ہوئی اور بعد حدیث مرفوع کے قیاس کو کچھ گنجائش نہیں ہے اور فرق نہایت مشکل ہے جس نظر ظاہر دلیل اس میں قول  
امام احمد راجح ہے اور خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سینگوں والے فسخ فرمائے ہیں چنانچہ عن قریب آتا ہے اور غایت  
وجہ فرق یہ ہے کہ جبکہ پیدائشی سینگ نہون وہ بالاتفاق جائز ہے بخلاف اس کے جبکہ پیدائشی کان نہون لیکن اول تو یہ  
امر کہ جبکہ پیدائشی کان نہون اس کے جواز عدم جواز میں کوئی نص نہیں تو مسلخ اجہاد ہے۔ دوم کان نہونا امر نادر ہے بخلاف  
سینگ نہونے کے۔ تو دلالت امر نادر سے غیر موجود ہے اور باوجود اسکے یہ فرق اس وقت یقیناً ہو کہ معارضہ میں نفس مرفوع  
موجود نہوا اور وہ حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے اگر کہا جاوے کہ اس کو استجاب پر محمول کیا جاوے۔ جواب یہ کہ غضبہ یعنی  
کان کٹے ہوئے کو عدم جواز پر محمول کیا گیا تو نہونی یعنی تحریم ہے پھر اسی لفظ سے خلاف اولیٰ لینا غیر جائز ہے اور کوئی قرینہ  
بھی اس واسطے موجود نہیں ہے کمال واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ اگر کہا جاوے کہ فیجہ میں چار سے منع فرمایا ہو چارہ جبکہ  
ناجاہر ظاہر ہوا ہے جیسا کہ حدیث سابق میں مذکور ہے تو پانچویں سینگ ٹوٹی ہوئی اس کی ناسخ ہے یا نسخ ہے لیکن نسخ پر  
محمول ہونا صحیح ہے جواب یہ کہ ہمارے اصول کلیہ جہور کے اصول پر انہیں معارضہ تک ندارد ہے پھر نسخ کیوں ہو کہ نہونا  
سے ممانعت اس امر کو نہیں چاہتے کہ اس سے زیادہ نہوا اور یہ اصول الفقہ میں صحیح اور کتاب الحج قتل البعید مسئلہ خمس  
ذبیقہ وغیرہ میں شرح بسین ہے اور تمام کلام کی بیان گنجائش نہیں اور عارف بواقع اجتہاد کے واسطے مسند افتاء  
کافی ہیں مخالفہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ و انخصی لان لحمها (کچھ رع) اطلب۔ اور خصی کی قربانی جائز ہے  
کیونکہ اس کا گوشت زیادہ لطیف ہوتا ہے۔ اور یہی اصلی مقصود ہے۔ و قد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
ضمی بکبشین (اقرئین ابو داؤد) المبین موجود ہیں۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مینڈھون  
دریک کون (بڑے سینگوں والوں) سیباہی سپیدی ملے ہوئے خیموں کی قربانی فرمائی۔ یہ حدیث معروف و مشہور  
صحابہ رضی اللہ عنہم سے مختصر و مطول صحاح و سنن ابو داؤد و ابن ماجہ و مسند احمد وغیرہ میں مروی ہے پس اس سے خصی کی قربانی  
جائز ہے۔ والثولاء وہی المجنونة۔ اور ثولاء کی قربانی جائز ہے اور ثولاء جو مجنونہ ہوتے۔ کیونکہ جائز میں عقل مقصود نہیں ہے  
مع۔ و قبل ہذا اذا كانت تعلف لانه لا یحل بالمقصود اما اذا كانت لا تعلف لا تجزئ۔ بعض نے  
فرمایا کہ مجنونہ کی قربانی جائز ہونا اس وقت ہے کہ وہ چارہ کھاتی ہو اس واسطے کہ یہ مقصود میں محل نہیں ہے اور اگر وہ چارہ نہ کھاتی  
ہو تو کافی نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے گوشت میں نقصان آجائیگا۔ واضح ہو کہ اس تفصیل کی ظاہر کوئی ضرورت نہیں ہے  
اس واسطے کہ درحقیقت اس کا جنون مراد نہیں اس واسطے کہ جائز میں عقل ہی نہیں ہوتی تو جنون کہن سے ہوگا بلکہ ثولاء وہ  
ہوتی ہے جو بادی سی ازہر او حربے تیزی کے مانند حرکات کرتی ہے جیسے اکثر گڑھ میں بعضی بعضی دیکھی جاتی ہے لیکن وہ انہ  
بکار خود ہو شہادہ اجمعی طرح کھاتی ہوتی ہے ورنہ وہ مرغیہ ہے نہ ثولاء۔ فافہم۔ و الجحر پاران کانت سمیہ جاز لان  
الحرب فی الجحر ولا نقصان فی اللحم۔ اور خارشتی اگر بولی تازی ہو تو جائز ہے اس واسطے کہ خارش تو اس کی کھال میں  
ہے اور گوشت میں کچھ نقصان نہیں ہے۔ لیکن طیب تو ضرور کیسا کہ یہ مواد سوداوی ہے جو اس کی جلد کی جانب آگیا  
اس کا جواب یہ ہے کہ مواد سوداوی جب خفیف ہو جائے اور طبیعت گرمی ہوئی ہے تو اس کو بقدرت الہیہ جانب جلد مرفوع کرتی ہے اگر جسم



اندرونی صبح سالم رہے لہذا گوشت ممان ہوگا۔ وان کانت منزولہ لایجوز لان الحرب فی اللحم فانتقص۔ اور  
اگر وہ لاغری میں ہو تو جائز نہیں ہے کیونکہ خارش اسے گوشت میں ہے نقصان پیدا ہو گیا ہے۔ منی یہ کہ مادہ خارش ہند  
کثیر ہے کہ اسے گوشت میں افزہ ہو اور اس دلیل سے کہ وہ لاغری پس جواز نہیں ہے یا یوں کہا جاوے کہ طبیعت اب قوی ہوئی  
ہے لیکن ہنوز اسکو تندرست گوشت کی طاقت نہیں آئی ہے پس وہ بیماری یا لاغری سے جائز نہیں کہ مقصود گوشت نہار ہو  
و اما التمار وہی التی لا استنان لها۔ یہی تمار اور ہتھار وہ کہ جسکے دانت نمونہ نہ تو اس میں اعتبار مختلف  
ہے۔ فعن ابی یوسف انه یعتبر فی الانسان الکثرة والقلۃ۔ تو امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ دانتوں میں کمی کثرت  
مستھر ہے۔ حتیٰ کہ نفع یا زائد نہار ہونے کو نہیں جائز ہے اور کم کم ہونے کو جائز ہے۔ وعنه انه ان بقی ما یکن لا یصل  
بہ اجزاء لم یحصل المقصود۔ اور ابو یوسف رحمہ سے دوسری روایت یہ کہ اگر اسے دانتوں سے استفادہ باقی ہون جس سے  
چارہ کھانا ممکن ہو تو کافی ہے کیونکہ اسکا مقصود حاصل ہے۔ گوشت موجود ہوگا۔ والسکار وہی التی لا اذن  
لہا خلقہ لایجوز ان کان ہذا۔ اور سکار وہ کہ جسکے پیدائشی کان نہیں پس اگر ایسی ہو تو وہ جائز نہیں ہے۔ لان المقطوع  
اکثر الاذن اذا کان لایجوز وقدیم الاذن اولی۔ اسواسطے کہ جسکا کان زیادہ نثار ہو وہ جب نہیں جائز ہے تو جب  
کان ہی نہار ہو تو وہ بدھ اولی نہیں جائز ہے۔ اصل علماء کے نزدیک یہ ہے کہ جس عیب کا اثر گوشت میں پیدا ہو جائے  
وہ مانع ہواں ہے ورنہ نہیں ہے۔ مع۔ وهذا الذی ذکرنا اذا کانت ہذہ العیوب قائمۃ وقت الشراء۔ اور یہ حکم بعض کے  
جواز و عدم جواز کا جہت سے بیان کیا اسوقت ہے کہ خرید کے وقت جاذب میں یہ عیوب موجود ہوں۔ کہ بینائی میں تا کف  
کافی و اندھنی و لنگڑی و سخت لاغری و کان و دہکے وغیرہ ہو۔ ولو اشتراہا سلیمۃ ثم تعیبت بعیب مانع۔ اور اگر اسنے  
تصدیق خریدی پھر ذبح سے پہلے وہ کسی ایسے عیب سے عیدار ہو گئی جو قربانی سے مانع ہے۔ تو امام مالک و شافعی  
و احمد کے نزدیک یہی جائز ہے۔ کیونکہ عجیبہ واجب نہیں ہے اور اگر غنہ کیا ہو تو بھی یہی کافی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مالک  
سے تو واجب ہونے کا قول منقول ہے تو چاہیے کہ ہمارے قول کے مانند اسطرح تفصیل ہوں کہ۔ ان کان علیہا عیوب  
اگر یہ شخص تو مگر ہو تو ابھر دوسری قربانی واجب ہے۔ یعنی دوسری عجیبہ خرید کر قربانی کرے۔ و ان کان فقیرا تجزیہ  
ہذا۔ اور اگر وہ فقیر ہو تو اسکو یہی قربانی جائز ہوگی۔ یعنی اسکو ذبح کر دے۔ سلطان الوجوب علی الغنی بالشراء  
ابتداء لا بالشراء فلم تتعین بالشراء۔ اسواسطے کہ تو مگر کے ذمہ واجب ہونا حکم شرع کے ابتداء ہو تو وہ خرید سے  
متعین نہیں ہوا۔ بلکہ واجب ادا کرنا اول سے لازم ہے خواہ یہ ہو یا دوسرا ہو لہذا جیسے واجب ہوا ہے اسی طرح ادا  
کرے۔ و علی الفقیر بشرائہ بلیعۃ الاضحیۃ فتعینت۔ اور فقیر پر ابتدائی وجوب نہیں بلکہ قربانی کی نیت سے خریدنے  
کی وجہ سے تو جو خریدے ہی متعین ہو گئی۔ اور دوسری لازم نہیں ہے۔ لیکن کہا وہ اسے عیب نقصان کا  
خاص ہوگا جواب یہ کہ۔ ولا یجب علیہ ضمان نقصانہ کما فی نصاب الوکوۃ۔ ابھر اس جاذب کے نقصان کا  
تامان واجب نہیں ہے جیسے زکوٰۃ کے نصاب میں ہے۔ یعنی جیسے مال کثیر زکوٰۃ میں سے بعد وجوب کے ال تباد  
ہو تو اسی قدر زکوٰۃ بھی مائل ہوئی اور وہ نقصان کا خاص نہیں ہے اسی طرح بیان نقصان عیب کا خاص نہیں ہے  
کیونکہ وہ دون چیزیں صرف مال کا حق واجب نہیں اور جسمی طاعت حین میں جو منہ واجب ہوں تو جب مال میں نقصان  
ہو تو وجوب میں بھی نقصان ہوا۔ مع۔ شیخ الاسلام نے کہا کہ اگر خریدار خوشحال ہو تو قربانی کی نیت سے خریدنے میں  
سب روایات کے موافق یہ جاذب واجب نہیں ہو جاتا ہے اور اگر غنہ ہو تو ظاہر روایات میں متعین واجب ہو جاتا  
ہے اور یہی قول مالک ہے اور زر عفرانی نے روایت کی کہ فقیر پر بھی واجب نہیں ہوتا اور غنہ اسے بھی اسی طرح انشاء



کیا ہو اور اس امر پر اتفاق ہو کہ خالی دلی نیت سے فقیر پر واجب نہیں ہو جب تک کوئی فعل متصل ہو مثلاً خرید کرے  
 اور اگر اسکے پاس بکری ہو اور اسے دل میں قربانی کی نیت کی مگر زبان سے کچھ نہیں کہتا تو بالاتفاق واجب ہو گا۔  
 اور اگر خرید ہو یا نذر ہو تو متعین واجب ہو حتیٰ کہ اگر عید دار ہو جاوے تو بھی اس پر یہی قربانی کرنا لازم ہو اور ضمان واجب نہیں  
 ہو۔ وعن هذا الاصل قالوا اذا مات المشتراة للتفحیح۔ اور اسی اصل سے ہمارے مشلخ نے نکالا کہ اگر فقیر  
 کے واسطے خرید ہو جائز ہو گیا۔ پس خریدار یا تو خوشحال ہو گا یا فقیر ہو گا۔ علی الموسر مکانہا آخری دوسری  
 علی الفقیر۔ پس خوشحال پر ہمارے اسکے دوسری قربانی واجب ہو اور فقیر پر کچھ واجب نہیں ہو کہ۔ کیونکہ اصل  
 مذکور مقتضی ہے کہ اگر فقیر پر اسی جائز کی وجہ سے واجب نہیں تھا بلکہ ابتدائی واجب ہو اور فقیر پر صرف یہ مائد متعین ہو تھا  
 اور وہ مرگیا اور وہ اسکی موت سے نقصان کا ضامن بھی نہیں ہو۔ ولو فلت او سرق فاشترى اخرى۔ اور اگر  
 یہ جائز ہو گیا یا چوری کیا پھر اسے دوسرا خریدو۔ اگر یہ قربانی کی نیت سے خریدو۔ ثم ظلت الاولى فی  
 ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں پہلا جائز ظاہر ہوا۔ یعنی گم شدہ مل گیا یا چوری سے مل گیا۔ تو دیکھا جاوے  
 کہ جو شخص اس میں مبتلا ہو وہ اگر فقیر ہو۔ کیونکہ دو وزن میں حکم کی راہ سے فرق ہو۔ علی الموسر ذبح احدہما تو اگر  
 ان دو وزن میں سے ایک قربانی کرنا واجب ہو۔ یعنی دو وزن میں سے جس ایک کو چاہے قربانی کرے اور دوسرا  
 دوسرا تو اسکو اختیار ہو کہ چاہے فروخت کرے۔ و علی الفقیر ذبحہما۔ اور فقیر پر ان دو وزن کو ذبح کرنا واجب ہو۔  
 پس اس واسطے کہ قربانی کی نیت سے خریدنے میں دو وزن اس پر نہیں ہو گئے ہیں اگرچہ ابتداء میں اس پر ایک بھی واجب  
 نہ تھا۔ ولو اضحیٰ فاضطر ب فانکسر رجلہا۔ اور اگر اسے جائز کو قربانی کرنے کے لیے ٹا پائیں وہ تو چاہے  
 اسکا پاؤں ٹوٹ گیا۔ یا آگہ جاتی رہی یا مانند کے کوئی ایسا عیب آگیا جس سے ابتداء میں قربانی نہیں جائز ہوئی  
 ہو۔ فذبحہا اجزاء استحسانا عندنا۔ پس اسے اسی کو ذبح کیا تو ہمارے نزدیک استحسانا اسکی قربانی کافی ہو گئی خط  
 لفرح والشافعی رحم۔ حالانکہ اس میں زفر رحمہ الصد و شافعی رحمہ اللہ نے خلاف کیا۔ پس ان دو وزن کے  
 نزدیک قبل ذبح کے قربانی میں ایسا عیب آگیا جو قربانی سے منع ہو تو اسکی قربانی کافی نہیں ہوگی اور ہمارے نزدیک  
 قیاس میں تھا لیکن ہم نے اسے قیاس کو ترک کر دیا کیونکہ بعد ذبح کے وہ خود ٹکڑے ٹکڑے کر دیا جائیگا۔ ذبح کے وقت  
 اسکا واقع ہونے میں استحسانا جائز ہو۔ لان حال الذبح ومقدماته لمحقۃ بالذبح۔ اس واسطے کہ ذبح کی حالت میں  
 مقدمات لمحقۃ بذبح ہیں۔ یعنی ذبح کے لیے ذبح ہو گیا یا نہ ہوا یا نہ ہوا وغیرہ یہ سب امور مع شانہ پر پاؤں رکھنے  
 کے گواہ ذبح میں شامل ہیں۔ فکانہ حاصل بہ اعتبارا وحکم۔ یہ عیب گواہ ذبح کے حاصل ہوا اور اعتبارا  
 و حکم کے۔ یعنی یہ چیزیں جب ذبح میں شمار ہیں اور حکم ذبح میں ذبحا جازت شرعی و حکم کے گواہ ذبح کرنے  
 سے اسکا پاؤں ٹوٹ گیا حتیٰ کہ وہ بعد ذبح کے ٹکڑے ہو جائیگا۔ کیونکہ ان افعال سے ذبح متصل ہے۔ و کذا لو تعیبت  
 فی ہذہ الحالۃ۔ اور اسی طرح اگر ایسا ہو کہ اس حالت ذبح میں وہ جائز عیب دار ہو گیا۔ فالتفت۔ پھر آگاہ  
 ایک بجا گا۔ ثم اخذت من فورہ۔ پھر اسی وقت فوراً پکڑ لیا گیا۔ لہٰذا حالت مذکورہ قائم ہو گئی یا وہ ذبح  
 کی حالت میں عیوب ہوا۔ و کذا بعد فورہ عند محمد خلافا لابی یوسف۔ اور اسی طرح اگر فوراً نہیں پکڑا گیا بلکہ کچھ  
 بعد پکڑا گیا تو برخلاف قول ابو یوسف رحمہ کے امام محمد رحمہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ پس کہ گواہ ذبح آگیا ہو یا نہ  
 حاصل بمقدمات الذبح۔ اس واسطے کہ یہ بھی مقدمات ذبح کے ساتھ حاصل ہوا ہے۔ پس کہ وہ ذبح کے واسطے  
 لا لایا تھا کہ اس میں یہ ساتھ ہوا پھر فوراً پکڑا گیا اگر نہ تو کچھ بعد نہیں ہو کیونکہ وہ تو ذبح کے اتمام میں ہی پس جب تک



یہ قصد جوڑا بخا سے تب تک وہ فوج ہی کے مقدمات میں داخل ہو۔ اگر وہ نظر سے غائب ہو یا قصد ہو کہ اسکو دور کر  
اب دوسرا فوج کرے پھر دیکھ کے بعد یہ قصد ہو کہ اسی کو فوج کر و جواب بتقصاے دلیل مذکور اسکا فوج کرنا جائز ہوگا اسکا  
کہ وہ مقدمات فوج سے خارج ہو گیا کیونکہ قصد میں فتور واقع ہو گیا۔ اسی طرح اگر فوج کے واسطے مکالمہ لانے پھر فوج و غیر  
سے اسکو بھیرا کہ اسوقت یا آج نہیں فوج کیا جائیگا بلکہ دوسرے وقت فوج کیا جاوے اور جب اصل سے بچے تو اسکی تاہم  
ڈٹ گئی قودہ جائز نہونا چاہیے کیونکہ یہ مقدمات فوج میں نہیں ہے۔ فانعم والہ تعالیٰ الخ۔ ۲۔ رہا بیان اسکا کہ کس جنس کے  
جائزہ میں سے یہ فوجیہ ہونا چاہیے جو بیہوش مذکورہ سے صحیح سالم ہو۔ قال واذا نزلت من الابل والبقرة والغنم  
فراياک انھما از جنس اونٹ و گائے و بکری ہر قسم۔ اونٹ میں طائی و بخی شامل ہیں اور بقرے میں گائے و بکری شامل ہیں۔  
اور غنم میں بھیری و بکری و دنبہ داخل ہیں۔ اور بکھے معلوم نہیں ہوا کہ کسی روایت میں جنس مذکور ہو۔ م۔ اور معنی رح سے  
لما کہ ہمارے قول کے مثل قول امام شافعی و امام احمد ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر حیوان سے خواہ وحشی ہو یا پالو ہوا ہر پرندہ  
خواہ وحشی یا پالو ہو بشرطیکہ اکول علم ہو قربانی جائز ہے کیونکہ جمعہ کی نماز میں جلد ہی ہانے والے کے ثواب میں اول اہل اہل و نہ پھر  
اہل اہل و نہ پھر شاة پھر دجاجہ پھر بقیہ و عصفور مذکور اس سے معلوم ہوا کہ جب کبہ میں آئے کسی بچانے کی مثال ہے تو جائز ہے  
اور جسکی ہدی جائز اسکی قربانی جائز ہے اور جواب یہ کہ مراد حدیث میں مراتب تفاوت ثواب میں۔ کبھی ظاہر یہ کہ استعمال  
اعتراض کیا جاتا ہے کہ اگر ظاہر مراد ہوتا اٹھنے کی قربانی جائز ہو حالانکہ بالاتفاق باطل ہے لیکن یہ اعتراض۔ اقلیدر اسوا  
کہ اہل اہل و عام ہو لیکن میں حائز کا اہل اس طور پر ہو کہ وہ حق قربانی کیا جاوے تو اسکا فوجیہ ہونا جائز ہے اور حق جواب  
یہ ہے کہ اہل اہل و عام سے خاص فوجیہ پر استعمال نہیں ہو سکتا ہے جیسے ہر ایسی چیز جس سے تقرب جائز ہو لزم نہیں کہ قربانی بھی  
جائز ہو یا جسکا فوج ہو اسکی قربانی کافی ہو بلکہ ظاہر یہ کہ اسے غیب ہو کہ طرق اجتہاد میں سرسری قدم رکھتے ہیں بلکہ صواب  
اہل اہل و عام ہر کلام ہے کہ تقرب فوجیہ میں جو مقول ہو وہی جائز ہے۔ لہذا عرفہ شرف عام۔ اسو سے کہ فوجیہ بطریق شرف معلوم  
ہو اور سن۔ حسین راس کو داخل نہیں ہے۔ ولم تتقل التفتیہ بغیر ما من ابنتی صلی اللہ علیہ وسلم ولا من  
العصا بنہ رضی اللہ عنہم۔ اور سوائے اونٹ و گائے و بکری کے قربانی کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یا کسی صحابی سے  
کتابت نہیں ہے۔ بلکہ صرف اونٹ و گائے و بکری کی قربانی ثابت ہے چنانچہ اونٹ کی قربانی بروایت جابر رضی اللہ عنہ  
عند مسلم اور گائے کی قربانی بروایت جابر عند عائشہ رضی اللہ عنہا و عند البخاری و مسلم و غنم کی قربانی بروایت انس رضی اللہ عنہ و البخاری و مسلم  
و ابی ہریرہ۔ قال و بکری من ذلک کل الشئی نعماء۔ اہل و اخرج ہر کہ اونٹ و گائے و غنم سب میں سے نئی کی  
قربانی باس سے بڑھ کر جائز ہے۔ لا الضمان فان الجذع منہ بھری۔ سوائے ضمان یعنی دنبہ کے کہ اس میں سے جو خلع  
بھی جائز ہے۔ اور یہی قول امام احمد ہے۔ لقلولہ علیہ السلام صحوا بالثنا یا الا ان یعسر علی احدکم  
فلینزع الجذع من الضمان۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ غنہ ہر قسم کی قربانی کیا کر لیکن اگر تم میں کسی  
مناشور ہو و نہ کا جذع قربانی کرے۔ رواہ مسلم۔ وقال علیہ السلام لکم التضحیۃ الجذع من الضمان  
و آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دنبہ میں سے جذع خوب ہے۔ رواہ الترمذی مع قعۃ۔ و استغفر۔ اہل اہل و  
رہا احادیث میں اگرچہ حدیث جابر بن عامر رضی اللہ عنہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب میں قربانیان تقسیم فرمائی  
فرمائی کہ میں ایک جذع آیا پس میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک جذع عطا کر تو فرمایا کہ اسکو قربانی کرے۔ رواہ  
بخاری و مسلم۔ و لیکن یہی نے زیادہ کیا کہ اور نیز ہے بعد کسی کو اسکی اجانت نہیں ہے۔ یہی نے کہا کہ یہ خاص رخصت مانع  
ہو و نہ بن ہمارے کہ ہر کس کو اہل و نہ بن خالد رضی اللہ عنہ کے واسطے خلی عقبہ و اہل ہر وہ کے روایت کیا۔ اہل اہل و







فـ یعنی جب کے ساتھ وساؤں میں شریک ہو وہ نصرانی ہو یعنی ایسا شخص جو جسکی طرف سے تقرب و قربانی صحیح نہیں ہے  
 اور جلاویر یہ اللحم۔ یا ایسا شخص جو گوشت چاہتا ہو فـ لکھ کر اسکی طرف سے قربانی صحیح ہو سکتی ہو مثلاً مسلمان جو  
 لیکن وہ قربانی کی نیت نہیں رکھتا بلکہ گوشت کھانے کے واسطے شریک ہے۔ لم یحز عن واحد منهم۔ تو ان میں سے کسی کی طرف  
 سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ ووجه ان البقرة يجوز عن سبعة لکن من شرط ان یکون قصد الكل القرية وان خلقت  
 جہاتہا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ گائے کی قربانی سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے لیکن اسکی شرط میں سے یہ ہے کہ سب کی  
 نیت تقرب ہو اگرچہ تقرب کی راہیں مختلف ہوں۔ کلاضیحة والقران والمستعند نالاستعداد المقصود۔ جیسے قربانی وہ  
 ہی قران وہی نیت کے ساتھ ہے نزدیک جائز ہے کیونکہ مقصود متحد ہے۔ وہو القرية۔ اور وہ تقرب ہر فـ پس اگر  
 ایک لے خود قربانی کی نیت کی ہو اور دوسرے نے ہی قران ادا کرنے کی نیت کی اور سوم نے ہی نیت ادا کرنے کی  
 نیت کی اور چارہ نے اپنے مورث میت کی طرف سے قربانی کی نیت کی اور باقیوں نے بھی اسی طرح کی مختلف قربت کی  
 فیتن کین نذیہ ساؤن کی طرف سے جائز ہے۔ وقد وجد هذا الشرط فی الوجه الاول لان التضيحة عن الغير  
 معرفت قرية۔ اور مسئلہ اول میں یہ شرط پائی گئی اسواسطے کہ غیر کی طرف سے قربانی کرنا بھی قربت معلوم ہو اور فـ  
 لہذا دارثون کی قربانی اپنے مورث کے واسطے بھی قربت ہوئی۔ الا ترى ان البني صلی اللہ علیہ وسلم ضحی عن  
 امته علی مارونیا من قبل۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی امت کی طرف سے قربانی  
 قربانی چنانچہ ہم نے سابق میں روایت کیا ہے فـ رواہ سلمہ وابن ماجہ وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ جس صورت میں چھ شریک  
 کے ساتھ میں ساؤن کے وارث نے نیت کی طرف سے قربانی کی اجازت دی تو سبکی نیت قربت پائی گئی پس بشرط  
 تقرب سب کی جانب سے پائی گئی پس قربانی جائز ہے۔ ولہم وجد فی الوجه الثانی۔ اور دوسری صورت میں یہ شرط پت  
 پائی گئی فـ یعنی جس صورت میں کہ ساؤن میں شریک نصرانی ہو یا گوشت کا قصد کرنے والا ہو تو سب کی طرف سے  
 تقرب کی نیت نہیں متحقق ہوئی۔ لان النصرانی لیس من اہلہا وکنا قصد اللحم ینافیہا۔ اسواسطے کہ نصرانی  
 کہ تقرب کی نیت نہیں ہے اور اسی طرح گوشت کا قصد کرنا تقرب کی نافی ہے۔ واذالم یقع البعض قرية۔ اور جب  
 یہ صورت ہوئی کہ قربانی میں سے بعض حصہ تقرب نہیں واقع ہوا فـ یعنی نصرانی کا حصہ یا گوشت والے کا حصہ تقرب  
 نہیں ہوا۔ حالانکہ قربانی کا فون بہانا ایک جائز میں ایک ہی ہو سکتا ہے۔ والاراقۃ لا تجزی فی حق القرية۔ اور  
 فون بہانا ایسی چیز نہیں کہ تقرب کی راہ سے اسے کٹے ہو سکتے ہوں۔ لم یقع الكل ایضاً۔ تو کل بھی تقرب نہیں  
 واقع ہوا فـ خلاصہ یہ کہ فون بہانا ان ایام میں ایک قربت ہے اور اسکی حکمت و اسرار کی معرفت و بقیہ علم اسے  
 عزوجل ہی اور یہ ممکن نہیں کہ ایک جائز کی قربانی میں کچھ فون بہانا تو بطور تقرب ہو سکے اور کچھ بغیر قربت ہو سکے تو کلام  
 ایک فون بہانا ایک ہی طرح واقع ہوگا اور یہ اصول میں ٹھہرا کہ اعمال عبادت میں جب کچھ اخلاص نہ وارد ہو تو کل بغیر  
 اخلاص و تقرب کے ہو جاتا ہے لہذا یہ حاکم بغیر قربانی کے مرث گوشت کے واسطے فوج ہوا۔ فامتنع الجواز سہولت  
 جائز ہوا ممتنع ہوا۔ وذا الذی ذکرہ استحسان۔ اور یہ جو ذکر فرمایا ہے حکم استحسان ہے فـ یعنی در صورتیکہ  
 شرکین کی نواح قربت مختلف ہوں تو قربانی جائز ہو مثلاً سب شرکین میں بعض نے قربانی کی نیت کی اور بعض نے قتل  
 صیہ کا کفارہ دینے کے اور بعض نے ہی قران حج بائع حج کی نیت کی جیسے دارثون نے میت کی طرف سے قربانی کی  
 اجازت دی غرضکہ وجہ قربت مختلف ہیں لیکن سب کی نیت قربت کی ہے تو قربانی والوں کی قربانی بھی جائز ہے یہ حکم استحسان  
 ہے۔ والقباس ان لکھوز و ہوز و اچہ عن ابی یوسف۔ اور قباس چاہتا ہے کہ یہ بھی جائز نہ ہو اور ابی یوسف چاہتا



یہ بھی ایک روایت آئی ہے کہ صورت اول میں میت کی طرف سے وارثوں کی اجازت دینے سے قرانی جائز نہیں ہوگی۔ لہذا بتصریح بالاتفاق فلا یکوزعن غیرہ کا لا عناف عن الميت۔ اس واسطے کہ میت کی طرف سے قرانی کی اجازت دینا بتصریح باتفاق ہے یعنی نفل احسان بطور مال تلف کرنے کے تو یہ غیر کی طرف سے نہیں جائز ہے میت کی طرف سے آزاد کرنا نہیں جائز ہے۔ کیونکہ یہ تلف کرنے کا احسان ہے۔ لکن لقول القرۃ قد تقع عن میت کا التصدیق۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ کبھی میت کی طرف سے قربت واقع ہوئی ہے جیسے مدد دینا۔ قرانی بھی واقع ہو جائیگی۔ بخلاف لا عناف لان فیہ الزام الولاء علی الميت۔ برخلاف اعناق کے کہ وہ اسوج سے میت کی طرف سے جائز نہ ہو کہ اعناق میں میت کے ذمہ ولایہ لازم کرنا پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ جو شخص کسی ملک کو آزاد کرے تو ملک کی ولایت اس کے واسطے ہوتی ہے اور میت اس لائق نہیں کہ اس کے ذمہ ولایت لازم کی جائے اور نہ وارث کو یہ اختیار ہو بخلاف قرانی کے کہ اس میں مولے ذواب کے بعد لازم کرنا نہیں ہے۔ اہل نظر تحقیق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اپنی میت کی جانب سے قرانی کرنا بھی امام ابو یوسف پر محبت ہے۔ فافہم۔ م۔ ولو ذبحوا عن صغیر فی الورثۃ اوام ولد جائز لا یمنانہ قرۃ۔ اور اگر اہل لوگوں نے جائز کو وارثوں میں سے صغیر کی طرف سے یا ام ولد کی طرف سے ذبح کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ تقرب ہے۔ یعنی اگر شرکیوں میں کوئی صغیر ہو جس کی طرف سے اس کے پاس قرانی کی جائزگی ام ولد ہو جس کی طرف سے اس کے پاس قرانی کی جائزگی ہے۔ شاید مراد اولاد علیہ ہے کہ جائز خریدنے کی حرکت ایک طفل یا ام ولد کی تھی پھر اس کی موت کے بعد والد یا مولیٰ نے اجازت دی تو جائز ہے کیونکہ طفل یا ام ولد جس کی طرف سے قرابت و ذواب ہیں۔ ولومات واحد نسب فہما الباقون بغیر اذن الورثۃ لا یجز بہم۔ اور اگر شرکیوں میں سے کوئی مرگیا پھر باقیوں نے بدن اجازت اس کے وارثوں کے یہ جائز قرانی کیا تو قرانی ادا نہیں کی۔ لہذا لم یقع بعضہ قرۃ اس واسطے کہ اس میں سے میت کا حصہ تقرب نہیں ہوا۔ کیونکہ میت کا حصہ اس کے وارثوں کی میراث ہو گیا اور وارثوں کی اجازت نہیں پائی گئی۔ و فیما تقدم وجد الاذن من الورثۃ لکان قرۃ۔ اور مسئلہ البقا میں وارثوں کی طرف سے اجازت ہو کر قرانی قربت ہو گئی۔ لہذا اس میں جائز حکم ہے۔ قال ویاکل من ثمن الاضیاع ویطعم الاغنیاء والفقراء ویذر۔ اور قرانی کرنے والے کو اختیار ہے کہ ضیاع کے گوشت سے طمع عمال کھاوے اور توکروں کو اور فقیروں کو کھلاوے اور ذخیرہ کرے۔ ف۔ باین طور کہ تک لگا کر خشک کر کے رکھ چھوڑے۔ اور طمع جو اس میں سے منسک قرانیان مستثنیٰ ہیں پس مذکور نے والا اپنی مذکر قرانی سے کھاوے خواہ فقیر ہو یا خوشحال ہو اور وہ بھی ایک و شافعی و احمد کا قائل ہے حتیٰ کہ اگر مذکر میں سے کھاوے زوجہ رکھنا اس کا مناس ہو گا اور ذخیرہ سے مستفاد ہو کہ اس کی قیمت صدقہ کرے۔ شرح الطحاوی میں ہے کہ قرانیوں میں سے صرف چار میں سے کھانا جائز ہے ایک صغیر دوم حج قران کی ہدی۔ سوم حج تمتع کی ہدی و چارم نفل قرانی کی ہدی جبکہ اپنے محل پر پہنچ جائے۔ اور اگر نفل ہدی اپنے محل تک نہیں پہنچے تو اس میں سے کھانا بھی نہیں جائز ہے اور کھانا تو مذکر قرانیوں سے بھی کھانا نہیں جائز ہے۔ بطلان ضمیمہ سے بالاتفاق کھانا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام کنت غیثکم عن اکل لحوم الاضاحی فکلوا منها وادخروا۔ لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم ارشاد فرمایا تھا کہ میں نے تم کو ذبح کرنا قرانیوں کے گوشت کھانے اور ذخیرہ کرنے سے منع کر دیا تھا پس اب تم لوگ کھاؤ اور ذخیرہ کرو۔ رواہ ابو داؤد و ترمذی و طحاوی و مسلم و صحیح بخاری۔ اور جو ہر شخص کو قطع کے امام میں اس امر سے منع فرما دیا تھا کہ نذرانہ قرانیوں کے گوشت سے رغبت حاصل ہو پھر جب یہ امام دور ہوئے تو اجازت دیدی چنانچہ فرد بعض روایات میں وجہ مذکور صریح وارد ہے۔ دسی جائز اکل و ہو یعنی جائز ان پر کل غشاء



اور جب یہ جائز ہو کہ قربانی کرے والا خود کھاوے حالانکہ وہ نہ کرے تو بھی جائز ہو کہ وہ دوسرے کو کھاوے۔  
 فقہاء اس سے مستفاد ہو کہ قربت مرتفع ہونا اور بعد اسکے گوشت دوست وغیرہ اسکی ملکیت پر باقی  
 ہو چاہے کھاوے یا کھاوے۔ و مستحب ان لا ینقص الصدقۃ عن الثلث۔ اور مستحب ہرگز اسین سے صدقہ نہ  
 تنائی سکے نہ کہے۔ یعنی قربانی میں سے تنائی صدقہ کرے مگر یہ مستحب ہو واجب نہیں ہے۔ لان الجہات ثلاث  
 الاکل والاوخار لما روینا۔ اسواسطے کہ تین طریق ہیں ایک کھانا۔ اور دوم ذخیرہ رکھنا بطریق حدیث و ہنر اور پر  
 روایت کی۔ والا طعام۔ اور سوم کھانا۔ لقولہ تعالیٰ و اطعموا القلیل والمجتر۔ بیل قول اللہ تعالیٰ و اطعموا  
 الخ۔ یعنی کھلاؤ قلیل و معتد۔ فالقسم علیہا اثلاثاً۔ پس انجیہ مذکور تین طریق پر تین تنائی تقسیم ہوا قلیل  
 یعنی سائلی اور معتد سوال کے واسطے معتد ہو۔ اور ثام تفصیل تفسیر مترجم سے تلاش کر حسین علیہ الرحمہ کے اختلاف  
 اقوال وجوب الصدقۃ و استحباب میں اور اختلاف اسکی مقدار میں صحیح مذکور ہیں۔ اور اکثر علماء رحمہ کے نزدیک تنائی  
 صدقہ کرنا مستحب ہے۔ قال و یتصدق بجلدہ لانہ جود منہا۔ اور فحیہ کی کھال چاہے صدقہ کرے کیونکہ کھال اسکا  
 ایک جزو ہے۔ اولیٰ عمل منہ آلا لتتعلل فی البیت۔ بالکھال سے کوئی ایسی چیز بناوے جو گھر کے استعمال میں کام  
 آوے۔ کالطع۔ جیسے نطع۔ جو کھال مسات کر کے مربع یا دوسرے بناوے ہیں کہ وہ بیٹھے یا دوسرے خان بنائے  
 کے کام آئے جیسے جائے نماز بنالئے ہیں۔ والجراب۔ اور جرمی تخیلا۔ یا زشدان۔ والفر بال و نخل  
 اور جملنی دس کے مانند۔ فیل و مصل و شک وغیرہ۔ لان الانفعل بہ غیر محرم۔ اسواسطے کہ اس کھال  
 سے نفع اٹھانا حرام نہیں کیا گیا۔ ولا باس بان لیشتری بہ ما ینتفع بہ فی البیت کعبینہ مع بقائہ استیثنا  
 اور مضائقہ نہیں کہ کھال کے عوض ایسی چیز خریدے جسکا عین باقی رہنے کے باوجود اس سے گھر میں نفع اٹھایا جاوے  
 اور یہ استحسان ہے۔ یعنی جیسے کھال کی ذات سے کام لیتا ہو دون اسکے کہ کھائی جاوے اسی طرح استحساناً  
 جائز ہے کہ اسکے عوض ایسی چیز خریدے جو باقی ہو کر کام آوے و ذلک مثل ما ذکرنا۔ اور اسکی مثال وہ چیزیں جو بیٹھے بیان  
 کیں۔ کہ تخیلا و جملنی و ذیل وغیرہ خریدے سے سادہ ادا ال وغیرہ نہ خریدے کہ وہ کھال یا جائیگا یعنی سولے کھال  
 کے اسطرح آٹے دال سے نفع نہیں ہو سکتا کہ عینہ باقی رہے۔ لان للبدل حکم المبدل۔ اسواسطے کہ مبدل کا جو  
 حکم ہو وہی بدل کے واسطے ہوتا ہے۔ لکھال سے جیلج نفع لینے کا حکم تھا نہ ہی ان چیزوں سے ہو سکتا ہے۔ اور اگر  
 بدل ایسی چیز ہو کہ اسکو کھال یا تو کو یا بدل کو کھال یا عا کہ کھال کھانا منع ہے لہذا فرمایا۔ ولا لیشتری بہ ما ینتفع بہ  
 الا بعد استہلاکہ کا نخل والا باز پر اعتباراً بالبیع بالدرہم۔ اور کھال کی عوض ایسی چیز نہیں خرید سکتا جس سے  
 انفعاد بدون اسکے ممکن نہ ہو کہ دو چیز تلف ہو جیسے سرکہ و ساجد لقیاس درہم کے عوض فروخت کے فسخ ہو کہ نہ  
 کے عوض فروخت کرنا نہیں جائز ہے اسواسطے کہ درہم سے بدن اسکے نفع نہیں ہو سکتا کہ اگر تلف کیا جائے بارہ پور نول  
 کے عین کے جاوین۔ والمعنی فیہ انہ تصرف علی قصد التمول۔ اور بیع بعوض درہم کے نفع ہونے میں وجہ ہے  
 کہ بیع نقد کا تصرف بقصد تمول واقع ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ جائز تو تمول سے خارج ہو گیا پس اگر بیع سے تمول کیا  
 درہم کا صدقہ کرنا واجب ہو گا کیونکہ نفل کر دے سے حاصل ہوا تو حبیب ہے پس صدقہ کرے۔ کافی المعنی۔ اور اصل  
 اس باب میں حدیث صحیح ہے کہ اللہ تعالیٰ ہو در لعنت کرے کہ اللہ تعالیٰ نے انہر جملی حرام فرمائی تھی پس انھوں نے اسکو  
 کھلا کر فروخت کر کے اسکا ثمن کھانا کھانی اٹھج۔ پس معلوم ہوا کہ جملی کا عوض دام کھانا ہوا جملی کھانے کے قرار ہے  
 بدل کا حکم مبدل کا ہے پس کھال کے عوض کھانے پینے یا تمول کی چیز نہیں لے سکتا ہے۔ لیکن ایسی چیز جائز ہے کہ جو کھال



کی طرح بعینہ باقی رہے اور کام میں آوے۔ واللحم بمنزلہ الجلود فی الصبیح۔ اور گوشت کا حکم صحیح قول میں بمنزلہ  
 کھال کے عرف۔ حتیٰ کہ اگر گوشت کو بعوض درمیں کے فروخت کیا تو ان درمیں کو صدقہ کرے اور اگر ایسی چیز کے  
 عوض فروخت کیا جو بدون عین تلف کرنے کے کام میں نہ آوے جیسے آٹا دال سرکہ وغیرہ تو نہیں جائز ہے اور اگر بچہ لینی و  
 ڈبل وغیرہ خریدے تو جائز ہے۔ غرض کہ یہی قول صحیح ہے کہ کھال و گوشت کا حکم یکساں ہے اور بعضوں نے فرق کیا تو وہ  
 صحیح نہیں ہے۔ ولو باع الجلود اللحم بالدرہم او بالانیتفیع بہ الا بعد استهلاكه لصدق ثمنہ لان القرۃ  
 انتقلت الی بدلہ۔ اور اگر کھال یا گوشت کو بعوض درمیں کے فروخت کیا یا بعوض ایسی چیز کے جس سے بدون تلف  
 عین کے نفع نہیں لے سکتے تو اس کا ثمن صدقہ کر دے اس واسطے کہ قربت اسکے عوض کی جانب منتقل ہو گئی ہے۔  
 وبعوض کو صدقہ کرنا لازم ہوا۔ وقولہ علیہ السلام من باع جلدہ اخیجۃ فلا اخیجۃ لہ۔ درجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے ارشاد فرمایا کہ جسے اپنی اخیجہ کی کھال فروخت کی تو اسکے واسطے اخیجہ نہیں عرف۔ اس سے عدم جواز بیع نہیں  
 نکلتا بلکہ یہ فقید کراہتہ البیع۔ اس سے نکلتا ہے کہ بیع کردہ عرف۔ مگر کراہت کے ساتھ جواز ہو گا۔ اما البیع  
 جائز لقیام الملک والقدرۃ علی التسليم۔ کیونکہ ملکیت قائم ہونے اور سیردگی کی قدرت ہونے سے بیع کا جواز  
 ہو گا۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ اس کا اخیجہ کمال نہوا۔ اور اس حدیث کو حاکم نے صحیح کہا اور بیہقی نے سنن کبریٰ میں  
 روایت کیا۔ ولقد الذہبی لکنہ حسن الاسناد والحدیث والعلیہ مسئلہ قربانی کی کھال کو اگر لوگ نقاب کو دیتے ہیں  
 اور یہ بالا جماع جائز نہیں ہے۔ ولا یعطی اجر الجہار من الاخیجۃ۔ اور نقاب کی اجرت کو اخیجہ میں سے نہ دے  
 عرف۔ یعنی نہ کھال اور نہ گوشت اور نہ اوجہ وغیرہ کوئی چیز بطور اجرت کے نہ دے کہ یہ جائز نہیں ہے۔ لقولہ علیہ  
 علی رضی اللہ عنہ لصدق بجلالہا وخطاہا ولا تعطی اجر الجہار منہا شیئاً۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ ان جانوروں کی جھولین و ہارین صدقہ کر دے اور انہیں سے کچھ بھی نقاب  
 کی اجرت میں مت دیکھو۔ کسارواہ البخاری وسلم وغیرہ۔ والنہی عنہ نہی عن البیع ایضاً۔ اور نقاب یعنی  
 اخیجہ بنالے ولے کی اجرت مبنے سے مانع کرنا بیع سے بھی مانع ہے۔ لانه فی معنی البیع۔ اس واسطے کہ حاکم نے  
 بیع کے معنی میں عرف۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اخیجہ کی جلد فروخت کرنا جو جائز مذکورہ کہا ذکرہ مخرب مراد ہے کیونکہ ذاکر  
 حدیث مفیدہ ہے کہ بیع حرام ہو لیکن اصول میں متقرر ہوا کہ بیع جب ایسی وجہ سے ممنوع ہو جو ذات بیع سے خارج ہے تو اصل  
 مشروعیت رہتی ہے اور غیر کی وجہ سے حرمت ہوتی ہے جیسے اذان حبس کے وقت بیع کرنا کہ ذات خود مشروع ہے لیکن حبس  
 کے جانے سے روک اسکو حرام کرتی ہے ذکرہ مخرب ہے اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ م۔ ع۔ ویکرہ ان بخر محض  
 اخیجہ ویتفیع بہ قبل ان یندبھا۔ اور مذکورہ ہے کہ اخیجہ کے بال بیکر اس سے نفع اٹھاوے قبل اسکے ذبح کے عرف۔  
 یعنی قربانی کرنے سے پہلے اس جانور کے بال بیکر کاہن و نامذکورہ ہے۔ لانه التزام اقامۃ القرۃ بجمع اجزاہا۔ اور  
 کہ اس شخص نے اس جانور کے تمام اجزاء کے ساتھ میں قربت ادا کرنے کا التزام کیا تھا۔ اور ہنوز ذبح نہیں کیا  
 کہ اسکے بعض اجزاء کو بیع یا کاٹ لیا تو یہ التزام کے خلاف مذکورہ ہے۔ بخلاف ما بعد الذبح۔ برخلاف ذبح کے بعد  
 لانه اقیمت القرۃ بہا۔ اس واسطے کہ پوری اخیجہ سے قربت ادا ہو گئی۔ فنسکاس نے ذبح کیا تو وہ اسکے بال و کھال  
 وغیرہ سے بولفعل چاہے اٹھاوے جیسے کھال میں تفصیل گزری۔ کما فی الہندی۔ جیسے ہی میں عرف۔ یعنی جانور  
 کہ کہ سطر کو ہری بھیجا گیا کہ وہ تمام اجزاء کے ساتھ قربت ہے پس اسکے بال لینا منع ہے۔ ویکرہ ان یحلب لہما یتفیع بہ  
 کما فی الصدوق۔ اور مذکورہ ہے کہ اخیجہ کا دودھ دوہا اس سے نفع اٹھاوے جیسے بال میں مذکورہ عرف۔ کیونکہ دودھ



اسکے اجزاء میں سے ہے۔ اور اگر دودھ بانی نہ تھا اسکو مضر ہو تو سرد پانی چھڑک کر منقطع کرے ورنہ دودھ ہر صدمہ مکر دے اور یہ روایت اصل ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ یہ ایسی احمیہ میں ہے جسکو معین کیا ہو یا فقیر نے بہ نیت احمیہ خریدا ہو اور غیر معین یا تو کلمہ کی احمیہ میں دودھ وبال لیکر انتقل جائز ہے لیکن ظاہر الروایہ مطلق ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ م۔ قال والا فضل ان ذبیح اھمیتہ میدہ ان کان یحس البنیج۔ اور بفضل یہ ہے کہ اپنی قربانی کو اپنے ہاتھ سے ذبیح کرے بشرطیکہ اچھی طرح ذبیح کر سکتا ہو۔ وان کان لا یحسہ فلا فضل ان یستعین بغيرہ۔ اور اگر اچھی طرح ذبیح نہ کر سکتا ہو تو اسکے حق میں افضل یہ ہے کہ دوسرے سے مدد لے۔ و اذا استعان بغيرہ فینبی ان یشہد بانفسہ۔ اور جبکہ دوسرے شخص سے اپنی احمیہ کے ذبیح میں مدد لے یعنی غیر سے ذبیح کرایا تو چاہیے کہ خود وہاں حاضر ہو۔ لقولہ علیہ السلام لفاطمہ رضی اللہ عنہا قومی قاشہدی اھمیتک فانه لیغفر لک بادل قطرة من دمھا کل ذنب۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سیدہ الفاطمہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ تو اٹھ کر اپنی قربانی کے وہاں حاضر ہو کہ اسکے اول قطرہ خون کے ساتھ ہی تیرے کل گناہ بخشے جائیں گے۔ اور تو اس طرح کہو۔ ان صلاتی ونسکی ومحیای ومماتی سدر رب العالمین لا شریک لہ وبذلک امرت وانا من المسلمین۔ پس عمران بن حصین نے کہا کہ یا رسول اللہ یہ بات خاص کر آپ کے لیے اور آپ کے اہل بیت کے لیے ہے یا سب مسلمانوں کے واسطے ہے۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں بلکہ سب مسلمانوں کے واسطے عام ہے۔ رواہ الحاکم والبیہقی والطبرانی۔ بیہقی نے کہا کہ اسکے اسناد میں مقال ہے اور ذہبی نے کہا کہ ابو حمزہ الثمالی سخت ضعیف ہے۔ مترجم لکھا ہے کہ اسحق بن راہویہ نے اسکو باسناد حسن روایت کیا چنانچہ کہا کہ اخیر ذہبی بن آدم و ابو بکر بن عیاش عن ثابت عن ابی اسحق عن عمران بن حصین رضی اللہ عنہ مذکورہ۔ غایت یہ کہ منقطع ہو اور یہ حج نہیں ہے۔ اور کرخی نے اپنی اسناد سے اسکو عمران رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے۔ اور یہ حدیث حاکم نے بطریق علی بن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کی۔ و رواہ البزار رحمہ۔ ذہبی نے کہا کہ اس میں عظیم راوی وہی ہے اور بزار رحمہ نے کہا کہ اس طریقہ اسناد سے بہتر اسکا طریقہ ہم کو معلوم نہیں ہوا اور یہ حدیث کرخی و ابو الفتح سلیم بن ایوب الشافعی و ابو القاسم ابی بھانی نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے مرفوعاً روایت کی لیکن شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد میں عمرو بن خالد راوی وہی ہے۔ مع۔ ع۔ ت۔ بالجلہ اس مقام پر حکویہ حدیث حجت ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال ویکرہ ان یتذبحھا الکتابی لانه عمل ہو قربة و ہو لیس من اھلھا۔ اور مکر وہ ہے کہ احمیہ کو کسی یہودی یا نصرانی سے ذبیح کرادے کیونکہ یہ ایسا کام ہے کہ جو قربت ہے اور کتابی اس لائق نہیں ہے۔ و اس سے استعانت مکر وہ ہے حتیٰ کہ مالک رحمہ نے کہا کہ جائز ہی نہیں ہے کہ ہمارے نزدیک بھی کراہت تحریمی بالنیہر اگرچہ ظاہر لفظ کراہت تنزیہی ہے۔ ولو امرہ فذبحھا جائز لانه من اھل الذکاة۔ اور اگر مسلمان نے کتابی کو حکم کیا پس اسے احمیہ ذبیح کر دیا تو قربانی ہو گئی کیونکہ کتابی کو ذبیح کی بیعت ہے۔ و قربت کی بیعت نہیں ہے لیکن موکل میں یہ بیعت ثبوت ہے تو ذبیح بذریعہ کتابی کے ہو جائیگا و القربة اقیمت بانابہ و عیثہ۔ اور قربت بوجہ مسلمان موکل کے اسکو نائب کرنے اور مسلمان کی نیت کے ادا ہو جائیگی۔ بخلاف ما اذا امر المجوسی۔ بر خلاف کتابی کے اگر مجوسی کو (یا ہندو کو) ذبیح کا حکم کیا۔ و جائز نہیں ہے۔ لانه لیس من اھل الذکاة فکان افساداً۔ اسواسطے کہ مجوسی کو ذبیح کی بیعت نہیں ہے تو یہ خراب کرنا ہوا۔ و اسکا ذبیح کرنا مردار کرنا اور مسلمان کا حکم دینا برباد کرنا ہوگا۔ بالجلہ مسلمان کا ذبیح کرنا اور کتابی کا ذبیح کرنا دونوں ذبیح ہو جانے میں برابر ہیں لیکن جو کہ قربانی کا ذبیح کرنا اور دین سے ہے تو شرک کتابی کی قربانی ذبیح کرنا مکر وہ ہے اور اور دین میں مسلمان کو چاہیے نہیں کہ کافر سے مدد لے۔ کنا قال القدوری اور یہی قول شافعی و روایت احمدی اور مالک و احمد کے نزدیک نہیں جائز ہے کیونکہ اگرچہ



ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہاری قربانیوں کو ذبح نہ کرے مگر ایک۔ اور جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قربانی کو سولہ  
 مسکن کے کئی ذبح نہ کرے۔ ع۔ واذا غلط رحلان فذبح کل واحد منهما اضحیۃ الا خراجوی عنہما ولا ضمان علیہما  
 و ہذا استحسان۔ اگر دو آدمیوں نے باہم اس طرح غلط کیا کہ ہر ایک نے دوسرے کے جانور قربانی کو ذبح کر دیا تو وہ دونوں کی  
 طرف سے ادا ہو گئی اور دونوں پر ضمان نہیں ہے اور ہر حکم استحسان ہے۔ اور قیاس ظاہری اسکو تقضی نہیں ہے جو اصل  
 ہذا ان من ذبح اضحیۃ غیرہ بغیر اذنیہ لہ کل لہ ذلک۔ اور اسکی اصلیت یہ ہے کہ جس نے دوسرے کا اضحیہ بدون اسکے  
 حکم کے ذبح کیا تو اسکو ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ وہ وضامن لقیمتہا۔ اور ذبح کرنے والا اسکی قیمت کا ضامن ہے۔ ہر  
 منہج کہتا ہے کہ ظاہر لفظ مصنف عام ہے کہ دوسرے کا اضحیہ بدون اجازت کے عمدہ ذبح کیا ہو یا غلطی سے ذبح کیا ہو اور وہ  
 بہر حال ضامن ہے اور نذر اور ابن سماء رحمہما کی صورت میں لکھا کہ بعد اسے ضمان کے ذبح کی طرف سے قربانی ہو جائے  
 ع۔ ن۔ ظاہر امراد یہ کہ ذبیحہ کا مالک بھی ہو گا اور شیخ مصنف رحمہما نے لکھا کہ۔ ولہ بجز یہ من الاضحیۃ فی القیاس۔  
 اور یہ ذبح اسکو قربانی سے کافی نہ ہو گا۔ دلیل قیاس۔ وہ ہو قول زفر رحمہما۔ اور یہ زفر رحمہما کا قول ہے۔ یعنی قیاس  
 مختار زفر رحمہما اور یہی قول مالک و شافعی و احمد رحمہما۔ ع۔ وفی الاستحسان یجوز ولا ضمان علی الذابح وہو قولنا  
 اور استحساناً قربانی جائز ہے اور ذبح کرنے والے پر ضمان نہیں ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ یعنی قول ابو حنیفہ و ابو یوسف  
 و محمد رحمہم اللہ تعالیٰ ہے۔ ظاہر امراد یہ کہ غلطی وغیرہ میں مطلقاً یہی حکم ہے جیسا کہ آئندہ مذکور ہے۔ وجہ القیاس انہ ذبح شاذ  
 غیرہ بغیر امرہ فیضمن۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ذابح نے غیر کی بکری بدون اسکے حکم و اجازت کے ذبح کر ڈالی تو ضامن ہو گا  
 کما اذا ذبح مثلاً اشتراک القصاب۔ جیسے اس صورت میں ضامن ہوتا ہے کہ ایسی بکری ذبح کر ڈالے جسکو قصاب نے  
 خرید کیا ہے۔ ہر ذبح تاکہ مناسب موقع پر ذبح کرے اسکا گوشت فروخت کرے۔ پس اگرچہ قصاب نے اسکو ذبح کے لیے  
 خریدا ہے مگر بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہوتا ہے اسی طرح بہان اگرچہ اسنے قربانی کے لیے خریدی ہے مگر  
 بدون اسکی اجازت کے ذبح کرنے سے ضامن ہو گا۔ وجہ الاستحسان انہا تعلیمت للذبح لتعینہا للاضحیۃ۔ وجہ  
 استحسان یہ ہے کہ یہ بکری ذبح کے واسطے متعین ہو گئی کیونکہ وہ اضحیہ کے واسطے متعین ہوئی ہے۔ ہر ذبح کیونکہ اگر فقیر نے  
 بہ نیت قربانی خریدی یا ذبح کرنے نذر قربانی خریدی تو شرعاً بھی متعین ہے اور اسکے قصد میں بھی متعین ہے اور اگر تو نکر نے قربانی  
 کے لیے خریدی تو شرعاً اگرچہ یہ متعین نہ ہو لیکن اسکی نیت یہی ہے پس معلوم ہوا کہ فقیر کی قربانی یا تو نکر کی نذر کی نیت سے  
 خریدی ہوئی بکری تو قربانی کے لیے متعین ہو کر ذبح کے واسطے ہو جاتی ہے۔ حتی وجب علیہ ان یضعی بہا بعینہ  
 فی ایام النحر و بکرہ ان بہل بہا غیرہا۔ حتی کہ اس شخص پر واجب ہو جاتا ہے کہ قربانی کے ایام میں اسکو ذبح  
 کرے اور اگر وہ ہوتا ہے کہ اسکے عوض دوسری بہل کرے۔ پس یہی ذبح کے واسطے متعین ہے حتی کہ اگر مالک اسکو ذبح  
 کرنے سے غافل ہو جاوے تو دوسرے کو بظہر خیر خواہی لازم ہے کہ اسکی مدد کرے تاکہ ذبح داری ادا ہو جاوے۔ فقہار  
 المالک مستعینا بکل من یکن اہلاً للذبح آذناہ دلالۃ۔ تو مالک ہر ایسے شخص سے جسکو ذبح کی یاقت ہے کہ  
 چاہئے والا اور اسکو اجازت دینے والا ہو گیا اور اہل دلالہ حال کے۔ یعنی اسکی حالت اس امر کی دلیل ہے کہ گواہ  
 ہر وقت ذبح کو اجازت دی رہتا ہے یا نہ تھا تقوت بمقتضی ہذا الا یام۔ کیونکہ حالت یہ ہے کہ ان ایام کے گزرنے پر  
 پر قربانی جانی رہی۔ وعساہ یعجز عن اقامتہا لعارض۔ اور شاید کہ بعض عراض و موانع ایسے پیش آویں کہ  
 ذبح کرنے سے عاجز ہو جاوے۔ پس ہر حال دوسرے سے استعانت ہوگی تو جو امر عرف و شرع سے مجوز  
 ہو گا یا اسنے صریح زبان سے کہہ دیا جیسے طعام ولیمہ کی دعوت میں نہ کرکھا تا سنا سننے کی اجازت ہو گیا ہے۔



زبان سے کہا کہ اسکو کھائیے پس کھانے سے ضمان نہیں ہوتی اگرچہ زبان سے نہیں کہا۔ اسی طرح بیان ذبح  
 کرنے سے آوان نہیں اگرچہ اسنے زبان سے اجازت نہیں دی لہذا اگر تو نکر نے قربانی خریدی جو خیرات متین نہیں ہو جاتی  
 وہ بھی تو نکر کی نیت و قصد کی راہ سے قربانی کے لیے متین ہی تو اسکی طرف سے دلائل اجازت موجود ہیں پس کسی حال میں  
 ذبح کرنے والا ضامن نہوگا۔ کما اذا ذبح شاة شد القصاب رجلہا۔ جیسے اس صورت میں کہ قصاب کی  
 بکری ایسی حالت میں ذبح کرے کہ قصاب نے اسکے پاؤں باندھے تھے۔ یعنی مثلاً پاؤں باندھ کر زمین پر ٹاٹھا  
 کہ اسکو ذبح کر گیا اور چھوڑی لینے گیا پس کسی نے تنبیہ لیکر اسکو ذبح کر دیا تو ضامن نہیں ہوتا کیونکہ قصاب نے اسکو ذبح  
 کے واسطے متین کر دیا تھا بخلاف اسکے اگر قصاب نے پاؤں نہیں باندھے بلکہ فقط خریدی تو اسکو ذبح کرنے سے اسواسطے  
 ضامن ہو جاتا ہے کہ شاید قصاب اسکو زندہ فروخت کرے تو کوئی دلیل نہیں جس سے ذبح کے واسطے متین معلوم ہو سادہ  
 اضمحیہ میں کچھ پاؤں باندھنا شرط نہیں کہ اس میں تو سوائے ذبح کے کوئی امر نہوگا لہذا اگر کسی نے دوسرے کا اضمحیہ ذبح کر دیا  
 تو ضامن نہوگا اور یہ دلیل مقتضی ہے کہ اگر غلطی سے نہو بلکہ عمدہ آیام النحر میں ذبح کر دے تو بھی ضامن نہوگا اور اضمحیہ  
 اسی شخص کی طرف سے ادا ہو جائیگا جو اسکا مالک ہے چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔ م۔ فان قبل بالقوتہ امر مستحب۔ پس  
 اگر اعتراض ہو کہ مالک سے امر مستحب جاتا رہیگا۔ یعنی اگر اعتراض ہو کہ تم کہتے ہو کہ اضمحیہ ہونے کی وجہ سے مالک  
 کی طرف سے ادارہ دلائل کے اجازت ثبوت ہو گئی کہ جو شخص ذبح ہو وہ ذبح کرے تو یہ اجازت کیونکر ثبوت ہوگی حالانکہ  
 غیر کے ذبح کرنے میں مالک سے امر مستحب جاتا رہیگا۔ وہو ان ینذہما بنفسہ او یشہد الذبح۔ اور امر مستحب یہ ہے کہ  
 مالک خود ذبح کرے یا اسکے ذبح میں حاضر ہو۔ حالانکہ غیر کے ذبح کرنے میں یہ نہیں ہوا۔ فلا یرضی بہ۔ تو مالک  
 اس پر راضی نہوگا۔ پھر یہ دلائل کہان سے نکلی کہ وہ راضی ہے۔ اور اگر مالک خود حاضر ہو اور غیر نے ذبح کیا پس اگر  
 مالک نے سود کا تو صحیح منع ہے حتی کہ بالاتفاق ضامن ہوگا اور اگر منع نہیں کہا تو بلا خلاف ضامن نہوگا کیونکہ یہ اجازت ہی  
 پس مسئلہ کی صورت تو یہ ہے کہ مالک حاضر نہیں ہے تو کمال یہ امر مستحب جاتا رہیگا اور ماہود اسکے کیونکہ معلوم ہو کہ مالک  
 راضی تھا کہ بظاہر راضی نہوگا۔ قلنا یحصل الاستحسان۔ ہم جواب دینگے کہ مالک کو دوستی دیگر حاصل  
 ہونگے۔ یعنی اگر ایک مستحب گیا اور دوستی حاصل ہوئے پھر خواہ مخواہ راضی ہوگا۔ صیرورہ متغیما لما علیہ  
 ایک مستحب یہ کہ مالک اسکا قربانی کرنے والا اسی مقصد کے لیے ہوگا جسکے لیے معین کیا تھا۔ یعنی غیر نے مالک کی  
 نیابت میں یہ جائز قربانی کیا تو گویا مالک نے جس قربت کے لیے اس جائز کو معین کیا تھا اسی میں قربانی کرنے والا ہو گیا  
 کیونکہ اگر تو نکر بھی ہو تو بھی ضرور مستحب ہے کہ جس جائز کو قربانی کے لیے معین کیا اسکو قربانی کر دے پس نذر با فقیر کی صورت میں  
 مدحہ اوے یہ بات ثابت ہے پس مالک کو بذریعہ نائب کے یہ استجاب حاصل ہوا کہ تعزب موافق متین کے حاصل ہو گیا  
 و کو نہ معجل بہ۔ اور مستحب دوم یہ کہ قربانی کے کام میں تعجل کرنے والا ہو گیا۔ سی واسطے روز اول افضل ہے یعنی  
 مستحب ہے کہ ہر امر طاعت میں جلدی کرے اور یہ بات بذریعہ غیر کے حاصل ہوئی تو جب ایک مستحب جاتا رہا اور بھلے اسکے  
 دوستی حاصل ہوئے تو ناگوار نہ سمجھیا۔ غیر تغبیہ۔ بلکہ غیر کے فعل کو گوارا کر لیا۔ یعنی ایسا دفعہ اس امر کی دلیل  
 ہوگا کہ پسندیدگی ہے تو یہ حکم نہیں ہو سکتا کہ مالک انہ تعاد۔ ولعلنا نثار حمم اللہ تعالیٰ من ہذا البخس سائل استجاب  
 اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اسی جنس کے سائل استجاب نہ ہوں۔ یعنی مثلاً زچہ نے خلافت عباس کے  
 امین استخارہ حکم دیا ہے۔ وہی ان من طبع لحم غیرہ۔ اور وہ یہ ہیں کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کا گوشت کھا دیا۔ او طعن  
 خلطہ۔ یا اسکے گھوٹ میں ڈالے۔ اور رفع جزئہ لمانکسرت۔ یا اسکا گھڑا اٹھا دیا پس وہ ڈٹ گیا۔ او حمل علی دحم



قطعیت۔ یا اس کے جائز پر لا دیا پس وہ رہ گیا۔ کل ذلک بغیر امر المالک۔ اور یہ ہر ایک امر بدون اجازت مالک کے  
 کیا۔ یعنی گوشت کھانا اور گھوٹ پینا اور گھڑا اٹھانا اور جائز پر لا دینا ہر ایک کام بدون اجازت مالک کے کیا۔ کیون  
 ضامنا۔ تو وہ ضامن ہو گا۔ کیونکہ یہ غیر پر ظلم و تعدی ہے کیونکہ مالک کی طرف سے یہاں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی کہ  
 جس سے اجازت کی دلیل ہو۔ ولو وضع المالک اللحم فی القدر والقدر علی الکالون والمخطب تحتہ باورارک کو  
 کی صورت میں ایسا ہو کہ مالک نے گوشت کو دیکھ میں ڈالا اور دیکھ کو چلے پر کھکھرنیچے لکڑیاں رکھیں ہوں۔ تو  
 تو یہ دلائل ہر کہ کھانا منظور۔ او حیل المخطیۃ فی الدورق۔ یا گھوٹ کے مسئلہ میں یہ ہو کہ مالک نے گھوٹ کو دورق میں  
 بھرا۔ یعنی گول ڈگری میں بھر کر چکی کے اوپر لگا دیا تاکہ اس میں سے گھوٹ چکی کے بیچ سوراخ میں گریں۔ ور لھا الدائم  
 علیہ۔ اور چکی چلانے والا جائز اس سے باندھ دیا ہو۔ تو یہ دلیل ہے کہ پسنا منظور ہے۔ اور رفع الحجر واما المالک  
 نفسہ۔ یا گھڑا اٹھانے کے مسئلہ میں مالک نے خود گھڑا اٹھا کر اپنی طرف جھکا یا ہو۔ تاکہ اعانت کی دلیل ہو۔ او حیل علی  
 وابۃ فسقط فی الطريق۔ یا جائز پر لا دینے کے مسئلہ میں مالک نے اپنے جائز پر بوجھ لا دیا ہو کہ وہ راہ میں گر گیا ہو۔ تو  
 تاکہ اعانت کی دلیل ظاہر ہو پس ایسی صورتوں میں یوں واقع ہو یعنی۔ فاقود ہوا النار فیہ فطبخ۔ پس اس شخص نے پھل  
 میں آگ روشن کر دی کہ گوشت پکا دیا۔ او ساق الدراجہ فطحنہا۔ یا اس نے جائز ہانک دیا کہ گھوٹ پس دیے۔ او اعانہ  
 علی رفع الحجر فانکسرت فیما بینہما۔ یا اس نے گھڑا اٹھانے میں مالک کی اعانت کر دی کہ وہ ان دونوں کے لگا دین ٹوٹ گیا  
 او حیل علی وابۃ فسقط قطعیت۔ یا اس نے کوئی بوجھ اٹھا کر اس کے جائز پر لا دیا کہ وہ تلف ہو گیا۔ لایکون ضامنا فی  
 ہذہ الصور استحسانا لوجوہ الاذن ولانہ تو ان صورتوں میں استحسانا ضامن ہو گا کیونکہ ازراہ دلائل کے اجازت ثابت ہو  
 ۔ یعنی اوپر کی صورتیں جن میں بدون دلائل کے ضامن ہوا تھا اگر وہ ان وجوہ مذکورہ کے ساتھ واقع ہوں تو اجازت بدلت  
 پائے جانے کی وجہ سے استحسانا ضامن نہ ہو گا۔ واذن ثبت ہذا نقول فی مسئلہ الکتاب ذبح کل منہما ضحیۃ غیر بغیر ان  
 صریحا فی خلافۃ زفر بعینہما وتاتی فیہما القیاس والاستحسان کما ذکرنا۔ اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب  
 ہم کتاب کے مسئلہ میں یوں فرض کرتے ہیں کہ وہ شخصوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کا جائز قربانی بدون اس کی اجازت ذبح  
 کے ذبح کر دیا (اگرچہ غلطی سے نہیں بلکہ عمدہ ایسا کیا) تو یہ صورت بھی زفرہ کے ساتھ اختلافی ہے اور اس میں بھی قیاس و استحسان  
 جاری ہو گا جیسے ہم نے ابھی ذکر کیا ہے۔ حتی کہ زفرہ کے نزدیک بدیل قیاس ضامن ہو گا اور قربانی ادا نہ ہوگی اور یہی قول  
 مالک وشافعی و احمد ہے اور ہمارے علماء رحمہم کے نزدیک استحسانا قربانی ادا ہوگی اور ضمان نہیں ہے۔ فیماخذ کل واحد منہما  
 سلوختہ من صاحبہ ولا یضمنہ لائہ وکیلہ فیما فعل دلالت۔ پس ایسا کریں کہ ہر ایک اپنی سلوختہ بکری کو دوسرے سے  
 لے لے اور اس سے ضمان نہیں لے سکتا کیونکہ اس نے ذبح کر دیا تو اس کام میں وہ ازراہ دلائل کے اس کی طرف  
 سے وکیل نائب ہے۔ اور جب نائب وکیل نے موافق رائے موکل کے کام کیا تو وہ ضامن نہیں ہو سکتا ہے مگر یہ صورت  
 اس وقت تک کہ مذبح بکری موجود ہو یا دونوں نے غلطی سے ایسا کیا ہو۔ فان کان احدہما کلاما فلیحلل کل واحد منہما  
 صاحبہ ویکجز بہما۔ پھر اگر دونوں نے مذبح کو کھایا پھر معلوم ہوا کہ ایک نے دوسرے کی قربانی ذبح کی تو چاہیے کہ وہ  
 نہایت سے ہر ایک دوسرے سے تحلیل کر لے یعنی معاف کر لے اور دونوں کی قربانی جائز ہو جائیگی۔ واما کلاما فلیحلل کل واحد منہما  
 نہایت سے ہر سلا نہ لو اطمع فی الابدان کجز۔ اس واسطے کہ اگر ابتدا میں قربانی کرنے والا اس گوشت کو دوسرے کو کھانا تو  
 جائز تھا۔ وان کان غنیا۔ اگرچہ وہ فخر ہو۔ فلذلک ان یحلل فی الانتہار۔ اسی طرح اس کو اختیار ہے کہ آخر میں یعنی  
 کھانے کے بعد اس کو حلال کر دے۔ وان تشاحا فلکل واحد منہما ان یضمن صاحبہ قیمۃ لحمہ ثم یتصدق بثلک القیمۃ



اور اگر دونوں نے باہم جھگڑا کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ دوسرے سے اپنے گوشت کی قیمت لے لے پھر وہ اس قیمت کو صدقہ کرے۔ سلا نہ بدل عین اللحم فصار کما لو بلیع الضحیۃ۔ اس واسطے کہ یہ قیمت معاوضہ گوشت ہر دو پر ہو گیا جیسے اپنا ضحیہ فروخت کر دیا۔ حالانکہ فروخت کرنا جائز نہیں اور اگر فروخت کرے تو کل دام صدقہ کرنا واجب ہے۔ اسی طرح بیان جو قیمت وصول کی اسکو بھی صدقہ کرنا واجب ہے اس واسطے کہ دام و قیمت میں کچھ فرق نہیں سوائے اسکے کہ قیمت تو اصلی موجب ہے پھر اگر باہمی رضامندی سے کسی مقدار پر عقد ہو تو قیمت سے اس مقدار کی جانب منتقل ہوتا ہے پس دونوں بدل ہونے میں برابر ہیں۔ وذل لان التضییۃ لما وقعت عن صاحبہ کان اللحم لہ۔ اور یہ حکم اس واسطے ہے کہ جب قربانی اسی شخص کی ہوتی ہے تو اس سے واقع ہوتا ہے اس جواز کا مالک تھا گوشت اسی کی ملک ہوا۔ حالانکہ یہ گوشت دوسرے شخص نے کھا یا یعنی اجازت ہو کر کھا یا بت ہوتی وہ تو صرف ذبح کرنے تک محدود تھی اور گوشت کھانے یا تقرب میں لانے کی اجازت نہیں تھی پس گوشت کا صرف کرنا بلیع اجازت واقع ہوا۔ ومن تلف لحم ضحیۃ غیرہ کان الحکم ماذکرناہ۔ اور جو کوئی کسی غیر کی قربانی کا گوشت تلف کر دے اس کا حکم یہی ہوتا ہے جو جس نے بیان کیا ہے کہ اگر اس نے گوشت کی قیمت کا ضامن ہوگا پھر مالک اس قیمت کو صدقہ کرے پس اسی طرح بیان بھی ہوگا۔ ومن غصب شاة فضحی بہا ضمن قیمتہا و جاز عن ضحیۃ لانه لکھا یا نہ الغصب۔ اگر کسی نے دوسرے کی بکری غصب کر کے اسکی قربانی کی تو اسکی قیمت تاوان ہے اور اسکی قربانی جائز ہو جائیگی اس واسطے کہ وہ سابق غصب کی وجہ سے اسکا مالک ہو گیا تھا۔ اس واسطے کہ جب وہ بکری غصب کی تو اس پر عین بکری ہی ہے نہ نادان صاحب تھا اور جب اسنے قربانی کی تو مالک ہوا اور اصل مالک کا حق بجانب قیمت منتقل ہوا پس معلوم ہوا کہ غاصب نے غصب کی وجہ سے اپنی ملکیت قربانی کی تو قربانی ادا ہو گئی۔ بخلاف مالوا وروع شاة فضحی بہا۔ برخلاف اسکے اگر اسکے پاس بکری و دلیت رکھی ہو پس شروع کرنے سے اسکی قربانی کر دی۔ تو قربانی نہیں ادا ہوگی اور قیمت کا ضامن ہوگا۔ لانه یضمنہ بالنزع۔ اس واسطے کہ شروع تو بوجہ ذبح کے اسکا ضامن ہوا۔ اور پہلے امین تھا اور غاصب کی طرح سے نہیں نہیں تھا۔ فلم یثبت المالك له الا بعد النزع والتمتع تعالیٰ اعلم۔ پس اسکی ملکیت نہیں ثابت ہوئی مگر بعد ذبح کے والتمتع تعالیٰ اعلم۔ اور بعد ذبح کے قربانی ممکن نہیں ہے فافہم۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ غاصب کی قربانی بھی جہی جائز ہوگی کہ اسنے ایام النحر میں قیمت ادا کر دی ہو اور وجہ یہ ہے کہ ملکیت اول اس مذبح میں حاصل ہوئی پھر اسی وقت سے مستند ہوئی جب سے وہ ضامن ہوا یعنی غصب کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ فون ہوتا اسکی ملکیت میں واقع ہوا۔ ترجمہ کتاب کہ پھر بھی اس میں تامل ہے اور وجہ تامل یہ کہ استناد بسبب سابق بغفرت ہوتا ہے اور یہاں عفو تاوان کے واسطے ضرورت ہے اور ادا سے قربانی کے واسطے ضرورت محل تامل ہے والتمتع تعالیٰ اعلم۔ اور زفر رحمہ و ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت میں قربانی نہیں ادا ہوگی اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے اور یہی تاوان در ابن رستم میں امام محمد رحمہ سے مروی ہے و احمد تامل

اعلم بالصواب۔ م۔ مع۔

## کتاب الکراہیۃ

یہ کتاب کراہیت کے بیان میں ہے۔

چونکہ کتب سابقہ میں اکثر مسائل کی نسبت مکرر لکھا ہے لہذا اس کتاب میں کراہیت واسکے مسائل کی تحقیقات مع ان مسائل کے مکرر دہن اور مکرر تذکرہ نہیں ہونے میں بیان فرمائے اور اللہ تعالیٰ نے احسن اختیار کرنے کے واسطے ارشاد فرمایا ہے اور اسکا معلوم ہونا اسی طرح کہ مکررات سے اجتناب ہو لہذا بعض قدماہ شلح کی عمارتوں میں کتاب الاستحسان



سے جبر ہوا اور مکروہ خلاف مندوب و مستحب ہوا اور کراہت یا تنزیہی ہو تو وہ حلال سے اقرب اور خلاف اولیٰ ہو۔ اور مکروہ تحریمی ہو۔ قال رحمہ اللہ فکلوا فی معنی الکروہ۔ شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ شائع نے مکروہ کے معنی میں اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ جسے کرسے نہ کرنا بہتر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو تنزیہی مکروہ ہو۔ بعض نے کہا کہ اولیٰ ہو کہ اسکو کرے وہ مکروہ ہو۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بھی بنیاد اولیٰ ہو۔ اور مخفی نہیں کہ تفصیل حرام و مکروہ تحریمی وغیرہ کے لحاظ ثبوت کے ہو ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں منع و عدم منع اسواسطے تھا کہ وہم و گمان کو وہاں دھسل نہیں تھا پھر جب روایات کے ذریعہ سے احادیث کا ثبوت ہوا اور اجتہاد کے ذریعہ سے آیات میں علم ہوا تو اقسام ہوتی تھیں کہ قطعی علم آیت یا ستواتر حدیث یا اجماع حکم سے منع یعنی حرام ہو جیسے غل کرنے کی جانب فرض ہو۔ اور ظنی علم مذکور سے منع یعنی مکروہ تحریمی ہو جیسے غل کی جانب واجب ہو۔ اور یہ صریح ہے کہ روانہ ہمارے رسالت میں ظن کو دخل نہ تھا وہ صریح مذکور الحنفی ابن الہمام رحمہ فی بعض المواضع۔ لیکن اس میں مزید توضیح یہ ہے کہ ظنیات میں اجتہادات کو دخل ہو پس اکثر یہ ہوا کہ مجتہد نے نص کو مطلق اور ثابت کو مکروہ قرار دیا اور دوسرے مجتہد کے نزدیک غیر مطلق اور ثابت حرام ہو جیسے بعض اعمال کو بعض نے رکن و بعض نے شرط نکالا اور اسوجہ سے مجتہد کے نص پر مدار ہو لینے مجتہد کے اجتہاد میں آیا کہ یہ نص تحریم کو نفی ہو تو حرام ہو اگرچہ دوسرے کے نزدیک جواز یا مکروہ تحریمی ہو پھر شائع کا یہ کلام کہ نہ کرنا چاہیے یا ترک اولیٰ ہر مفید عام نہیں ہے۔ والہو دی عن محمد بن نسا ان کل مکروہ حرام۔ اور امام محمد سے صریح یہ مروی ہے کہ ہر مکروہ حرام ہے۔ یعنی جسکو مکروہ تحریمی کہا وہ درحقیقت حرام ہے۔ الا انہ لما لم یجد فیہ نصاً قاطعاً لم یطلق علیہ لفظ الحرام لیکن چونکہ اس میں مجتہد موصوف نے نص قطعی نہیں پایا (بلکہ ظنی ہے) تو اس پر لفظ حرام کا اطلاق نہیں کیا۔ تاکہ اجتہاد سے اسواسطے کہ جیسے حرام کو حلال کرنا کفر ہے اسی طرح حلال کو حرام کرنا بھی کفر ہے اگرچہ مجتہد عالم نے اعتماد شرع پر جسکے شرع اجتہاد کیا ہے اور جان بوجہ کہ عہد انہیں ہو تو وہ بہر حال ثواب کا مستحق ہیں لیکن اسنے اپنی ادراک علی تک اجتہاد کی اور دلیل شرعی قاطع نہ پائی تو حرام نہیں کہا بلکہ اسکے واسطے لفظ مکروہ کہا۔ مسئلہ حرام کو جان بوجہ کہ بدون شرعی دلیل کے حلال کرنا کفر ہے اور مکروہ تحریمی کا سنکر کافر نہ ہوگا۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ الی الحرام اقرب۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے مروی ہے کہ مکروہ اقرب بحرام ہے۔ غن حرام نہیں ہے۔ پس ترک غل میں دونوں برابر ہیں یعنی جیسے حرام کا ترک لازم اسی طرح مکروہ کا ترک لازم ہے۔ جیسے فرض و واجب غل میں برابر ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ نظر مجتہد اسکا مروج ہے کہ اجتہاد کی سبیل میں یہ حال ہے کہ نہ غل یا ترک غل کے سوائے قطعاً دوسری قسم نہیں تو یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں سوائے حرام کے کوئی قسم اقرب بحرام ہی تھی پس اگر شخصین رحمت یہ روایت ثبوت ہو تو بھی معنی بادل میں لینے رافق بقول محمد رحیم جادین حالانکہ تک الشریعہ رحیم نے شرح میں کہا کہ یہ روایت شاذہ ہے کیونکہ بسوط میں مذکور ہے کہ ابو یوسف رحیم نے ابو حنیفہ رحیم سے کہا کہ جہاں آپ نے کہا کہ میں اسکو مکروہ جانتا ہوں تو اس میں آپ کی کراہی ہے فرمایا کہ تحریم لینے حرام جانتا ہوں۔ یہی عبط میں مذکور ہے اور عبط میں کہا کہ جہاں مطلق کراہت مذکور ہے لینے کوئی قبہ نہیں تو اس سے تحریم مراد ہو گئی۔ یعنی۔ لیکن تصحیح کرنے پر مخفی نہیں کہ یہ حکم عبارات میں کیا نہیں ہے شاید کہ امام محمد رحیم کے کلام میں مستقیم ہو کیونکہ عبادات میں بہت سے مسائل میں مکروہ کا اطلاق ہے حالانکہ تنزیہی خلاف مراد ہے پس اعتماد تصریح شائع یا تاخر اعتماد دلیل اہل اختلاف حال ان اس واسطے تعالیٰ اعلم بالعدو اب۔ م۔ و ہو۔ لشتل علی فصول۔ لیکن بہ مثل فصول ہے۔ نہما فصل فی الاکل والشرب۔ اذ لکل ایک فصل بیان اکل و شرب یعنی کھانے پینے میں ہے۔ نہ کہ کھانے پینے میں عین اشیاء میں سے کون کون مکروہ ہیں اور اوضاع کھانے پینے



کیونکہ ہیں۔ قال ابو حنیفہ رحمہ اللہ بحکم الاتن والباہا والابل۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ آدم  
 گدھوں کا گوشت داکا دودھ اور اونٹوں کا مٹ سب مکروہ ہیں۔ نہ کہ حون کا گوشت بھی مثل مادہ کے مکروہ ہے  
 اور خراہ اس واسطے کہا کہ دودھ ارہ سے ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد لاباس بالابل۔ اور امام ابو یوسف  
 ومحمد رحمہ نے کہا کہ اونٹوں کے پیشاب میں مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی پلانا بھی جائز ہے اور جامع صغیر میں اسی طرح  
 مطلق مذکور ہے کہ ابو یوسف ومحمد رحمہ نے کہا کہ اونٹ کے پیشاب اور گھوڑے کے گوشت میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔  
 لیکن مصنف رحمہ نے کتاب الصلوۃ کے ابواب طہارت میں امام ابو یوسف رحمہ سے اسکی نجاست نقل کی لہذا بیان کیا کہ  
 وتاویل قول ابی ابو یوسف انه لاباس بہا للنداء وی۔ اور ابو یوسف رحمہ کے قول کی تاویل یہ ہے کہ اونٹوں کے  
 پیشاب میں بغرض دوا رکھنے کے مضائقہ نہیں ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک تعاصیوت ہے کہ اکول اللحم کا پیشاب  
 پاک ہے۔ پھر کہ حون زیادہ کے گوشت مکروہ ہونے میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ وقد بینا ہذا بحکمہ فیما تقدم۔ اور ہم نے  
 اس مجموعہ کو سابق میں بیان کر دیا ہے۔ یعنی یہ سب بیان اوپر آگیا ہے۔ فی الصلوۃ۔ کتاب الصلوۃ میں نہ  
 پیشاب و حرمت لحم بلکہ مع دودھ۔ والذباح۔ اور کتاب الذباح میں نہ کہ بالوگدھے کا گوشت حرام منصوص  
 ہوا ہے۔ فلا تعید۔ ہا۔ جواب ہم اسکا اعادہ نہیں کریں گے۔ واللبن متولد من اللحم فاخذ حکمہ۔ اور دودھ چونکہ گوشت  
 سے پیدا ہوا تو گوشت ہی کا حکم لیا۔ یعنی گوشت کی طرح تحریم کر دیا ہے اور گھوڑے کے دودھ میں بقول ابو حنیفہ  
 یہ تاویل ہو کہ وجہ حرمت نجاست نہیں ہے بلکہ کراہت ہے تو دودھ میں مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ فخر الاسلام رحمہ نے شرح  
 جامع صغیر میں کہا کہ ہمارے اصحاب شفق ہیں کہ اگر گدھا بالون بیج کیا جاوے تو اسکا گوشت پاک ہو جائیگا لیکن وہ نہیں  
 کھایا جائیگا۔ رہی اسکی جربی تو وہ بھی نہیں کھائی جائیگی۔ پھر کیا سوائے کھانے کے دوسرے طور پر اس سے انتفاع  
 جائز ہے یا نہیں تو اس میں ہمارے مشائخ مختلف ہیں بعض نے کہا کہ نہیں جیسے کھانا نہیں حلال ہے اور بعض نے کہا بلکہ یہ  
 جائز ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ وارد ہوتا ہے کہ حدیث صحیح میں آیا کہ اللہ تعالیٰ یہودیوں پر لعنت کرے کہ انہر جربی حرام کی گئی تھی  
 پس انہوں نے اسکو کھلا کر فروخت کر کے اسکا ثمن کھایا۔ کما فی الصحیح۔ اور ہمارے اصول میں قرار پایا کہ بدل کھانا بمنزلہ ثمن  
 کھانے کے ہے حتیٰ کہ جو چیز نہیں کھا سکتے ہیں تو اسکے دام کھانا بمنزلہ عین کھانے کے ہے۔ جواب یہ ہے کہ حدیث کے معنی میں غور  
 کرنا ضروری اس واسطے کہ بالاتفاق گدھوں کا فروخت کرنا جائز ہے پس اگر یہ معنی عام ہوں تو لازم آوے کہ گدھوں کی بیج  
 جائز نہیں ہے حالانکہ گدھے کی سواری سنت صلحار و انبیاء علیہم السلام ہے وقد قال تعالیٰ واللیل والہلال والجمیر لیرکبوا و  
 زینہ الآج۔ پس جو از بیج میں خلاف نہیں ہے اور ثمن کھانا جائز ہے تو لا محالہ یہ معنی ہیں کہ جربی مذکور سے انتفاع یہودیوں  
 پر حرام تھا۔ جیسے کھانا حرام تھا جیسے اصل مذکور شخص یعنی خوردوش ہے اور ہم تو اس جربی سے سوائے کھانے کے ہتی  
 وغیرہ جلانے کا انتفاع کہتے ہیں کیونکہ فرج سے وہ پاک ہو گئی۔ رہا اونٹ کے پیشاب کا مسئلہ تو دلیل کتاب الصلوۃ میں  
 گزرا اور وہاں ماہنین کے دلائل مذکور ہیں اور لمخص بہ کہ بنظر استدلال مذکور نفس نوی کے قول امام محمد رحمہ قوی ہے اور  
 بنظر احتیاط و توہین زہنی کے قول ابی حنیفہ رحمہ مختار ہے لیکن باب بنظر ضرورت و فتویٰ وسیع ہے جس میں تنگی و تکلیف نہیں  
 دینا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (دنیا میں سونے و چاندی کے برتن میں استعمال مکروہ ہے) قال ولای کونہ  
 الاکل والشرب والاومان والتطیب فی انیۃ الذہب والفضۃ للرجال والنساء۔ چاندی و سونے کے برتنوں  
 میں کھانا و پینا دیکھ لگانا اور خوشبو لگانا مردوں و عورتوں سب کو جائز نہیں ہے۔ قدوری رحمہ نے شرح المختصر میں کہا  
 کہ بعض نے نیل لگانے کی حرام صورت یہ بیان کی کہ برتن اٹھا کر اس سے اپنے سر پر ڈالے ورنہ اگر اسنے چاندی کی پیالی میں



باقہ ڈال کر اس سے تیل کے کرنگا پاؤ گروہ نہیں ہو سکتا فی الجملہ دالہ خیرہ و الحیط۔ اور اسی طرح اگر چاندی سونے کے برتن سے طعام نکال کر کھا یا روٹی پر رکھ کر کھا یا تو وہ برتن مذکور سے الگ ہو گیا پس کردہ نہیں ہو۔ ع۔ اور شاید مقصود علماء رحمہم اللہ ہو کہ جن وجوہ میں ظن سے غیر معمولی طور پر انقطاع لازم آوے تو وہ اس برتن کا استعمال نہوگا لیکن تیل لگانے کے مسئلہ میں اشکال وارد ہوگا کہ تیل کے بارہ میں چاندی سونے کی شیشی یا پیالی اسی طور سے استعمال کی جاتی ہو کہ اس میں سے تیل پھر نکال کر لگایا جاوے اور خود پیالی کو سر پر نہیں اوندھلنے میں بخلاف اسکے طعام برتن میں کھایا جاتا ہو تو نکال لینا اس سے احتراز ہو بالجملہ اصل یہ ہو کہ ایسے برتنوں میں کھانا پینا وغیرہ استعمال منع ہو۔ لقولہ علیہ السلام فی الذی یشرّب فی اناء الذی بہ و الفضة انما یجوز فی بطنہ نار جہنم۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے شخص کے من میں جو سونے و چاندی کے برتن میں ہے لین فرمایا کہ وہ تو اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ لگاتا ہو۔ روایہ البخاری و مسلم اور ایک روایت میں جو کھائے ہے۔ واتی ابو ہریرہ بشارت فی اناء نفضۃ فلم یقبلہ و قال نہانا عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کے پاس چاندی کے برتن میں پانی لایا گیا تو آپ نے نہیں قبول کیا اور فرمایا کہ ہیکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہو۔ یہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث نہیں ملی لیکن حذیفہ رضی اللہ عنہ مابین میں تھے کہ پینے کو پانی لایا گیا تو ایک مجموعی چاندی کے برتن میں لایا پس آپ نے پھینک دیا اور فرمایا کہ میں نے پھینک اس واسطے دیا کہ میں نے اسکو منع کیا تھا اور اسے نہیں مانا حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہیکہ حذیفہ دیکھ جیسے و چاندی و سونے کے برتنوں میں پینے سے منع فرمایا اور کہا کہ یہ کافرون کے واسطے دنیا میں اور تمہارے واسطے آخرت میں دن۔ روایہ البخاری و مسلم و الاربعہ۔ و اذا ثبت ہذا فی الشرب فکذا فی الادبوان و نحوہ لاند فی معنہ۔ اور جب یہ حکم پینے میں ثابت ہو یعنی چاندی و سونے کے برتن میں پینا نہیں جائز ہو کر لگے کھانے میں عدم جواز ثبوت ہوا۔ (اسی طرح تیل لگانے واسطے اندہ امور میں بھی ثابت ہوا اس واسطے کہ یہ امر بھی کھانے پینے کے معنی میں ہیں۔ یعنی ان برتنوں سے استعمال میں برابر ہیں۔ و لاندہ تشبیہ جوی المشرکین و تنعم بتمتع المترقین و المشرقین۔ اور اس دلیل سے کہ چاندی و سونے کے برتنوں میں استعمالات مشرکوں کے ہیئت سے اور سرفروں و سرفروں کے عیش و انزائے سے مشابہت ہو۔ یعنی کردہ تحریمی مراد ہو کیونکہ نفس موجود ہو۔ و یتوسی فیہ الرجال و النساء لعموم النہی۔ اور اس تحریم میں مرد و عورتیں برابر ہیں کیونکہ ممانعت عام ہو۔ فن کوئی خصوصیت مردوں کی نہیں ہو جیسے سونے چاندی کے زبورات و لباس حریر و دیباچ میں مردوں کی خصوصیت ہو اور عورتوں کو بیاح میں۔ و کذا لک الاکل بلعقۃ الذہب و الفضة۔ اور اسی طرح سونے و چاندی کے چمچ سے کھانا۔ و الاکتال میل الذہب و الفضة۔ اور سونے و چاندی کی سلائی سے سر لگانا۔ فن بھی کردہ بخوبی ہو۔ و کذا لک ما اشبه ذلک کالمحلی۔ والمرآۃ وغیرہ ما ذکرنا۔ اور اسی طرح جو چیزیں اسکے مشابہ ہوں مانند سرہ والی اور آئینہ وغیرہ کے سب کردہ ہیں بدیل مذکورہ بالا۔ فن کہ یہ مشرکین سے مشابہت ہو۔ ع۔ بلکہ حدیث کی دلائل سے معلوم ہو کہ ان چیزوں کا استعمال منع ہو۔ پس حضرت ان و اکیطی کا حلقہ و رکاب و گام و گھڑی کی زنجیر و حلقہ اور کرسی و تخت و گنگھی وغیرہ سب کردہ تحریمی ہیں۔ م۔ اگر آئینہ کا حلقہ چاندی کا اور باقی لوہا یا شیشہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ کچھ ممانعت نہیں ہو اور ابو یوسف نے کہا کہ ہر خیر نہیں ہو۔ انما رخایہ۔ ش۔ قال ولا یاس با استعمال انیۃ الرصاص و الزجلاج و البلور و العقیق۔ اور ایک قلمی کے ظروف اور شیشہ و بلور و عقیق کے برتنوں کو استعمال کرنے میں ممانعت نہیں ہو سو قال الشافعی مکرہ لایستعمل فی معنی الذہب و الفضة فی التفاضل بہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ یہ بھی کردہ ہیں اس واسطے کہ انکے ساتھ تفاخر جوہر میں سونے و چاندی کے معنی موجود ہیں۔ فن یعنی جیسے سونے و چاندی سے تفاخر ہو اتنے بھی تفاخر ہو تا کہ تو یہ اسی کے معنی میں



ہوئے۔ قلنا ایس کذلک لانه ما کان من عاصم التفاضل غیر الذہب والفضة۔ ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں  
 ہوا سوا اس کے سواے سونے و چاندی کے دوسری چیزوں کے برتنوں سے تفاخر کرنا مشرکوں کی عادات میں سے نہیں تھا نہ  
 فعلی ہذا اگر کسی قوم میں یہ تفاخر جاری ہو تو اسلام میں کراہت ہوگی مگر اگر کہا جاوے کہ یہ ملاوٹ کہ نفس حدیث الکی مانت  
 کو شامل نہیں کیونکہ مشرکوں میں صرف سونے و چاندی کے برتنوں میں تفاخر جاری تھا۔ م۔ اور اہل اشیاء میں اباحت ہے بقولہ  
 تعالیٰ ہوا الذی خلق لکم مانی الارض جمیعاً۔ یعنی اسے اللہ تعالیٰ کی بندگی کرو جسے تمہارے واسطے جو کچھ زمین میں ہے سب  
 پیدا کر دیا۔ و قوله قل لکم قل من حرم زینۃ الدنیا الخیاریۃ لیسوا۔ یعنی کہہ دے کہ کسے اللہ تعالیٰ کی زینت حرام کی دہنے  
 بنے بندوں کے واسطے پیدا کی ہے۔ اسی سے شیخ عبد الغنی نابلسی رحم نے حقیقہ بنا کر جائز نکالا ہے۔ م۔ صفر کے ظروث میں  
 استعمال جائز ہے۔ کیونکہ بریدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہمارے یہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو بے  
 پیکے واسطے صفر کے کونڈے میں پانی نکالا پس آپ نے اس سے وضو فرمایا۔ رواہ البخاری و ابوداؤد۔ زلیفی۔ و یحییٰ بن  
 فی الاثار المنقض عند ابی حنیفہ۔ م۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک منقض برتن میں پینا جائز ہے یعنی اگر برتن کے  
 کنارے وغیرہ چاندی سے مرصع ہوں تو پینا مکروہ نہیں ہے۔ کافی الجامع الصغیر۔ والکوب فی المسرح المنقض۔ م۔  
 چاندی کے جزاؤں میں پرہیزنا مکروہ نہیں۔ والجلوس علی الکبیری المنقض والسریر المنقض۔ اور جزاؤں کی  
 جزاؤں تحت پرہیزنا مکروہ نہیں ہے۔ اذا کان یقعی موضع الفضة۔ بشرطیکہ جہان چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے مصلیہ  
 یقعی موضع الغم وقیل ہذا موضع الید فی الاخذ۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ برتن میں چاندی کی جگہ سے منہ الگ رکھے اور  
 بعض نے فرمایا کہ منہ کو اور گرفت کی جگہ سے ہاتھ کو بچا دے۔ وفی السریر والمسرح موضع الجلوس۔ اور تحت و کرسی  
 اور زمین کی صورت میں بیٹھا کی جگہ سے بچے۔ ف۔ یعنی جہان چاندی ہے اس سے پرہیز رکھے۔ وقال ابو یوسف  
 یکرہ ذلک۔ اور امام ابو یوسف رحم نے فرمایا کہ یہ سب بھی مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ چاندی سے بچے۔ وقول محمد بن  
 سعید ابی حنیفہ رحم و یروی مع ابی یوسف۔ اور امام محمد رحم کا قول ایک روایت میں ابو حنیفہ رحم کے ساتھ مروی ہے اور  
 دوسری روایت میں ابو یوسف کے ساتھ مروی ہے۔ اور یہی اتوی ہے اور امام مالک رحم شافعی رحم کے نزدیک مثل  
 قول ابو یوسف رحم کے مکروہ ہے۔ م۔ اور یہی اوطا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و علی ہذا اختلاف الاثار المنقض بالذہب  
 والفضة اور ایسا ہی اختلاف ایسے برتن میں ہے جو چاندی یا سونے سے منقش ہو۔ یعنی باریک پیر کا حلقہ ہو  
 خواہ جوڑنے کے واسطے یا مقبوطی کے لیے۔ والکرسی المنقش بہا۔ اور ایسی کرسی میں جو سونے یا چاندی سے منقش  
 و کذا اذا جعل ذلک فی السیف۔ اور اسی طرح اگر یہ بات تلوار میں کی گئی۔ ف۔ یعنی تلوار منقش یا منقش کی گئی  
 تو اسے استعمال میں بھی اختلاف جاری ہے۔ والشیخ و حلقۃ المرأة۔ اور سان پتھر جیسے تلوار وغیرہ تیز کرنے میں  
 اور آئینہ کا حلقہ اگر منقش ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے۔ او جعل المصحف مذہباً او منقشاً۔ یا اسے منقش  
 مجید کو جزاؤں سونے یا چاندی سے کیا۔ ف۔ درمیں بھی اختلاف مذکور جاری ہے اور معنی یہ کہ مصحف مجید کے اوراق یا قلم  
 میں سونے یا چاندی کے پیر لگائے یا جزاؤں بتایا۔ و کذا الاختلاف فی اللیام والکاب والشرائط اذا کان منقشاً  
 اور اسی طرح کلام و رکاب و درجی میں بھی اختلاف ہے جبکہ اس میں سے کوئی چیز منقش ہو۔ و کذا الثوب لیہ کہ بہر  
 او فضة علی ہذا۔ اور اسی طرح جس کپڑے میں سونے یا چاندی کے پیروں کے کناؤں سے حرث لکھے ہوں تو اس میں بھی  
 ایسا ہی اختلاف جلی ہے۔ و ہذا الاختلاف فیما یصلح۔ اور یہ اختلاف مذکور ایسی صورت میں ہے کہ وہ جدا ہو سکے۔  
 ف۔ یعنی جن اشیاء میں اول سے آخر تک سونے یا چاندی سے منقش یا منقش ہونے میں ابو حنیفہ رحم کے ساتھ



ابو یوسف وغیرہ کا اختلاف بیان کیا گیا ہے ایسی صورت میں ہر کہ ان چیزوں سے سونا و چاندی مہا ہو سکتا تھا یعنی جزا و  
 یا نیزہ کو اسکو حرام کرنا ممکن ہو اور کعب نہیں گیا ہو۔ قاضی التتمویہ الذی لا یتخلص فلا یاس بہ بالاجلح۔ اور طبع  
 یعنی سونے یا چاندی کا پانی بھرا ہوا جو الگ نہیں ہو سکتا ہے تو اس میں بالاجلح کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی نام ابو حنیفہ رحمہ اللہ  
 و محمد سب کے نزدیک طبع جائز ہے اگرچہ شائع ہونے کے نزدیک نہیں جائز ہو۔ لہذا ان مستعمل چیزوں میں لاکھ استعمال جمیع الاجزاء  
 فیکرہ لکما اذا استعمال الذہب والفضة۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ برتن کا کوئی جزو استعمال کرنے والا ہوا برتن  
 استعمال کرنے والا ہوتا ہے تو استعمال مکروہ ہوا جیسے چاندی دھونے کے مقام کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔ مثلاً جزا و  
 یا سنبھ پالہ میں چاندی دھونے کی جگہ سنبھ لگا کر پانی پینا مکروہ ہے و علی ذہاب یثخن ہما تہ لگانا وغیرہ مکروہ ہے۔ ولابے  
 حنیفہ رحمہ ان ذلک تابع ولا یستبر بالتوابع فلا یکرہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ منقوض و مضب میں چاندی  
 و سونا بطور تابع ہے اور جو چیزیں تابع ہوتی ہیں انکا اعتبار نہیں ہوتا ہے تو مکروہ ہوا۔ جیسے حریر ریشمی حرام ہے  
 حالانکہ تابع ہو کر جائز ہوتا ہے۔ کالجہ المکفوفۃ یا محرومہ العلم فی الثوب۔ جیسے دو جہرہ میں حریر کی سجات ہو  
 یا وہ کپڑا جس میں ریشمی پل بستے ہوں۔ و سمار الذہب فی الفحل۔ اور جیسے تینہ میں سونے کی کیلین ہوں۔ و  
 اور بعض نے استدلال کیا کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ کے پاس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیار میں سے ایک پیالہ تھا جس  
 چاندی کا حلقہ تھا۔ جواب یہ کہ وہ تبرک کے طور پر حضرت انس رضی اللہ عنہ نے محفوظ رکھا تھا اور چونکہ وہ ٹوٹا ہوا تھا تو اس پر چاندی کا حلقہ  
 چڑھا دیا تھا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکو استعمال کرنا جائز ہو ورنہ اگر کوئی شخص عام سونا چاندی رکھے و اسکے برتن  
 بدون استعمال کے۔ کہے تو جائز ہے۔ اور بیان ایک فائدہ نکلا کہ بزرگوں کی چیزوں کو ادب سے رکھنا جائز ہے اور ادب مستحب  
 اور یہ لازم نہیں کہ جو تینوں کو میں لینا یا پیالہ میں کھانا ادب ہو بلکہ سینا ایک طرح بے ادبی ہے فعلیک بالادب باداب لعمریں  
 م۔ اور واضح ہو کہ اگر تلوار وغیرہ کا پھل جزا و ہو تو ہاتھ کی گندہ خست آسان ہو اور اگر قبضہ ہو تو گرفت سے بچاؤ رکھنا چاہیے  
 جیسے آئینہ کے قبضہ یا حلقہ کو پکڑنے میں بچاؤ رکھے اور جیسے صحن مجید کے پکڑنے کی جگہ سے بچے اور رین و کرسی و تختہ  
 بیٹھے کی جگہ سے اور مقام میں پکڑنے کی جگہ سے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جس عضو سے استعمال ہوتا ہے اسکو چاندی دھونے سے بچاؤ  
 م۔ قال من ارسل اجیرا لہ یجوسیا و خادما۔ اگر کسی نے اپنے مجوسی نوکر یا مجوسی غلام کو بازا پیچھا۔ فاشتری  
 لکھا فقال اشتریتہ من یہودی او نصرانی او مسلم وسعہ اکلہ۔ پس اس مجوسی نے گوشت خریدا اور بیان کیا کہ میں  
 اسکو یہودی یا نصرانی یا مسلمان سے خریدا ہے تو آقا کریم کا کھانا روا ہے۔ لان قول الکافر مقبول فی المعاملات۔ اور  
 کہ معاملات میں (سوائے دینی امور کے) کافر کا قول مقبول ہے۔ لہذا خبر صحیح لصدورہ عن عقل و دین لیتقد فیہ حرمت  
 الکذب۔ اسواسطے کہ یہ ایک خبر صحیح ہے و عقل و دین سے صادر ہوئی۔ پس جو حرام ہوتا اعتقاد کیا جاتا ہے و فیہ  
 یہ خبر ایسے شخص نے بیان کی جو عقل رکھتا ہے اور اسنے ایک دین اختیار کیا اگرچہ وہ اعتقاد میں کافر ہے اور وہ ایسی بات میں  
 جو حرام نہ ہو یا جانتا ہے تو اس میں عقل بھی موجود ہے اور وہ جو حرام بولنے کو بڑا بھی جانتا ہے تو یہ خبر صحیح ہے۔ والحاجۃ ما سئل  
 الی قبولہ لکثرة وقوع المعاملات۔ اور ایسی خبر قبول ہونے کی حاجت موجود ہے کیونکہ معاملات بہت کثرت سے واقع  
 ہو کرتے ہیں۔ کیونکہ ہر روز انسان کو بار بار ایسے معاملات کی ضرورت ہوتی ہے۔ پس اگر یہ خبر قبول نہ ہو تو جمع تکلیف  
 لازم آوے حالانکہ یہ غرضاء و سکی گئی ہے تو معلوم ہوا کہ خبر مذکور صحیح ہے۔ واضح ہو کہ یہودی و نصاریٰ کی قید اسواسطے لگائی کہ انکا  
 ذبیحہ جائز ہے اور چونکہ ہمارے زمانہ میں بہت سے نصاریٰ اس قسم کے ہیں جو ذبیحہ کے قابل نہیں رہے ہیں بلکہ فون نکال  
 دیتے کہ مضر کہتے اور گنا گھونٹ کر ڈالتے کی چھا جانتے اور اس پر عمل کرتے ہیں لہذا اگر نصرانی سے خریدنے کی خبر بیان کرے



تو احتیاطاً قبول نہ کی۔ اور یہ وہی ہے خریدے میں قبول ہوگی۔ پس اگر نصرانی کا ذبیحہ جائز ہوئے کا فتری ہو اور بھٹی غیر  
 نے خبر دی کہ میں نے نصرانی یا یہودی یا مسلمان سے یہ گوشت خریدا ہے تو خبر قبول ہوگی۔ وان کان غیر ذلک لم یسمع  
 ان یا کل منہ۔ اور اگر اسکے سوا سے ہو تو آقا کو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے۔ معناه اذا کان ذبیحہ غیر اللکتابی  
 و المسلم۔ اسکے سنی یہ ہیں کہ اگر یہ سوا سے یہودی و نصرانی مسلمان کے کسی غیر کے ہاتھ کا ذبیحہ بیان کرے تو کھانا حلال  
 نہیں ہے۔ لانه لما قبل قوله فی الحلال اولی ان یقبل فی الحرمۃ۔ اس واسطے کہ جب کا فر مذکور کا قول در باب حلت  
 قبول ہوا تو حرمت کے باب میں بدرجہ اولی قبول ہوگا۔ کیونکہ دین میں احتیاط واجب ہے۔ ع۔ قال ویجوز  
 ان یقبل فی الہدیۃ والاذن قول البعد و الجاریۃ والصبی۔ اور غلام و باندی و طفل کا قول ہر یہ و اعجازت  
 میں مقبول ہے۔ و طفل سے مراد میرزا اور اعجازت سے تجارت کی اجازت مفہود ہے مثلاً غلام یا باندی یا طفل کوئی چیز لا یا لہ  
 کہا کہ فلان شخص نے یہ چیز مجھے دی ہے بھیجی ہے تو قبول کر کے لینا جائز ہے اور اسی طرح اگر کہا کہ مجھے تجارت کے واسطے  
 اعجازت ہے تو اسکے ساتھ خرید و فروخت کرنا جائز ہے۔ لان الہدیۃ یا تمتع عادیۃ علی ایدی ہولاء۔ اس واسطے کہ قادیان  
 اس طرح جاری ہے کہ یہ انہیں لوگوں کے ہاتھوں بھیجے جاتے ہیں۔ و کذا لا یکنتم استعصاب الشہود علی الاذن  
 عند الضرب فی الارض و المبیاعۃ فی السوق۔ اور اسی طرح ان لوگوں سے یہ ممکن نہیں کہ ملک میں سازت  
 کی حالت میں بازار میں خرید و فروخت کی حالت میں اجازت کے گواہوں کو ساتھ لے پھریں۔ فلو لم یقبل قولہم یہودی  
 لے الحرج۔ پس اگر ان لوگوں کا قول قبول نہ ہو تو حرج و شقت تک ذبت پہنچے۔ و اصل اس میں یہ ہے کہ  
 معاملات میں ایک شخص کی خبر باجماع المسلمین محبت ہے اور ہنسنے صحابہ رضی اللہ عنہم سے لیکر برابر اب تک یہی غلطی رہا ہے  
 ہے۔ قطعاً نہ کہ تمام راویوں میں بغیر انکار کے یہ بات جاری رہی پس اگر ایسے معاملات میں آزاد بالغ کی خبر قبول  
 ہونے پر انحصار رکھتے تو لوگوں پر شقت لاحق ہوتی اور شلخ نے کہا کہ ایسے معاملات میں غلبہ ظن پر عمل کرنا واجب ہے پس  
 اگر غلام نے کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے اجازت دی ہے اور وہ ثقہ ہے تو اس سے خرید و فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے  
 ہون ہی اگر لادے کہ یہ میرے مولیٰ کی طرف سے ہے یہ ہے اور اگر اسکے غالب گمان میں دو چھوٹا ہو یا کچھ راس نہ جمے تو اس سے  
 تعرض نہ کرے اس واسطے کہ دراصل وہ مجبور ہے اور اجازت تو اس پر طاری ہوگی پس جب شک ہو تو اجابت کا اثبات نہیں  
 ہو سکتا۔ اور ہنسنے جو کہا کہ غلام ثقہ ہو تو قبول ہے اس واسطے کہ جب دین کے اخبار و احادیث میں غلام ثقہ کا قول قبول ہے  
 تو معاملات حکام مرتبہ اس سے بہت ضعیف ہیں انہیں بدرجہ اولی قبول ہوگا اور اگر اس نے کہا کہ یہ چیز فلان شخص کی ملکیت ہے  
 اس نے مجھے اسکے فروخت کا دلیل کیا ہے یا مجھے یہ کہ یا میں نے اس سے خریدی ہے پس اگر مسلمان ثقہ ہو تو اسکی تصدیق  
 کرے بکسر طیکہ غالب گمان میں سچا ہو اور اگر غالب گمان میں جھوٹا ہو تو تصدیق نہ کرے اور یہ اس وقت کہ غیر کی ملکیت ہونا ہو  
 سوا اس شخص کے کہنے کے معلوم نہ ہو اس واسطے کہ لوگ تمام زمانوں میں وکیلون و دلاون کے اترال قبول کرتے رہے  
 ہیں اور کوئی انکار نہیں کیا گیا اور اگر غیر کی چیز ہو تو اس واسطے اسکے بھی معلوم ہو تو بھی غلبہ ظن کا اعتبار ہے۔ مع۔ و فی الجمل  
 الصغیر اذا۔ (جارت امہ جل لے جل دم)۔ قالت الجاریۃ للرجل لعشقی مولای الیک ہدیۃ و سعه ان یاخذہا  
 اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی باندی دوسرے کے پاس آئی اور کہا کہ مجھے میرے مولیٰ نے تیرے پاس دینے کے  
 بھیجا ہے تو اسکو اختیار ہے کہ اس باندی کو لے لے۔ و سوا ہر طرح کا تصرف اسکے ساتھ رہا ہوگا۔ لانه لا فرق بین ملاذا  
 و خبرت ما ہذا المولیٰ غیر ما اولفہا لما قلنا۔ اس واسطے کہ اس میں کچھ فرق نہیں کہ وہ لڑکی اپنی ذات کے سوا سے  
 دوسری چیز پر یہ بھیجنے کی خبر دے یا اپنی ذات پر یہ بھیجنے کی خبر دے کیونکہ ہنسنے بیان کیا کہ بایہ اکلے ہا خبر بھیج جاتے اور قبول



ہوئے ہیں۔ اگر کہا جاوے کہ ہاندی کی حلت نجات میں سے ہر ذمہ کی نجات ہوگی جواب دیا جاوے کہ  
 بہت سے معاملات قصداً صحیح نہیں ہوتے اور ضمن میں ثابت ہو جاتے ہیں۔ قال ولقیل فی المعاملات قول  
 الفاسق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل۔ اور معاملات میں فاسق کا قول قبول ہو جاتا ہے اور دیانات میں  
 سوائے عادل کے کسی کا قبول نہیں ہوتا۔ پس اگر ستورا محال ہو تو سکا قول بھی قبول نہیں ہے۔ ووجه الفرق ان  
 المعاملات یکنز وجودہا فیہا من اجناس الناس فلو شرطنا شرطاً لازماً لودی اسے الخرج۔ اور معاملات و دیانات  
 میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ معاملات کا دافع ہونا بکثرت ہر قسم کے لوگوں کے درمیان ہوتا ہے پس اگر کہنے کوئی لازم شرط لگا لے  
 تو انجام حرج و شقت ہوگا۔ جو شرع نے دور کر دیا ہے۔ فیقبل قول الواحد فیہا عدل لکان او فاسقاً۔ پس  
 معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوگا خواہ وہ عادل ہو یا فاسق ہو۔ کافر لکان او مسلماً۔ خواہ وہ کافر ہو یا مسلماً  
 ہو۔ عند لکان او حراً۔ خواہ غلام ہو یا آزاد ہو۔ فکرا لکان او اثنی۔ خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو۔ دفعا للخرج۔  
 تاکہ حرج دور ہو۔ جو شرع نے دور کیا ہے۔ خواہ سفیر ہو یا غیر ہو کیونکہ ضرورت عام ہے اور آدمی بہت کم ایسا شخص ہوتا  
 ہے جس میں شرائط عدالت جمع ہوں تاکہ اسکے ساتھ خرید و فروخت کا معاوضہ کرے یا اس سے کار خدہ مستلے اور اپنے دیکھوں وغیرہ  
 کے پاس روانہ کرے اور سامع کے پاس سونے اسکے خبر کے کوئی دلیل نہیں ہے تو قبول ہونا چاہیے اور اس دلیل سے  
 کہ معاملات میں کوئی چیز دوسرے کے ذمہ لازم کرنا نہیں ہوتا ہے اور عدالت کی شرط اسی واسطے ہوتی ہے کہ حاکم کا حکم یا خبر  
 کا حکم اسکے ذمہ لازم ہو تو معاملات میں عدالت شرط کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں اس واسطے کہ بیان کوئی عجیب نہیں ہے  
 نہیں۔ اما العیانات لا یکنز و قوعها حسب وقوع الدیانات۔ اور دیانات کا دافع ہونا معاملات کی طرح  
 کثرت نہیں ہوتا ہے۔ فجاز ان یشرط فیہا زیادۃ شرط۔ و دیانات میں زیادہ شرط لگانا جائز ہے۔ فلا یقبل فیہا  
 الا قول المسلم العدل۔ تو اس میں کسی کا قول سوائے عادل مسلمان کے قبول نہ ہوگا۔ پس فاسق مسلمان اور کافر  
 و دوزخ خارج ہو گئے۔ لان الفاسق ستم۔ اس واسطے کہ فاسق تو دین میں ستم ہوتا ہے۔ شاید جھوٹ بولا ہو۔ والکافر  
 لا یلتزم بالحکم فلیس لہ ان یلزم المسلم۔ اور کافر خود ہی حکم الہی کا التزام نہیں کرتا تو اسکو یہ بابت نہیں کہ مسلمان کے ذمہ  
 لازم کرے۔ کیونکہ وہ خود ملتزم نہیں ہے۔ بخلاف المعاملات لان الکافر لا یکنز المقام فی دیارنا الا بالمعاطات  
 برغلات معاملات کے کہ اس میں ضرورت ہے اس واسطے کہ کافر ہمارے لاکھوں میں کچھ نہیں کر سکتا بدون ہا ہی معاملات کے  
 ولا یتحمی کہ المعاطۃ الا بعد قبول قولہ فیہا فکان فیہ غرورۃ فیقبل۔ اور معاملہ اسکو میسر نہ ہوگا مگر جبھی کہ معاملات  
 میں کافر کا قول قبول ہو پس معاملات میں قبول کی ضرورت ہے پس کافر کا قول قبول ہوگا۔ فاسق کافر کا  
 قول اس میں قبول ہو تو فاسق مسلمان کا قول بدرجہ اولیٰ قبول ہوگا۔ اور دیانات میں سوائے عادل کے کسی کا قول قبول  
 نہیں ہے۔ ولا یقبل قول المستور فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ میں مستور کا قول قبول نہ ہوگا۔ یعنی دیانات  
 میں اگر کسی امر دین میں ایسے شخص نے خبر دی جس کا حال مستور ہے مثلاً لکھا کہ میں نے چاندی دیکھا تو ظاہر الروایۃ یہ کہ  
 قبول نہ ہو۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ فیہا جری علی مدہ یہ انہ بحوزہ القضاء یہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے  
 روایت آئی کہ دیانات میں مستور الحال کا قول قبول ہوگا کیونکہ انکا مذہب یہ ہے کہ مستور کی گواہی پر حکم قضاء جائز ہے تو  
 اسی پر بیان نکل ہوا۔ و فی ظاہر الروایۃ ہو و الفاسق سوار حتی یغیر فیہا کبرایا۔ اور ظاہر الروایۃ میں  
 مستور الحال و فاسق دوزخ برابر ہیں حتی کہ دوزخ کی خبر میں غالب گمان معتبر ہوگا۔ فاسق صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ کہ  
 اور یہی اصح ہے۔ اور واضح ہو کہ ہلال ذی الحجہ وغیرہ میں کلام یہ کہ ایسی چیز میں بظہر قرآنی کے حکم دیانات غالب ہے یا بظہر



منفعت فقہر کی معامات غالب ہر اور صحیح یہ کہ دیانت غالب ہر اور کیونکہ علامہ بلال شوال میں بھی بنظر صدقہ لفظ کے  
 معاملہ کی خبر قرار و بجا دگی مالاکنہ اسکا کوئی قائل نہیں ہر اور مذہب یہ کہ قربانی واجب ہر پس وہ اور روزہ حق عمل میں سیادی  
 ہر م۔ و یقبل فیہا قول الحکر والعبد والامۃ اذا کالوا عدولا۔ اور دیانت میں آزاد و غلام و باندی کا قول قبول  
 ہوگا جبکہ یہ لوگ عادل ہوں۔ لان عند العدالة الصدق راجح والقبول الرجحانہ۔ اسواسطے کہ عدالت موجود ہو  
 لئے وقت سچائی کا بل بجا رہی ہر اور اسی سچائی کی وجہ سے قبولیت ہر۔ فمن المعاملات ما ذکرنا۔ پس معاملات میں سے  
 جس وہ میں جو ہم اور پڑ کر چکے جسے یعنی خرید و بیعہ و اجازت تجارت۔ سوکھا التوسیل۔ اور معاملات میں سے قبول  
 و رفس۔ پس اگر گمان میں فوان شخص کا بیل ہوں تو قبول ہوگا الا کہ معصم ہو۔ ومن الدیانات الاخبار بنیاستہ  
 الماد۔ اور دیانت سے یہ کہ پانی کی نجاست کی خبر ہے۔ حتی اذا اخبرہ مسلم مرضی لم یقضی بہ و یمیم۔ حتی کہ  
 اگر کوئی مسلمان پسندیدہ یعنی عادل آگاہ کرے کہ یہ پانی نجس ہر تو اس سے وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرے۔ ولو کان الخیر  
 فاستقا و ستورا تحری۔ اور اگر خبر دینے والا کوئی فاسق یا ستور الحال ہو تو اپنے دل سے تحری کرے و نہ کہ کیا بات ہر  
 فان کان الکبرراء انہ صادق یمیم ولا یقضی بہ۔ بھر اگر سکی غالب اسے میں یہ جمی کہ یہ سچا ہر تو تیمم کرے اور اس سے  
 وضو نہ کرے۔ وان اراق المار ثم یمیم کان احوط۔ اور اگر پانی بہا کر تیمم کرے تو اس میں زیادہ احتیاط ہر۔ ومع العدالة  
 یسقط احتمال الکذب فلا معنی بالاراقۃ ولا احتیاط۔ اور عدالت کے ساتھ جھوٹ کے احتمال کے کچھ معنی نہیں ہر و پانی  
 بہا کر احتیاط کرنے کے بھی کچھ معنی نہونگے و نہ پس یہ نہیں کہہ سکتے کہ عادل کی خبر دینے پر بھی پانی بہا کر تیمم کرے۔ اما التحری  
 فمجرد ظن۔ اور سادہ دل تعدد تو وہ خالی گمان ہر و نہ کوئی دلیل شرعی نہیں ہر پس لا محالہ اس میں احتیاط کے معنی ہوں  
 کہ پانی بہا کر تیمم کرے۔ یہ سوت کہ فاسق یا ستور کی بات اس کے غالب گمان میں سچی معلوم ہوئی۔ ولو کان الکبرراء انہ  
 کاذب یقضی بہ ولا تیمم۔ اور اگر اس کے گمان غالب میں وہ جھوٹا ہو تو اس پانی سے وضو نہ کرے اور تیمم کرے۔ ستر جمع  
 جانب الکذب بالتحری۔ اسواسطے کہ دل تعدد سے جھوٹ کی جانب ترجیح ہوگئی۔ و ہذا جواب الحکم۔ اور یہ جواب حکمی ہر  
 قائم فی الاحتیاط یمیم بعد الوضوء لما قلنا۔ اور احتیاط کی راہ سے یہ حکم ہر کہ بعد وضو کے تیمم کرے جو مذکورہ بالا ہے  
 کہ اس میں ایک گمان ہر کیونکہ دل تحری تو فقط گمان ہوتا ہر۔ ومنہما اکل والحریۃ۔ اور سچلہ دیانت کے علت و حجت ہر۔  
 و نہ کہ اس میں عادل کا قول قبول ہوگا۔ اذالم یکن فیہ زوال الملک۔ بشرطیکہ اس میں کسی کی لکبت زائل ہونا لازم نہ ہو  
 و فیہا تفصیل و تفریعات ذکرنا مافی کفایتہ المنتہی۔ اور اس میں تفامیل و تفریعات میں جنکو ہم نے کفایتہ المنتہی  
 میں بیان کیا ہر و نہ یعنی رجنے نقل کیا کہ امام الک رشانی و احمد کے نزدیک معاملات میں بھی سوائے عادل کے قول  
 قبول نہ ہوگا۔ اور سچلہ دیانت کے یہ کہ ایک مرد نے ایک عورت سے نکاح کیا پس دو وزن کو ایک مرد یا عورت نے وثقہ ہر آگاہ کیا  
 کہ تم دو وزن میں رضاعت ہر یعنی تم دو وزن رضاعت کے رشتہ سے محرم ہو تو اسکو جھوڑ دینا اولی ہر کہ واجب تین اسواسطے کہ  
 ایک کی گواہی سے رضاعت کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہر۔ حاصل یہ کہ جس میں خبر حجت ہوئی ہر چار اقسام میں اول احکام شرع جو  
 لروع میں اور وہ دو قسم میں ایک عبادات تو اس میں ایک عادل کی خبر حجت ہر بشرطیکہ ضبط و عقل ہو۔ اور دوم عقوبات اور  
 حصاص الرازی جس نے اختیار کیا کہ اس میں بھی خبر الواحد حجت ہر جبکہ عادل ہو اور کفری نہ رہنے کہہا کہ حجت نہیں ہر۔ و ثلث حصاص  
 کے موافق ابو یوسف رحمہ اللہ میں روایت ہر قسم دوم حقوق العباد میں جنہیں المرام محض ہر اور اس میں مال و اسے شکر کہہتے  
 ہیں تو اسکا ثبوت بکرا واحد نہیں ہوتا بلکہ ان میں حدود و عدالت اور لیاقت و لفظ شہادت شرط ہر پس قسم اول میں سے چاند دیکھنے  
 بزرگوں ہی ہر جسے رمضان کا چاند دیکھنے پر گواہی دے جبکہ آسمان پر کوئی علت مثل ابر و غبار وغیرہ کے ہو۔ اور قسم دوم میں سے



عید الفطر کا چاند دیکھنے کی گواہی ہو کہ اس میں حق العباد ہو اور اس لیے کہ اس میں حق العباد ہو اور اس لیے کہ اس میں لوگوں کے اسٹے  
منفعت ہو اور اسی قسم سے ملک نکاح میں یا ملک یمین میں حرمت و حفاظت کی خبر دینا اس واسطے کہ اس میں ملک  
منفعت کا زوال ہو بخلاف پانی کے طہارت و نجاست کے اور طعام کی حلت و حرمت کے کہ یہ قسم اول میں سے ہے۔ قسم سوم  
وہ حقوق العباد جن میں التزام نہیں ہے جیسے وکالات و مضاربات اور غلام کو تجارت کی اجازت و غیرہ تو اس میں خبر الواحد محبت ہو جبکہ  
مخبر ثنوی اور جو ذوال عادل ہو یا ثنوی اور طفل ہو یا بالغ ہو اور کافر ہو یا مسلمان ہو عورت ہو یا مرد ہو۔ قسم چہارم ایسے حقوق العباد  
جن میں ایک وجہ سے التزام ہو اور ایک وجہ سے نہیں ہے جیسے کیل کو معزول کرنا اور غلام یا ذوالن کو مجبور کرنا۔ اور اس میں التزام  
اس وجہ سے ہو کہ بعد معزول ہونے کے کیل کے ذمیہ مع وغیرہ کا عہد لازم ہو گا اور بعد مجبور ہونے کے عقد قاسم ہو گا لازم ہو گا  
اور اس میں ایک وجہ سے التزام نہیں کیونکہ معزول کرنا یا مجبور کرنا ہو کل یا ہو کل یا ہو کل کا حق ہے تو اپنے حق میں نفرت کرنا ہے پس امام ابو حنیفہ رحمہ  
کے نزدیک اس قسم میں گواہی کے دونوں جزو میں سے ایک شرط ہے یعنی عدالت ہو یا تعدد پوری ہو اور اس میں صاحبین کا خلاف  
ہو۔ ع۔ قال ومن دعی اسے ولیعہ او طعام۔ اگر کوئی شخص طعام و ولیعہ یعنی عام دعوت میں بلا یا گیا یا کسی دعوت میں  
بلا یا گیا۔ نو حنیفہ لہذا ادعنا۔ پس کہنے والے صاحب (ناج شلا) یا گا یا پایا۔ فلا باس بان یقعد و یا کل تو منفا لہ  
نہیں کہ وہ ان بیٹھ جاوے اور کھانا کھاوے۔ قال ابو حنیفہ رحمہ ابتلیت بهذا مرة فصبرت۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے  
کہا کہ میں ایک مرتبہ ایسی حالت میں مبتلا ہو گیا تھا پس میں نے صبر کیا۔ یعنی بیٹھ کر کھانا کھایا۔ و ہذا لان اجابتہ  
الدعوة سنة قال علیہ السلام من لم یجب الدعوة فقد عصى ابا القاسم۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ دعوت  
قبول کرنا سنت ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے دعوت قبول نہ کی تو اس نے ابا القاسم یعنی محمد صلی اللہ علیہ وسلم  
کی نافرمانی کی۔ اور روایت میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے رسول کی نافرمانی کی۔ واد ابیخاری و مسلم و ابن ماجہ  
و ابوداؤد۔ فلا یرکھا لما اقرئت بہن الہدۃ من غیرہ۔ وہ ان بدعت از جانب غیر موجود ہونے سے اسکو ترک کرے  
کصلوۃ الجنائزۃ واجبة الاقامۃ وان حضر تہا نیا۔ جیسے نماز جنازہ قائم کرنا واجب ہے اگرچہ وہ ان قوم  
ناری موجود ہو۔ فان قدر علی المنع منهم۔ بھر اگر ان لوگوں کو منع کر سکے تو روکے۔ وان لم یقدر یصبر۔ اور  
اگر منع نہ کر سکے تو صبر کرے۔ و ہذا اذا لم یکن مقتدی۔ اور یہ حکم مذکور ایسی صورت میں ہے کہ یہ شخص پیشوے  
قوم ہو۔ فان کان ولم یقدر علی منعهم یخرج ولا یقعد۔ اور اگر پیشوا ہو اور ان لوگوں کو روک نہیں سکتا تو وہ ان سے  
نکل آوے اور نہ بیٹھے۔ لان فی ذلک نہیں الدین فتح باب المعصیۃ علی المسلمین۔ اس واسطے کہ پیشوے میں دین اسلام  
میں عیب لگانا اور مسلمانوں کو معصیت کا دروازہ دکھانا ہو گا۔ و انکلی عن ابی حنیفہ رحمہ فی کتاب کان قبل ان یصیر  
مقتدی۔ اور جو امام ابو حنیفہ رحمہ سے اوپر منقول ہو وہ واقعہ اب کے مقتدی و پیشوا ہونے سے پہلے واقع ہوا تھا۔  
بھر جو شخص پیشوا نہ ہو وہ بھی جمعی بیٹھے کہ گانا وغیرہ میں دسترخوان کے سامنے ہو۔ ولو کان ذلک علی المائدۃ لا یغنی ان  
یقعد وان لم یکن مقتدی۔ اور اگر گانا و دسترخوان پر ہو تو وہ ان بیٹھا نہیں چاہیے اگرچہ پیشوا ہو۔ لقولہ تعالیٰ  
فلا تقعد بعد الذکری مع القوم الفالین۔ دلیل قولہ تعالیٰ فلا تقعد الا یہ۔ یعنی ممانعت یا دعوت جانے کے بعد عالم قوم  
کے ساتھ مستہ میٹھے۔ و ہذا کل بعد المحذور۔ اور یہ سب حکم وہ ان حاضر ہوجانے کے بعد ہے۔ ولو علم قبل المحذور یا محذور  
لانہ لم یجر حق الدعوی بخلاف ما اذا یجم علیہ لانہ قد لزمہ۔ اور اگر اس نے حاضر ہونے کے بعد جان بابر وہ ان حاضر  
ہوا اس واسطے کہ حق دعوت اس پر لازم نہیں ہوا بخلاف اسکے جب وہ ان پر بیٹھنا گادہ ہو اور اسکو معلوم ہوئے کہ حق دعوت ہے  
لازم ہو چکا ہے۔ پس اس وقت تفصیل ہے کہ اگر پیشوا ہو جسکو دیکھ کر لوگ اتھار کھینکے تو اسے باہر نکلے تو اسے بشرطیکہ گانا وغیرہ نہ پڑے۔



پر ہوا اور اگر دسترخوان پر ہونے پر ایک کو اٹھ جانا لازم ہے۔ دولت المسئلہ علی ان الملا ہی کلہا حرام حتی التفتی  
 بضرب القعب۔ اور مسئلہ مذکورہ دلائل کرتا ہے کہ جملہ ملا ہی روجیزین لمین ڈالتی من (حرام من حتی کہ نہ گانا  
 بھی حرام ہے۔ بعض نسخوں میں القعب: مذکور ہے یعنی شاخ و رخت۔ تاج الشریعہ نے کہا کہ مراد قعب الحارس ہے  
 یعنی چوکیدار رکعت پانے والے کی لکڑیاں۔ یعنی رخت کے کہا کہ اہل مصر و حجاز لکڑی پر بہت گلے میں چنانچہ اہل حجاز دو  
 لکڑیاں بٹھرا کر ایک گز لٹھی اور اٹھلی برابر مٹی لینے اور انکو آپس میں مارتے ہیں اور ہر شخص اس سے واقف نہیں بلکہ وہی  
 لوگ اپنی کت کے موافق مارتے اور اسپر گاتے جلتے ہیں اور اہل روم و فارس اسی قسم کی چار لکڑیاں چھوٹی کھدی ہوئی  
 لیتے اور بچلتے گاتے ہیں جسکو چہار پارہ کہتے ہیں۔ مع۔ وجہ دلائل یہ کہ امام محمد رحمہ نے مطلق لعب و گانا بیان فرمایا اور  
 حدیث میں مرقن میں لعب بیلح بین ایک اپنے گھوڑے کو سکھانے دیکھتے ہیں۔ دوم تیر اندازی وغیرہ میں اور سوم میں اپنی  
 زوجہ سے ملاعت میں۔ پس سوائے انکے حرام میں اور جو مذکور ہوا انہیں سے نہیں ہے۔ ک۔ ع۔ پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ مسئلہ  
 میں دلیل یہ کہ خالی گانا اور اسپر گان لگانا معصیت ہے اور صدر شہید نے واقعات میں بلفظ حدیث بیان کیا کہ ملا ہی کی جانب  
 گان لگانا معصیت اور وہاں بیٹھنا فسق ہے اور اس سے تلمذ اٹھا کہ گفر میں سے ہے۔ یہ حدیث اگر صحیح ہو تو بطریق تشدد ہے  
 ابن سعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لہو و گانے کی آواز دل میں اسطرح نفاق پیدا کرتی ہے جیسے پانی سے نباتات اگتی ہیں اور  
 مسند فردوس میں جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ تم لوگ گانے سے پرہیز کرو کہ وہ شیطان کی طرف سے ہے اور وہ اشتعال  
 کے نزدیک مشرک ہے اور سوائے شیطان کے نہیں گاتا ہے۔ لہذا ہمارے مشائخ نے فرمایا محسوس و گنگری کے ساتھ قرآن سننا  
 معصیت ہے اور پڑھنے و سننے والا دونوں گنہگار ہیں۔ مع۔ اور فتاویٰ عالمگیری میں صوفیہ و گانے و وجہ و حال کی نسبت  
 صریح لکھا کہ یہ لوگ مفسد و بے دین ہیں چنانچہ فتاویٰ ہند یہ ترجمہ عالمگیریہ سے تلاش کر دے۔ م۔ ہاں اگر وحشت دور کرنے  
 کے لیے کسی نے اپنے واسطے متغنی و سبغ اشعار پڑھے تو مضائقہ نہیں ہے اور اسی کو شمس اللہ سرخسی نے اختیار فرمایا ہے  
 شیخ الاسلام رحمہ نے شرح مبسوط میں کہا کہ قولہ تعالیٰ من اناس من یشتري لہو لحد یشت کے بیان میں آیا کہ لہو لحد یشت گانا  
 اور حضرت انس رضی اللہ عنہ سے اشعار پڑھنا مروی ہے تو اس سے اشعار حکمت و نصیحت مراد ہیں جو راگ و گانے کے طور پر  
 نہیں تھے اور ایسے اشعار پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور اگر شعر میں کسی عورت کی صفت ہو پس اگر وہ معین زندہ ہو تو مکرم  
 ہے اور اگر مر گئی ہو تو نہیں اور اگر غیر معین ہو تو بھی مکرم نہیں ہے۔ لہذا خیرہ و قاضیخان۔ دارام مالک و شافعی و احمد کے  
 نزدیک کن سے قرآن پڑھنا حرام ہے اور شافعی رحمہ نے تفصیل فرمائی کہ اگر اسکے لحن سے حروف میں تغیر ہوتا ہو تو حرام ہے اور  
 اگر اسکے لحن سے حروف و اسکے موافق نظم میں تغیر نہ ہو تو مکرم نہیں ہے۔ اور یہی ہمارے مسئلہ تحت مقول ہے اور قول و ہر قاص  
 کی گواہی مردود ہے۔ اور قسۃ شافعیہ میں ہے کہ حرام غیبت میں سے وہ مال ہے جو شاعر اپنی شعر گوئی پر لیتا ہے اور نسخہ ہے  
 مسخر پر لیتا ہے (جیسے بھاٹ) اور وہ لوگ جو رستم و اسفندیار وغیرہ کے قصص بیان کر کے لیتے ہیں۔ اور جو مال کہ گانے وایان  
 ورونے وایان وکابند و رمال وسمہ لگانے وایان پینے گونے وایان و (بال بوڑھے وایان) و مقام اور عقد نکاح کا  
 متوسط لیتے ہیں حرام ہے اور منجملہ حرام کے شراب و سکرات کے دام اور زینبھائی کی اجرت اور زنا کرائی کی اجرت ہے۔ مع۔  
 منجملہ لہو و گانا مکرم و تقریبی ہے جس پر مسئلہ مذکورہ دلائل کرتا ہے۔ وکذا قول ابی حنیفہ رحمہ لیسیت لان الا جلا ربال محرم یکن  
 اور اسی طرح ابی حنیفہ رحمہ کا یہ کہنا کہ (میں جلا ہو گیا تھا) اسی پر دلیل ہے اس واسطے کہ متلا ہونا تو حرام چیز ہے ہوتا ہے وفت اگر  
 دسترخوان پر غیبت ہوتی ہو تو بھی اللہ جبار و سبکدوش غیبت و زنا سے سخت ہے۔ مع۔ اجناس کی کتاب اگر اہل بیت کے ہیں  
 ابو یوسف رحمہ سے وفت کو پوچھا کہ کیا آپ اسکو سوائے شادی نکاح کے مکرمہ جانتے ہیں مثلاً عورت اپنے گھر میں جبار



یا طفل کے لیے بجاوے تو فرمایا کہ مکروہ نہیں جانتا ہوں اور جس سے لعب فاحش، گناہ پیدا ہو اسکو مکروہ جانتا ہوں۔ ع۔ بالجملہ  
 دن کے مسئلہ میں نظر دلیل جواز نکلتا ہے اور اس باب میں احادیث صحیحہ بھی ہیں جیسے قولہ علیہ السلام الا نساء یجہم اللہو۔  
 یعنی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں دربارہ رخصتی انصار کے آیا کہ انصار کو لہو خوش آتا ہے۔ کما فی الصحیح۔ اور جیسے تقدیر کرنے والی  
 عورت نے آپ کے حضور میں دن بجا یا اور جیسے دن بجا کر دو کیاں گاتی تھیں اور منع نہیں فرمایا۔ پس فتویٰ میں بنظر عموم  
 کی جہالت کے احتیاط اولیٰ ہے۔ مسئلہ۔ جو لوگ نجاس میلاد میں راگ کے اشعار پڑھتے ہیں تو پڑھنا مستحرام ہے اور  
 پڑھنے والے پر فحشہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ مسئلہ۔ ایک شخص نے سوال کیا کہ میلاد میں یون پڑھنا ہے  
 این نرگس جادو سے تو آردو رسم کا فری۔ کیا حکم ہے۔ جواب۔ یہ شعر کفر ہے اور احکام میں اس کے نفسانی معانی کا اعتبار نہ ہوگا  
 اور اسکو ملا علی قاری، جہنہ شریع فقہ اکبر میں اشعار حافیہ وقار ضیہ کے ذکر میں منسوخ لکھا ہے۔ اور اکثر جاہل میلاد خوان ایسے  
 اشعار پڑھتے ہیں کہ ان اشعار کے کفر ہوتے ہیں کسی کو خلاف نہیں ہے پس حرام سے کفر تک نوبت پہنچنے والے ہیں اور جس  
 نجاس میلاد کو جائز رکھا اس نے ادب و سکوت اور صحیح روایات کی شرط لگائی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

## فصل فی اللبس

فصل پہلے کے بیان میں ہے۔

فس۔ یعنی کون لباس مکروہ ہے اور کون پڑا اور کس طرح پہننا مکروہ ہے اور اس کے ذیل میں مستحب و جائز طریقہ ذکر ہے کا  
 بیان بھی آگیا ہے۔ قال لا یجوز للرجال لبس الحریر۔ حریر پشنامردوں کو حلال نہیں ہے۔ اور ریشم سے بنا ہوا کپڑا  
 حریر ہے۔ ویجوز للنساء۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہے۔ لان النبی علیہ السلام نہی عن لبس الحریر واللبس  
 وقال انما یلبس من الما یلبس فی الاخرة۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر و دبیلج پہننے سے منع کیا اور  
 فرمایا کہ یہی شخص انکو پہنتا ہے جس کے واسطے آخرت میں حصہ نہیں ہے۔ فس۔ یہ دو حدیثیں ہیں۔ چنانچہ حدیث رضی اللہ عنہ۔ سے  
 روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے کہ حریر و دبیلج حرامت پہننا اور سونے و چاندی کے برتنوں میں مست ہے اور  
 انکی رکاب یون و طباقون وغیرہ میں مست لکھا کہ یہ چیزیں کافروں کے واسطے دنیا میں اور تمھارے واسطے آخرت میں ہیں۔  
 رواہ البخاری و مسلم والاربعة اور حریر و دبیلج کی ممانعت میں حدیث برار بن عازب بروایت صحیح ہے۔ اور حدیث عمر رضی اللہ  
 عنہ بروایت بخاری و مسلم۔ اور اس کے آخر میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو جو حریر عطا کیا تھا اسکو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے شرک  
 بھائی کو جو کہ میں تھا پہنایا یعنی ہبہ دیدیا۔ اور واضح ہو کہ آپ کے بھائی زید بن الخطاب رضی اللہ عنہ قودہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے  
 بھی پہلے اسلام لائے اور قدیم الموت ہیں اور یہ بھائی جسکا ذکر کیا گیا وہ باپ کی طرف سے نہیں بلکہ ماں کی جانب سے مشرک تھا  
 جسکی مالیت غلب کی۔ اور یہ سنائی رہی کہ روایت میں صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کو دنیا جائز ہے غایب  
 اس وجہ سے کہ بالفعل وہ اس حالت میں ہے کہ اس کے واسطے آخرت میں کچھ حصہ نہیں ہے مگر اگر آخر میں مسلمان مرے اور اس سے  
 مستفاد ہوا کہ کافروں کے ہاتھ ریشمی کپڑوں کی تجارت کرنا منع نہیں ہے۔ پھر ان احادیث میں ہر شخص کے واسطے عموماً ممانعت  
 ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ بعض شخص نے گمان کیا کہ مردوں کے واسطے بھی حریر حلال ہے دلیل اس حدیث کے جس میں آپ نے  
 حریر کی صوری پہنے نماز پڑھائی اور بحدیث مخترکہ کہ آپ نے دیباچہ مذہب سے نکلے اور خمر سے لہا کہ یہ میں نے نہیں دیکھا  
 کہ جبڑا می بھی لبس خمرہ کو دیدی۔ رواہ الطحاوی ایضاً۔ جواب یہ کہ یہ نسخہ ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم عموماً بعد آپ کے لباس  
 حریر کی حرمت پر متفق تھے تو معلوم ہوا کہ تخم اس کے بعد واقع ہوئی ہے اور یہ وہ لفظ ہر عورتوں کے واسطے بھی عام ہے حتیٰ کہ بعض علماء



نے اسی سے عورتوں کے حق میں بھی تحریم نکالی ہو لیکن ہمارے جمہور علماء کے نزدیک عورتوں کے واسطے حلال ہے۔ ع۔ م۔  
 واما حل للنساء بعد حیث آخرہ ہوا رواہ عدۃ من الصحابہ رضی اللہ عنہم منہم علی رضی اللہ عنہ ان لیس فی حلیہ  
 علیہ وسلم خرج و ما حدی یہ حریر و بالاخری ذہب و قال ہذا من محرمات علی ذکر استی حلال لانا تم و یردی  
 حل لانا تم۔ اور عورتوں کے واسطے حلال ہونا تو دوسری حدیث سے ثابت ہوا جسکو ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم نے  
 روایت کیا جس میں حضرت علی رضی اللہ عنہ بھی ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے اس حال میں کہ آپ کے  
 ایک ہاتھ میں حریر تھا اور دوسرے ہاتھ میں یونہی تھا اور فرمایا کہ یہ دو وزن میری امت کے ذکر پر حرام کیے گئے ہیں اور میری امت  
 کے اناث کے لیے حلال ہیں۔ رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ و النسائی و احمد و ابن حبان اور اس میں مذکور ہے کہ حریر  
 حائض ہاتھ میں اور سونا یا مینا ہاتھ میں لیا تھا۔ عبدالحق رحمہ نے احکام میں علی بن المدینی رحمہ سے نقل کیا کہ یہ حدیث حسن  
 و اسکے روایت معروف ثقات ہیں۔ اور جن صحابہ رضی اللہ عنہم نے عورتوں کے واسطے حریر حلال ہونا روایت کیا ان میں عمر  
 بن الخطاب و ابو موسیٰ الاشعری و عبد اللہ بن عمر و عبد اللہ بن عباس و زید بن ارقم و داؤد بن الاسقع و عقبہ بن عامر انجمنی  
 رضی اللہ عنہم میں ہیں حدیث عمر بن الخطاب کو ابو بکر البزار رحمہ نے اس حدیث علی رضی اللہ عنہ کے روایت کیا اور حدیث ابو موسیٰ  
 اشعری مذکور ترمذی و نسائی نے مرفوعاً روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لباس حریر اور سونا میری امت کے ذکر  
 پر حرام کیا گیا اور ان کے اناث کے واسطے حلال کیا گیا۔ قال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابن حبان  
 اور حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کو اسحق بن راہویہ و ابویعلیٰ الموصلی و ابوبکر البزار و ابن ابی شیبہ و الطبرانی رحمہ نے  
 بطریق عبد الرحمن بن زیاد بن اتم الاقریعی مانع حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کیا اور عبد الرحمن بن زیاد و اقریعی  
 اگرچہ تصنیف کی گئی لیکن امام بخاری نے توہین کی بنا پر ترمذی رحمہ نے نقل کیا پس اسناد میں نقصان نہ ہوگا۔ حدیث ابن عباس  
 رضی اللہ عنہ کو ابوبکر البزار و الطبرانی رحمہ نے روایت کیا لیکن اسکے اسناد میں اسماعیل بن سلم راوی ہے جسکی تصنیف امام احمد رحمہ نے  
 موصیائی و غیر جماعت سے منقول ہے۔ حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ کا ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سلم نے فرمایا کہ سونا و چاندی و حریر میری امت کے اناث کے لیے حلال ہے اور ذکر کے واسطے حرام ہے اسکے اسناد میں بھی کلام ہے  
 حدیث ماثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنہ کو طبرانی رحمہ نے مانع حدیث زید بن ارقم رضی اللہ عنہ روایت کیا حدیث عقبہ بن عامر رضی  
 اللہ عنہ کو ابوسعید بن یونس نے تاریخ معصومین جلفظ حدیث زید بن ارقم روایت کیا۔ واضح ہو کہ بعض دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے  
 بھی روایات ہیں ترمذی رحمہ نے بعد روایت حدیث ابو موسیٰ الاشعری رضی اللہ عنہ کے لکھا کہ اس باب میں حضرت عمر و علی و عقبہ  
 بن عامر و ام ہانی و انس و حذیفہ و عبد اللہ بن عمرو و عمران بن حصین و عبد اللہ بن الزبیر و جابر و ابورحمانہ و ابن عمر و ابراہیم  
 رضی اللہ عنہم سے روایات ہیں۔ انتہی کلام۔ پس جملہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ حدیث ام ہانی و انس  
 و انس کے اصحاب ان کے قتل حریر حرام ہونے میں وارد ہیں۔ ن۔ پس اس کثرت سے طرق و احادیث میں کہ مشہور سے بھی اعلیٰ  
 درجہ ہو سکتا ہے اگر متواتر سے کم ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ حریر و سونا بلکہ چاندی بھی عورتوں کے واسطے حلال ہیں اور مردوں کے  
 واسطے اگرچہ افعال ہون حرام ہیں۔ الا ان القلیل عفو۔ لیکن قلیل حریر عفو۔ و ہو مقدار ثلثہ اصابع او اربع  
 کالاعلام و الکفوف باحریر۔ اور قلیل کا اندازہ تین انگلیاں یا چار سے کیا گیا ہے جیسے دوٹے حریر کی سباج ہے۔ ن۔  
 شیخ الشریعہ نے کہا کہ سلف کے چار انگشت نہیں بلکہ اسی زمانہ کے چار انگشت مراد ہیں اگر سلم ہوئے ہوں۔ کرانی رحمہ نے  
 کہا کہ کھلی ہوئی چار انگلیاں۔ کرانیسی رحمہ نے کہا کہ یہ اولیٰ سے۔ اعلام نقش۔ بوٹہ وغیرہ۔ خواہ بناوٹ ہو یا کاڑھا۔ مویش  
 کے کہ میں ہر کہ اعلام مطلقاً حلال ہیں خواہ چھوٹے ہوں یا بڑے۔ ع۔ صاحب الجعفی نے کہا کہ۔







پردہ اور اسکو دروازوں پر لٹکانے میں اختلاف ہے۔ کلام ۴۰ کے نزدیک ہاں ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔  
 لہذا العمومات صاحبین کی دلیل اول تو عمومات میں ہے۔ یعنی احادیث کی عام ممانعت جو لباس و تکیہ لگانے  
 و بھجوانا بنانے سب کو شامل ہیں کیونکہ حریر مطلقاً مردوں کے واسطے حرام کہہ۔ ولانہ من زی الا کا سرۃ و الجبا برة۔ اور  
 آئینہ شاہان عجم و سنگین کی بیات ہے۔ یعنی جو لوگ دینکے بندے اور آخرت سے غافل اور فرعونوں کی طرح متکبر  
 تھے انکا یہی طور تھا کہ حریر کو تکیہ و بھجوانے وغیرہ میں استعمال کرتے تھے۔ والتشبیہ بہم حرام۔ اور انکے ساتھ مشابہت بنانا  
 حرام ہے۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ جسے کسی قوم کے ساتھ تشبیہ کیا وہ بھی انہیں میں سے ہے۔ وقال عمر رضی اللہ عنہ  
 ایکم و زی الا عاجم۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ خبر دار تم لوگ مجبور کی بیات سے جو ہے۔ اسکو بن جبر  
 نے معلول روایت کیا چنانچہ ہم اور ہر ترجمہ کر چکے ہیں۔ اور شاہدیت کی حدیث کو ابو داؤد نے اور طبرانی رح نے معجم کبیر میں  
 حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کیا اور ابن حبان نے صحیح کہا۔ احمد و طبرانی نے حدیث حذیفہ رضی اللہ عنہ اور جامع  
 محمد بن نے متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعدد روایت کیا جسکی صحت میں کچھ شک نہیں ہے اور یہ خود نص قرآن  
 کی دلالت سے مع دلالت صحیحہ و آثار نو یہ ثابت ہے پس جو اس زمانہ میں بعض غیر مقلدین نے اسکو بزم تشبیہ لغزنت کے  
 ضمیمہ کرنا یا محض جہالت و غبارت ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک مردوں کو تکیہ و بھجوانا  
 پردہ حرام ہے اور عورتوں کے واسطے جائز ہے۔ ولہ ماروی انہ علیہ السلام جلس علی مرفقہ حریر۔ اور امام ابو  
 کی دلیل وہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حریر کے تکیہ پر تکیہ دیکر بیٹھے۔ یہ روایت کسی سند صحیح  
 سے نہیں لی اور نہ کسی نے اسکو ذکر کیا ہے مالا کہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں حریر کے پہننے اور اس پر بیٹھنے سے  
 مانعت مروی ہے اور یہ حدیث صحیح ہے جو عبد الحق کے جمع میں تصحیح میں موجود ہے۔ شاید کہ بخاری کے ادب میں سے ہو  
 پس جب بیٹھا حرام ہے تو تکیہ دینا وغیرہ بھی حرام ہے۔ وقد کان علی بساط عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما  
 مرفقہ حریر۔ اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے بھجوانے پر حریر کا تکیہ تھا۔ چنانچہ ابن سعد نے طبقات  
 میں بطریق الفضل بن دکن ابو نعیم عن سمر عن راشد مولى بنی عامر روایت کی کہ میں نے ابن عباسؓ کے بھجوانے پر حریر  
 کا تکیہ دیکھا اور یوزن بنی داؤد کے طریق سے روایت کی کہ میں عبد اللہ بن عباس کے پاس گیا تو دیکھا کہ آپ حریر کا تکیہ  
 دیے بیٹھے ہیں اور آپ کے ہاتھ سید بن جبیر بن لہث فرماتے ہیں کہ تو ہوشیار رہو کہ تو مجھے کیونکر روایت کرتا ہے کہ تکیہ  
 مجھے بہت علم یاد کیا ہے۔ اور جواب یہ کہ ہنسی یہ افرد کو صحیح الاسناد میں یاد لیکن یہ تو حدیث صحیح کے معارض ہے جو حذیفہ رضی  
 اللہ عنہ سے روایت ہے اور ہر کوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حریر پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے اور اس حدیث کی صحت  
 ہر جہ اعلیٰ ہے تو ایسی صورت میں سوائے قول حضرت سدر عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی کا قول و فعل نہیں لیا جائیگا اور  
 معارضہ مسلم نہیں ہوگا۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ مقدم بن سعدی کرب و غیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے کس طرح معادیہ بن ابی  
 سفیان رضی اللہ عنہ پر جہنم مانندہ حریر کے تکیہ پہننے کی کھان و غیرہ میں اعراض و انکار کیا ہے پس صحابی کے ایسے  
 افعال سے محبت مستند نہیں ہے جو عدم العلم کے کیونکہ یہ بات ثبوت ہے کہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کو بعض احکام کا علم نہیں ہوا  
 کیونکہ انھوں نے حدیث نہیں سنی اگرچہ ثبوت انکو علم ہوا تو اموافق سنت کے اختیار کیا اور کبھی اجتہادی اختلاف بھی  
 ہوتا ہے اور یہ امر خود ظاہر ہے جسکو کچھ بھی علم جو پس حدیث صحیح کا بھجوانا جائز نہیں ہے۔ نافہم۔ م۔ ولان القلیل من  
 اللبوس بسلح کا لا اعلام۔ اور دوسری دلیل قیاسی امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے حریر کا تکیہ دیکھنا بسلح ہونے کے  
 واسطے یہ کہ لبوس حریر و قلیل جو بسلح کیا گیا ہے جیسے اعلام ہے۔ یعنی نقش و نگار حریر باو تفاق جائز ہیں کیونکہ وہ



قلیل بطور نمونہ ہے۔ لکنہ القلیل من اللبس والاستعمال۔ تو یونہی قلیل پہنا و استعمال کرنا بھی مباح ہوگا۔  
 اگر کہا جائے کہ دو دن میں کرن علت جاسے جس سے باہم قیاس صحیح ہو۔ جواب دہا کہ دو دن میں علت جاسے جو وہی۔  
 والجباسع کو نہ انموذجا علی ما عرف۔ اور دو دن میں جاسے یہ کہ ہر ایک نمونہ ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ لیکن  
 یہ قیاس بقبایہ نص صریح کے غیر مقبول ہونا چاہیے۔ لہذا حقائق میں کہا کہ ہمارے اکثر مشائخ نے صاحبین کا قول اختیار  
 کیا ہے۔ لکنہ فی العینی۔ قال ولا یاس لیس الحریرو واللبس الج فی الحرب عندہما۔ اور صاحبین کے نزدیک  
 روایتوں میں یعنی جہاد میں حریر و ریشم پہننے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لما روی الشیعی رحمہ اللہ تعالیٰ ان النبی  
 علیہ السلام رخص فی لبس الحریرو واللبس الج فی الحرب۔ اس واسطے کہ عامر بن شریح الشیعی رحمہ اللہ علیہ کیر نے  
 مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زبائی جہاد میں حریر و ریشم پہننے کی اجازت دی سولان فیہ ضرورۃ  
 فان الخالص منہ اوقع لمعرۃ السلاح و اہیب فی عین العدو لہرثقہ۔ اور اس واسطے کہ جہاد میں ایسی لباس  
 کی ضرورت ہے کیونکہ حریر خالص متیاروں کی سختی و ضرر کو فوب روکنے والا ہوتا ہے اور اپنی جگہ سے دشمن کی آنکھوں میں  
 زیادہ ہیبت پیدا کرنے والا ہوتا ہے۔ لکنہ قیاسی دلیل کا مدار ضرورت پر ہے یعنی ضرورت کی وجہ سے کہ متیار کا رنگ  
 نہو جائز ہو کہ ریشم پہننے اور دلیل منقول کا ثبوت نہیں ہوا یعنی عامر شیبی رحمہ سے یہ روایت ثبوت نہیں ہوئی۔ لیکن ابن  
 عساکر نے کامل میں بطریق بقیۃ بن الولید عن عیسیٰ بن ابراہیم بن طہمان الکاشغری عن موسیٰ بن حبیب عن الحکم بن عیسیٰ الخ۔ یعنی  
 حکم بن عیسیٰ رضی اللہ عنہ نے جو صحابی ہیں کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قال جہاد کے وقت لباس حریر کی اجازت  
 فرمائی ہے۔ علیہما تحت رحمہ نے احکام میں لکھا کہ عیسیٰ مذکور ان کے نزدیک ضعیف بلکہ متروک ہے۔ ابن القفطان رحمہ نے کہا کہ بقیۃ  
 قابل حجت نہیں اور عیسیٰ ضعیف اور موسیٰ بھی ضعیف ہے۔ ابن سعد رحمہ نے طبقات میں زمرہ عبد الرحمن بن عوف میں یہ طریقہ  
 لکھا کہ انہما القاسم بن الکرزنی عن اسمعیل بن مسلم عن الحسن قال کان المسلمون یلبسون الحریرو فی الحرب۔ یعنی حسن عسکری  
 نے کہا کہ جہاد میں ریشم یعنی صحابہ رضی اللہ عنہم حریر پہنا کرتے تھے۔ اس اسناد میں قاسم بن الکرزنی مختلف ہے ابن عیینہ  
 ابو داؤد نے توشیح کی اور اسمعیل بن مسلم میں بھی کلام ہے۔ لکنہ انہیں سے کوئی دلیل ایسی ثبت نہیں کہ احادیث حرمت کی  
 تخصیص کر سکے۔ دیکرہ عند ابی حنیفہ لانه لا فصل فیما روایا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جہاد میں بھی حریر و ریشم  
 پہنا کر وہ اس واسطے کہ جو احادیث بخیر روایت کیں ان میں کوئی تفصیل نہیں ہے۔ لکنہ کہ غیر جہاد میں مکروہ ہے اور جہاد میں مکروہ  
 نہیں ہے بلکہ احادیث صحیحہ مشورہ سے تو ہر وقت و ہر حالت میں تحریم نکلتی ہے۔ اور یہ جو ضرورت کا ذکر ہوا کہ خالص ریشم سے  
 متیار کا ضرر دور کرنے کی ضرورت ہے وہ ضرورت مطلقہ مسلم نہیں ہے اور بر تقدیر تسلیم کچھ خالص کی حاجت نہیں ہے۔ والضرورۃ  
 اندقت بالملفوظ۔ اور مخلوط سے ضرورت سدفع ہے۔ یعنی اگر ریشم و سوت ملا دن لا ہو تو اس سے بھی ضرورت سدفع  
 ہوگی۔ و ہوالذی یحتی حریر و سداہ غیر ذلک۔ اور مخلوط وہ کہ باٹا ریشم ہو اور تانا دوسری چیز ہو۔ اور مخلوط وہ  
 اسطرح ملا ہو بالاتفاق جائز ہے۔ و المختلور لا یستباح الا بالضرورۃ۔ اور جو چیز منہج محرم ہو وہ مباح نہیں ہوتی  
 مگر ضرورت سے۔ جیسے مردار مباح نہیں اگر جبکہ جان رکھنے کی ضرورت و اضطرار ہو۔ اور یہ کہ جہاد میں ریشمی نندہ وغیرہ  
 کسی قدر مفید ہے لیکن ضرورت مسلم نہیں۔ اس واسطے کہ وہ کی ذرہ و ذحال وغیرہ اس سے زیادہ کافی ہو ورنہ۔ خصوصاً ہمارے  
 زمانہ میں تو بالکل ضرورت بلکہ فائدہ باقی نہیں ہے۔ و ما رواہ محمود علی المختلوط۔ اور جو حدیث کہ صاحبین نے روایت  
 کی وہ مخلوط پر محمول ہے۔ یعنی مخلوط کی اجازت دی گئی ہے۔ لیکن اوپر معلوم ہوا کہ شیبی رحمہ سے جو روایت ذکر کی اسکا جو  
 ہی نہیں ہے تو محمول کرنا ہی نہیں چاہیے۔ حدیث حکم بن عیسیٰ ضعیف اور حسن عسکری رحمہ کا نیز بھی مست ہے پس ظاہر ہے کہ جو صاحبین

۹۷  
 جہاد میں  
 حریر و ریشم  
 پہننے کی  
 اجازت



اور یہی اکثر علماء کا قول ہے کہ کافی یعنی۔ پھر ترجمہ کتاب کہ بعض روایات سے بعض خاص صحابہ رحمہ کو خاص وجوہ اور اجازت میں اجازت ثبوت ہوتی ہے جیسے کہ حضرت زبیر بن العوام رضی اللہ عنہ کو جس میں شاید کہ وہ اجازت خاصہ تھی واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا لباس لبس ماسداہ حریر وکھنہ غیر حریر کا لفظن واخلز فی الحرب وغیرہ۔ اور لھا کھنہ جین کہ ایسا لباس پہنے جانے کا لفظن ماسداہ حریر ہو اور کھنہ یعنی ہلکا دوسری چیز مانند روئی یا خرچہ فواد روئی میں ہو یا دوسرے وقت ہو۔ اور خر ایک مالدار آبی جائزہ جسکے باریک بالوں کو بھی خر کہتے ہیں اور تاج الشریعہ کہنے کے لیا کہ خر وہ کپڑا کہ جسکا آنا ریشم اور بانا آبی جائزہ کے بال ہوں۔ اور اس کے جواز میں کسی امام مجتہد کا اختلاف نہیں ہے۔ اور ظاہر ہوا کہ مار ریشم وہ دوسری چیز ہو تو وہ مطلق جائز ہے اور برعکس ہو تو خاص روای میں جائز ہو۔ لان الصوابہ رضی اللہ عنہم کا لفظ لبسون اخلز ہو کہ صحابہ رضی اللہ عنہم خر پہنا کرتے تھے۔ واخلز ماسداہ حریر۔ حالانکہ خر کا آنا ریشم میں ہے۔ ولان الثوب انما یصیر ثوبا بالنسج والنسج بالکھنہ فکان فی الحرب ماسداہ حریر۔ اور اس دلیل سے کہ کپڑا تو بھی کپڑا ہوتا ہے کہ بنا جاسے ہندوستان سے ہوتا ہے تو بانا ہی مستحب ہے۔ وقال ابو یوسف اگر وہ قرب قتل کون میں الفرو والظہارۃ۔ اور ابو یوسف فرمایا کہ میں قتل کے کپڑے کو کر وہ رکھتا ہوں کہ فرزند اور اہل بیت کے درمیان ہوتا ہے۔ یعنی میان بی فرزند کو وہ فرزند پر ریشم عام۔ ولان بختوالقربان لالان الثوب لبوس واخلز غیر لبوس۔ اور عام ریشم پہنے میں منقطع نہیں دیکھتا اس واسطے کہ لبوس کپڑا ہوتا ہے اور بھرا لبوس نہیں ہوتا ہے۔ یعنی اگر وہ کسی طرح قبا وغیرہ میں عام ریشم بھرا تو منقطع نہیں ہے۔ خر کے جواز میں ہمارے صحابہ کثیر ہیں رضی اللہ عنہم۔ چنانچہ جہم بن ابی الیقظم نے روایت کی کہ عثمان بن عفان و عبدالرحمن بن عوف و ابو ہریرہ و ابن مالک و عمران بن حصین و حسین بن علی و شیخ قاضی سب لک خر پہنا کرتے تھے و ابو محمد بن یحییٰ عن مرسلہ بخاری نے جزا لعمریہ میں عمران بن حصین کا خر پہنا اور ابن ابی شیبہ و عبدالرزاق نے اس بن مالک کا خر پہنا۔ اور ابن ابی شیبہ نے و طبرانی نے حسین بن علی کا خر پہنا روایت کیا اور اسی طرح حاکم و عبدالرزاق نے سعد بن ابی وقاص سے۔ اور عبدالرزاق نے ابن عمر و جابر و ابو سعید و ابو ہریرہ و انس سے روایت کیا اور بیہقی نے ابن عباس سے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ و ابو ہریرہ و ابن عباس و عبداللہ بن ابی اونی و ابو بکر سے روایت کیا۔ اور طبرانی نے زید بن ثابت و ابن عباس و ابو قتادہ سے روایت کیا۔ و مشکوٰۃ آثار باسانید حسنہ متعدد طرق سے حم غیر سے مروی ہیں انہو سائب بن یزید و عمر بن حرب و طاہر بن عوف و ابن ام حرام و انس و غیرہ رضی اللہ عنہم میں اور اس طرح عموم شیوخ بغیر انکا کے صحیح دلیل ہے کہ خر جان کر اور نو و انکا اجلع بدون انکا کے حجت شرعی ہے یعنی اگر فرد انھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارہ میں اجازت صحیح پائی ہے اور یہ جابہ وادو نے ابو مالک الاشعری رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میری امت میں ایسی اقوام پیدا ہونگے جو خر و حریر کو حلال کر لیں تو انھیں قیامت تک سور و بندر سننے کے جائز ہے۔ ذکرہ البخاری تعلیقاً یعنی بدوگ سننے کے قیامت تک کے لیے سور و بندر کے جائز ہے۔ اس حدیث میں جن کا وہمل و زاسے معجم یعنی فرج یعنی زنا ہے تو حدیث کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ قرب قیامت کے چند اقوام ہونگے کہ وہ خریر پہنا حلال سمجھیں یعنی بغیر مہالات کے باختر حریر و ریشم پہنا کر سننے کا زنا کاری میں کچھ پروا نہیں کریں گے یعنی علانیہ زنا کاری و زانی بازی کریں گے۔ پھر صحیح ہو کہ سور و بندر ہونے میں ذکر انکا جن ایک یہ کہ ظاہری صورت بھی صحیح ہو جاسے۔ اور دوم یہ کہ باطن میں بندر و سور ہے جادین۔ اور اسی پر اقبال اکابر اولیاء شاہین اور احادیث کی توفیق بھی اسی کو مقتضی ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال واما کان کھنہ حریر و ماسداہ غیر حریر لباس بہ فی الحرب للضرورة۔ اور جس کپڑے کا بانا حریر ہو اور تانا دوسری چیز ہو تو ضرورت کی وجہ سے جائز ہے۔ ہندوستان سے ہوتا ہے۔



علی ماننا۔ اور کپڑے میں ہائے کا اعتبار ہونا جیسا کہ ہم نے اور پر جان کیا۔ کہ کپڑا اڑنے سے ہوتا ہوا خالی ہونا  
 کچھ کپڑا نہیں ہے۔ اور ذخیرہ میں نفل کیا کہ ہشام رحمہ نے کہا کہ لباس مرفق میں کوئی حد مقرر نہیں ہے بشرطیکہ جائز ہو اور آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم ایک روز باہر شریف لائے اور حالیکہ آب کے بین مبارک پر چار ہزار درم کی چادر تھی۔ اور آپ کے منہ  
 میں سے ایک شخص آپ کے حضور میں آیا اس حالت سے کہ اس پر عمدہ چادر تھی تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جب اپنے بندے کو  
 نعمت دیتا ہے تو اسکو یہ امر پسند کر کہ اس بندہ پر اسکی نعمت کا اظہار ہو اور ابو حنیفہ رحمہ ایسی چادر اوڑھتے جسکی قیمت  
 چار ہزار دینار ہوتی تھی اور اللہ تعالیٰ نے زینت و تجل مباح فرمایا بقولہ تعالیٰ قل من حرم زینۃ اللہ الی الخ لعیادہ والعیاد  
 من الرزق قل ہی ہدینا آتانی الخیرۃ الدنیاوی الآخرۃ الا یہ۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ ایسا  
 لباس پہنتے جس میں جوڑے ہوتے تھے تو فرمایا کہ آپ امام المسلمین و مقتدا ہے ہمت نہ لیں اگر آپ لباس نفیس پہنتے تو  
 دوسرے لوگ آپ کی اقتداء کرتے اور جب نہ پاتے تو چوری و ظلم سے مال حاصل کرتے کیونکہ وہ نفیس لباس کے عادی  
 ہو جاتے۔ مع۔ بلکہ دنیا میں زہد و بے رغبتی کا اقتداء کریں اور اسی واسطے حضرت عمر رضی اللہ عنہ صحابہ رضی اللہ عنہم  
 کو تنبیہ کیا کرتے کہ تم مقتدا و پیروا ہو پس اسطرح عمل کرو کہ لوگ تمہاری اقتداء کریں اور اسی واسطے حدیث ابو عثمان السدی  
 ؓ ایسی رضی اللہ عنہ میں جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خط نقل کیا ہے صحابہ رضی اللہ عنہم کو سونے و پڑانے و جوڑے  
 کیون کا حکم فرمایا ہے تاکہ عیسا کا فرمان کو معلوم ہو کہ یہ لوگ دنیاوی مال کے واسطے نہیں لڑتے ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ  
 کے لئے لبتہ ہونے کے لئے ہیں۔ اور آرائش و دنیاوی رغبات منوع ہیں اور مستحالی و تجل کی اجازت ہے بلکہ حدیث  
 صحیح میں پریشان ہلی و بیہیات آنے والے پر تعریف کی کہ یہ کیا بات ہے کہ تم میں سے آدمی میرے پاس بیہیات بننے کے لئے  
 آتا ہے کہ گویا خبیثان ہے۔ م۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ مرد کے واسطے کسم و زعفران کا رنگا ہوا کپڑا کر دے کہتے تھے۔ اور بعض  
 کہا کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ نے پیر کبیر میں لکھا کہ اپنے مکان کو نقش و نگار سے منقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہے  
 اور لباس فاخرہ و ظروف نفیسہ میں مضائقہ نہیں ہے لیکن مکان کو کعبہ منظر کی طرح پردوں سے آرائش نہ کرے۔ اور امام  
 مالک و شافعی و احمد کے نزدیک سوائے کعبہ منظر کے ریشمی لباس کسی مکان کے واسطے جائز نہیں ہے۔ مع۔ ولا یجوز للرجال  
 التحلی بالذہب لما روئنا۔ اور مردوں کے واسطے سونے کا زیور پہننے کی اجازت نہیں ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ زیور  
 پہننا تو عورتوں کی مشابہت کی وجہ سے بھی حرام ہے پس مراد یہ کہ زینت کرنا سونے کی چیز سے مرد کو حرام ہے بدلیل حدیث مذکورہ  
 حریر و سونے کی نسبت فرمایا کہ یہ دونوں میری امت کے مردوں پر حرام ہیں۔ ولا بالقضۃ لانہا فی معنہ۔ اور نہ چاندی  
 سے تزین روا ہے کیونکہ چاندی بھی اسکے معنی میں ہے۔ اور ایک حدیث میں سونا و چاندی و حریر سب کی حرمت مردوں  
 پر وارد ہے چنانچہ ہم نے اسکو سابق میں ذکر کیا ہے اور چونکہ مجموع طرق و روایات سے حدیث بخیر بدرجہ مشہور ہے اور خود امت  
 کے قبول سے مشہور و معروف ہے لہذا اس سے تخصیص آیت قل من حرم زینۃ اللہ الی الخ لعیادہ الا یہ جائز ہے۔ پس سونا  
 تو مطلقاً مردوں پر حرام ہے اور چاندی بھی حرام۔ الا بالحقاکم والمنطقۃ وحایۃ السیف من الفضة۔ سوائے چاندی کی  
 انگوٹھی و شبکہ کہ دھواڑ کے حلہ کے ہنسب کہ یہ جائز ہے۔ تحقیقاً المعنی الا لتوفج۔ تاکہ نونہ کے معنی متحقق ہوں۔ اگر گلاب  
 کہ بھون میں نونہ کے طور پر سونے کی انگوٹھی جائز ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ نہیں۔ ولا الفضة اغت عن الذہب  
 ہما من جنس واحد۔ اور چاندی لے سونے سے ہے پر اگر دیا ہوا اسطرح کہ چاندی و سونا تو دونوں ایک ہی جنس ہیں  
 ہنسب۔ پس چاندی کا نونہ کافی ہے اور سونے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ قد جاؤ فی اباحہ ذلک آثار۔ اور چاندی کی  
 انگوٹھی کیونکہ حلال نہوگی مگر اسطرح ہونے میں آثار وارد ہیں ہنسب۔ چنانچہ انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے



کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عجمی شاہوں کو تبلیغ رسالت کا خط لکھا چاہا تو آپ سے عرض کیا گیا کہ جسے لوگ نہیں  
 لیتے مگر سر بہر تو آپ نے چاندی کی انگوٹھی بنوائی (جسکا گینہ حبشی طرز کا تھا۔ (خ م)) اس میں محمد رسول اللہ نقش فرمایا  
 (محمد رسول اللہ میں ستر میں اس طرز پر۔ ت و ج) پس یہ انگوٹھی آپ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ وفات فرمائی پھر  
 حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ وفات فرمائی پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ وفات فرمائی  
 پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں رہی یہاں تک کہ آخر خلافت میں آپ کے ہاتھ سے ہزار میں میں گئی پس آپ نے تمام کے  
 انگوٹھانے کا حکم دیا مگر ہاتھ نہیں آئی۔ رواہ الامامہ المستطرد لا مختصراً۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اول آپ نے سولے کی انگوٹھی بنوائی  
 تھی پھر جب دیکھا دیکھی صحابہ رضی اللہ عنہم نے سنت کی اتباع سمجھی تو آپ نے انکار کر پھینکی اور سچوں نے انکار نہیں  
 چنانچہ آئندہ ان شامائے ثنائے معلوم ہو گا۔ اور چاندی کے چمک میں دلیل وہ روایت ہے کہ جو واقعہ ہونے کے بعد انصاری  
 میں روایت کی کہ حدیثی ابن ابی سیدہ عن اسحق بن عبد اللہ عن عمر بن الحکم الخ یعنی عمر بن الحکم نے کہا کہ میں نہیں جانتا  
 ہوں کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں جو لوگ کہ ابتدائی شکست کفار میں لوٹ پر گئے تھے اور جو کچھ سولے  
 وغیرہ میں سے لیا تھا تو وہ ایسی میں کسی کے پاس کچھ رہا ہو جب کہ مشرکوں نے ہمو گھیر لیا تھا سوائے دو شخصوں کے ایک  
 عاصم بن ثابت بن ابی الاظہر کہ وہ ایک چمک لائے جسکو انھوں نے لشکر کفار میں پانا تھا جس میں پچاس دینار تھے اسکو  
 انھوں نے اپنے کمر بند پر کپڑوں کے نیچے کس لیا تھا اور دم عباد بن بشر رضی اللہ عنہ ایک ہمیانی لائے جس میں چارہ شقال  
 سونا تھا پس وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں دو وزن کو نفل کر دیا اور اسکا پانچواں حصہ نہیں لیا۔ الواقعہ یہ ہے کہ  
 کہا جاوے کہ اس سے اباحت استعمال ثبوت نہیں ہوتی ہے۔ جواب یہ کہ ایسا وہم بغیر دلیل ہے کیونکہ ظاہر میں اجماع ہے کہ  
 میں کہتا ہوں کہ یہ ان لبا گیا لیکن بیان تو یہ ہے کہ سولے کے دیناروں سے محلی تھا اور کلام چاندی کے چمک میں ہے۔ مگر انگوٹھی  
 کا وہ ایک جادے کہ اس میں مسدود چاندی تھی جسکی قیمت پچاس دینار تھے لیکن یہ خلاف ظاہر ہے۔ م سوائے اسکے عاصم رضی اللہ  
 عنہ نے اسکو کمر پر باندھا تھا اور یہ خود استعمال ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ استعمال نہیں بلکہ حفاظت و عمل الہم۔ علاوہ ازیں  
 شیخ ابو الفتح ابن سید الناس نے عمود الاثر میں نقل کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے ایک چمک چڑے کا تھا جسکے  
 حلقہ دو ہاندہ اطراف میں چاندی لگی تھی۔ ع۔ اور یہ بعد ثبوت کے عمدہ دلیل ہے۔ س۔ حلیہ السیف کا بیان تو حضرت انس رضی  
 سے روایت ہے کہ قصیدہ سیف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم چاندی کا تھا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وقال الترمذی  
 حدیث حسن غریب۔ لیکن نسائی رح نے انتقاد کیا کہ صحیح بلکہ مرسل صحیح ہے۔ اور عروۃ بن الزبیر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ابن  
 الزبیر رضی اللہ عنہ کی تلوار محلی بفضہ تھی اور عروہ کی تلوار محلی بفضہ تھی۔ رواہ البخاری۔ پس ثابت ہوا کہ چاندی کی انگوٹھی و  
 چمک و حلیہ السیف جائز ہے۔ وفی الجامع الصغیر ولا یتختم الا بالفضہ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ تختم نہیں کر لگا سوائے  
 چاندی کے۔ ف۔ یہ عبارت صرف چاندی میں انعام ثابت کرتی ہے۔ و ہذا فی علی ان التختم بالجہر والحدید والصفیر  
 حرام۔ اور یہ تصریح ہے کہ پھر وہ ہے و بیل کی انگوٹھی ہننا حرام ہے۔ ف۔ اور بعض نے کہا کہ صفردہ ہے جسکو ہندی میں لہس  
 کہتے ہیں۔ و رائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی رجل حاتم صفر فقال مالی اجد منک رائیۃ الاہنام  
 اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص مرد کے ہاتھ میں بیل یا کانہ کی انگوٹھی دیکھی تو فرمایا کہ کیا حال ہے کہ میں تجھے  
 جنوں کی بدبو پاتا ہوں۔ و رائی علی آخر خاتم حدید فقال مالے اری علیک حلیۃ اہل النار۔ اور دوسرے  
 ایک شخص کے ہاتھ میں وہ ہے کی انگوٹھی دیکھ کر فرمایا کہ کیا ہے کہ میں تجھ پر دوزخ میں کا زبور دیکھتا ہوں۔ ف۔ اس حدیث  
 میں ہر ایک ہی شخص کا حال ظاہر بعد معجزہ ہوا ہے چنانچہ عبد اللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ سے حدیث کی کہ ایک



عن  
ابن  
سنان  
۱۳۵۴  
۲

فخص انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا حالانکہ وہ لوہے کی انگوٹھی پہنے تھا پس آپ نے فرمایا کہ یہ کیا بات ہے کہ میں تجھے  
دو زخون کا زور یا تھون بھر دو سری بار وہ شخص آیا اور اس پر کانٹہ کی انگوٹھی تھی پس فرمایا کہ یہاں کہ مجھے تجھے خون کی برائی  
آئی ہے بھر دو تیسری بار آیا اور اس کے ہاتھ میں موہنے کی انگوٹھی تھی تو فرمایا کہ یہاں کہ میں تجھے اپنی جنت کا زور یا تھون دو ہونے  
عرض کیا کہ رسول اللہ میں کس چیز سے انگوٹھی بنادیں کیا جانتی کی جائز ہے یا نہ ہے اور پورا ایک انتقال میت کی جیبہ روایہ السنہی و امما  
ویکن درندی کی روایت میں بجائے شنبہ کے صفر واقع ہے۔ دروداہ ابو داؤد و النسائی و البزار و ابن حبان و ابویعلیٰ المول  
پس ظاہر ہوا کہ سونے و چیل کا نہ وہ ہے کی انگوٹھی نہیں جائز ہے اور ظاہر ہے جو کسی پر قباس کیا گیا ہے۔ ومن ان  
من اطلق نے الحجر الذی یقال له شنب لانہ لیس بحجر اذ لیس له نقل الحجر۔ اور بعض روکن نے سنگ شنب  
میں مطلقاً عبادت دی اس واسطے کہ وہ پتھر نہیں ہے کیونکہ اس میں پتھر کا بوجھ نہیں پایا جائز ہے۔ و اطلاق الجواب فی الکتاب  
یل علی تحریر یہ۔ حالانکہ جامع صغیر کا جواب اطلاق در اسکے حرام ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ خمس الامم سرخی رہنے  
شرح جامع صغیر میں لکھا کہ ہمارے بعضے مشائخ نے لفظ کن بکو مطلق دیکھ کر شنب کی انگوٹھی بھی حرام کی۔ اور اصح یہ کہ  
یشب کی انگوٹھی میں کچھ سفائتہ نہیں ہے جسے عقبن کہیں ہے اور خبر میں وارد ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عقیق  
کی انگوٹھی پہنی اور فرمایا کہ اس کی انگوٹھی پہنو کہ یہ مبارک ہے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس خبر کے ثبوت میں کلام ہے اور مردن  
اس کے محبت قائم نہ ہوگی اور ابن عدی وغیرہ نے بعد روایات کے اسکے موضوع ہونے کا حکم دیا ہے اور واضح ہو کہ کلام حلقہ میں ہے  
در نہ لگینہ تو شنب وغیرہ سب چیز سے جائز ہے جب تک کہ اس میں ثبوت نہ ہو۔ پھر خبروں سے حرمت بریل حدیث نہ کو  
اس طرح ہے کہ بتوں کی ساخت چیل و کانٹہ وغیرہ سے تھی اور اصل میں بکثرت پتھروں سے بننے ہیں تو بتوں کی یہ پتھر سے  
جو جہادلی ظاہر ہے۔ م۔ واضح ہو کہ مردن کو انگوٹھی وہ طالع ہے جو مردانہ وضع پر ہوا اور اگر زنانہ صورت کے مانند دیا زیادہ  
لگینہ کے ہوجے سونے کی ہو تو حرام ہے اور یہی علان علماء کا قول ہے جامع الرموز پس جھگڑے کی انگوٹھی دانند اسکے  
زنانہ مناسبت کی انگوٹھیاں حرام ہیں۔ م۔ اگر انگوٹھی پہننے میں تفاخر و تجر مفصود ہو تو حرام ہے۔ ک۔ اور اختیار شریع  
مختار میں آتا کہ مسنون ایک شقال باکم ہے اور لگینہ تو جائز ہے کہ خواہ چاندی کا ہو یا عقیق یا غیر ذلک یا زبرد یا یاقوت یا زمرہ  
وغیرہ ہوا و چھینیس میں ہے کہ انگوٹھی پر آدمی یا جانور یا پرند یا کبوترے کوڑے کی صورت نقش نہیں کر سکتا۔ بستان میں ہے کہ  
محمد رسول اللہ بھی نقش نہیں کر سکتا کیونکہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی میں خاص تھا اور جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ  
کا نام پاک با صفات میں سے کوئی نام یا کوئی کلمہ لغبت ہو۔ اگر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نام سے  
سبح جو تلامذہ ہم کہ چنانہ چلے وقت لگینہ استین میں کرے اور استخار کے وقت دائیں ہاتھ میں پہنے اور چاہے کہ لگینہ چھیل  
کی جانب لکھا کرے بر خطت مردون کے مع۔ جامع الرموز وغیرہ لکھا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد  
کو فرمایا تھا کہ تلاش کر اگرچہ وہ ہے کی انگوٹھی ہو۔ یعنی ایک صورت سے نکاح کرنے میں ارشاد فرمایا تھا ظاہر ہوا کہ صورت کوڑے  
کی انگوٹھی جائز ہے۔ جواب کے ان ظاہر تو یہی ہے کہ اس حدیث کے واسطے تلاش کرانی تھی اور شاید کہ یہ مراد ہو کہ چھینیس  
تلاش کر دیکھیں یہ تامل بعد ہے وجہی فیلہ بنا۔ ہا لغت مردون کے ساتھ مخصوص ہوگی۔ اگرچہ مردون کے حق میں بھی چھینیس  
کی گئی ہو لیکن مترجم کے نزدیک جواز پر فتویٰ اولیٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و التتمہ بالذہب علی الرجال حرام  
لا روایا۔ اور مردون کو سونے کی انگوٹھی پہنا حرام ہے بدلیل حدیث جو پہنے ہو پر روایت آتے۔ یعنی حدیث جو  
دھونا کہ یہ مردون امت پر حرام ہیں۔ یعنی حدیث اپنے عدم سے دلالت کرتی ہے کہ سونے کا استعمال بطور انگوٹھی کے بھی حرام ہے  
ہو۔ اور اس میں خاص دلیل بھی ہے چنانچہ فرمایا۔ وعن علی رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام فی عن التتمہ بالذہب



حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نہی فرمائی سونے کی انگوٹھی پہننے سے منع  
اور نسی سے یعنی مہین کپڑے سے یا ریشمی سے اور معصفر سے یعنی سرخ کسم سے اور کعب و سجد میں قرآن پڑھنے سے۔  
رواہ مسلم والازہم۔ اور ایک روایت میں بشرہ دار غوانی سے منع فرمایا۔ وہ بچائے قسی و معصفر کے واقع ہے۔ الزمینی  
حسن مہج و ابن جہان۔ اور سونے کی انگوٹھی سے ممانعت حدیث ابو ہریرہ میں بروایت مسلم اور برابر بن عازب رضی  
عنہ سے بروایت بخاری و مسلم ثابت ہے۔ ولان الاصل فیہ التحريم۔ اور اس دلیل سے کہ سونے کے بارہ میں  
اصل تو تحریم ہے نہ نسی۔ یعنی نفس میں حرام کیا گیا ہے جو مشہور و مقبول ہے۔ والا باجہ ضرورتہ التعمیم والاکموفج۔ اور  
سباح ہونا خواہ مہر کی ضرورت سے ہی یا نون کے طور پر سباح ہے۔ وقد اندفعت بالادنی و ہوا الفضة۔ اور بفرقت  
بذریعہ کمر لینے چاندی کے دل ہو گئی نہ۔ و اعلیٰ یعنی سونے کی حاجت نہیں رہی اس واسطے کہ سونا و چاندی جنس واحد  
ہیں۔ اور ضرورت سے ادنیٰ درجہ تک ثبوت ہوتا ہے پس سونے کی حاجت نہیں رہی۔ واضح ہو کہ حدیث صحیح میں ثابت ہے  
کہ اول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنائی تھی بھر جب لوگوں نے انگوٹھیاں بنوائیں تو انکار کر بھینک دی  
اور فرمایا کہ میں اسکو نہیں پہنوں گا پس جب لوگوں نے ایسا دیکھا تو سب نے اپنی اپنی انگوٹھیاں اتار ڈالیں پھر آنحضرت صلی  
لہ علیہ وسلم نے چاندی کی مہر بنوائی۔ چنانچہ اوپر مذکور ہوا۔ اور اس سے ایک نفع کا اشارہ ہوتا ہے کہ شاید اول میں نونہ سونے سے  
سباح ہوا تھا پھر ظاہر حدیث حضرت علی و ابو ہریرہ و برابر بن عازب رضی اللہ عنہم دلیل حرمت ہے۔ یعنی چاندی کے لکھا کہ بعض  
علمائے سونے کی انگوٹھی کو سباح جانا ہے دلیل روایت ابن مالک رحمہ اللہ کہ میں نے برابر بن عازب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں  
سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ مصعب بن سعد نے کہا کہ میں نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی  
دیکھی۔ اور میں نے مصعب رضی اللہ عنہ کے ہاتھ میں سونے کی انگوٹھی دیکھی۔ اور میں نے سعد بن ابی وقاص کے ہاتھ  
میں سونے کی انگوٹھی دیکھی اور ایسے ہی سعید بن العاص سے روایت کی اور یہ سب روایات امام طحاوی کے اسناد سے  
میں اور اسناد حسن میں اور جواب دیا گیا کہ یہ امر ممانعت سے پہلے واقع ہوا تھا لیکن یہ جواب ضعیف ہے اور حق یہ کہ  
یہ روایات اول تو معارض ہیں کیونکہ براہین عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلکے  
کی انگوٹھی سے منع فرمایا ہے۔ رواہ الطحاوی۔ دوم یہ کہ صحیح مرفوع احادیث میں نہیں وارد ہے تو یہ افعال اسکے معارض  
نہیں ہو سکتے ہیں علاوہ اسکے جب حرام کرنے والی دلیل اور حلال کرنے والی دلیل جمع ہوں تو حرمت کو ترجیح ہوتی ہے  
حالانکہ یہاں تو کچھ معارضہ بھی نہیں ہے اس واسطے کہ معارضہ کے واسطے مساوات شرط ہے اور یہاں اس طرح مساوات نہیں ہے۔  
کیونکہ ممانعت تو احادیث صحیحہ مرفوعہ میں بروایات صحیحین وغیرہ ہیں اور اجازت فعلی بعض صحابہ رضی اللہ عنہم کے فعل سے  
بروایت طحاوی میں تو معارضہ نہ وارد ہے پس حکم مرفوعات کے واسطے ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب پس حاصل یہ ہوا کہ مردوں  
کے واسطے سونے کی انگوٹھی حرام ہے اور بچہ و لڑکے و کالندہ و جیل کی بھی ممنوع ہے۔ صرف چاندی کی جو مردانہ ساخت پر ہو جائے  
ہے۔ و الحاقہ ہی المعبرۃ لان قوام النہایم بہا ولا معتبر بالفص حتی یجوز ان یکون من حجر۔ اور انگوٹھی  
میں اعتبار فقط حلقہ کا ہے اس واسطے کہ انگوٹھی کا ذاتی وجود اسی حلقہ سے ہوتا ہے اور نگ کا کچھ اعتبار نہیں ہے حتیٰ کہ نگینہ  
بچہ کا بھی جائز ہے نہ۔ اور اگر حلقہ بچہ کا ہو اور نگینہ چاندی کا ہو تو نہیں جائز ہے۔ غرض کہ نگینہ کے بچہ یا لڑکے وغیرہ ہونے  
سے ممانعت نہیں ہے سو کعب الفص اسے باطن کفہ۔ اور نگینہ کو اندہ شعیلی کی جانب رکھے نہ۔ یہ مستحب ہے  
بخلات النساء لانه تزين فی حقن۔ یہ خلاف عورتوں کے کہ ان کے حق میں انگوٹھی بناد سوار کی چیز ہے نہ  
جو مردانہ کے حق میں کردہ ہے۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بچے و امین



ہاتھ میں جاندی کی انگوٹھی بنوائی حسین جیٹہ گیتہ تھا اور گیتہ کو اندر پھیلنے کے متصل رکھتے تھے۔ روادۃ سلم سے۔ اور جیٹہ گیتہ  
 سے بیدار ہو کر اسکی ساخت جیٹہ تھی ورنہ گیتہ بھی مرث جاندی کا تھا۔ کما صبح العطار۔ م۔ رہا یہ مسئلہ کہ کس ہاتھ میں انگوٹھی  
 پہننا چاہیے۔ تو اجناس میں مذکور ہے کہ بائیں چھنگلیا میں پہننا چاہیے اور دائیں میں نہیں چاہیے اور سوائے بائیں چھنگلیا  
 کے کسی دوسری انگلی میں بھی نہ پہننے۔ فقیر ابوالبیٹ رح نے شرح جامع صغیر میں دائیں و بائیں کو مساوی بیان کیا۔  
 فقیر ابوالیان بن انزاری رح نے کہا کہ یہی حق ہے کیونکہ اس بارہ میں آنحضرت سے روایات مختلفہ وارد ہیں چنانچہ سنن میں حضرت  
 علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت م اپنے دائیں ہاتھ میں خاتم پہنتے تھے اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے سنن میں مروی ہے کہ آنحضرت  
 اپنے بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنتے تھے اور گیتہ اندرونی ہتھیلی کی جانب رہتا تھا اور سنن میں محمد بن اسحق سے روایت ہے کہ میں نے  
 اہل بیت بن عبد اللہ بن قفل بن عبد المطلب کو دیکھا کہ دائیں چھنگلیا میں انگوٹھی پہنتے تھے قد میں نے کہا کہ یہ کیا ہے تو فرمایا کہ میں نے  
 ابن عباس کو دیکھا کہ ہونہی اپنی انگوٹھی ہونہی اور گیتہ پشت کی جانب کیا اور مجھے ایسا ہی خیال پڑا ہے کہ ابن عباس نے  
 آنحضرت سے فکر کیا کہ آنحضرت اپنی انگوٹھی ہونہی پہنتے۔ یہ جو بعض فقہاء نے لکھا کہ دائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہننا اہل لغات  
 کی عادات میں سے ہے تو یہ کچھ نہیں ہے سوائے کہ آنحضرت سے نقل صحیح اسکو رد کرتی ہے۔ عینی رح نے کہا کہ حق یہ ہے کہ بائیں  
 ہاتھ میں پہننا افضل ہے کیونکہ حدیث السنن میں مذکور ہے کہ گو بائیں آنحضرت کی انگوٹھی کی جگہ آپ کے بائیں ہاتھ میں دیکھتا ہوں  
 روادۃ سلم۔ اور ایک روایت میں ہے کہ اپنی بائیں چھنگلیا کی طرف اشارہ کیا۔ مان صحیح میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ اپنے  
 بائیں ہاتھ میں انگوٹھی پہنی دیکھنا بائیں ہاتھ پر استقرار ہوا۔ اور یہی رح نے سنن میں حدیث سلیمان بن بلال عن جعفر  
 بن محمد عن ابیہ محمد الباقی روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سونے کی انگوٹھی بنوائی چھنگلیا میں پہنی  
 پھر گھڑت واپس آکر اسکو نکال کر پھینک دیا پھر اسکو نہیں پہنا پھر جاندی کی انگوٹھی بنوائی بائیں ہاتھ میں ڈال لی اور ابو بکر و  
 عمر و علی و حسن و حسین رضی اللہ عنہم بھی اپنے بائیں ہاتھوں میں انگوٹھی پہنا کرتے تھے۔ (فرع) اگر علاج کی ضرورت  
 سے رہے یا پھر کاچھلا پہنا تو مفادۃ نہیں ہے۔ م۔ پھر جاندی کی انگوٹھی آیا ہر ایک کو جائز ہے جسکو ہر کی ضرورت  
 ہو اسکو جائز ہے۔ والماہ ششم القاضی او السلطان۔ انگوٹھی وہی پہنے جو قاضی ہو یا سلطان ہو۔ لحاجۃ الی الختم  
 اسوئے کہ اسکو ہر کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اس میں ہفتی بھی شامل ہے کیونکہ اسکو بھی ہر کی ضرورت ہوتی ہے اور  
 اسی طرح ہر وہ شخص جسکو ہر کی ضرورت ہو۔ فاما غیر ہما فالافضل ان یترک لعدم الحاجة الیہ۔ رہا سوائے قاضی  
 و سلطان کے تو اسکے حق میں افضل یہ کہ ترک کرے کیونکہ اسکو انگوٹھی کی حاجت نہیں ہے۔ پس قاضی و سلطان کے  
 انحصار سے یہ مراد ہے کہ سنت طریقہ کا ثواب و ثبوت ایسے شخص کو ہوگا جو دین کے کام میں ضرورت کے طور پر انگوٹھی پہنی۔ اور اگر  
 دین کے کام کے سوائے ضرورت ہو یا ضرورت ہی نہ ہو تو اسکے حق میں انگوٹھی سنت نہیں ہے لیکن جائز ہے کیونکہ بہت سے صحابہ  
 رضی اللہ عنہم سے تم ثابت ہے لیکن اسکا ترک افضل ہے۔ مخرج کتار کہ اگر وہ ضرورت کے اسے سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کا  
 قصد یا تو اسکو بھی تو اب ہوگا لیکن ایسی نیت کتر ہوتی ہے اسوئے اسکا اعتبار نہیں کیا جائے بغیر ضرورت کی صورت میں اگر  
 نہیں کیونکہ حدیث فردی وغیرہ حسین و بے دکانہ و سونے کی انگوٹھی کی ممانعت ہے آخر اس شخص کو جاندی کی انگوٹھی کی  
 اجازت دی جو شغل سے زیادہ ہو پس یہ دلیل جازم ہے۔ م۔ ولا باس بمسار الذہب یجعل فی حجر النفس ای  
 فی ثقبہ۔ اور مفادۃ نہیں سونے کی کیلون کا جو گیتہ کے چوبیسے سوراخ میں جڑی جاوین۔ یعنی اگر گیتہ میں سوراخ  
 یا ٹوٹ جانے کا ڈر ہو تو سین سونے کی کیلون جڑنے میں مفادۃ نہیں ہے جیسے اکثر عتیق البحر کے مانہ تسبیح میں جڑ دیتے ہیں۔ لا مانع  
 مانع کا علم فی الثوب فلا یعد لابساً۔ اسوئے کہ یہ سونا تو کچھ ہے کپڑے میں حیر کے نقش و نگار وغیرہ مانع ہوتا ہے۔



قرآن کیلئے وہ سونا پہنے والا نہیں تھا۔ ہوگا۔ اور مالعت کا مدار اسی پر ہے کہ سونا پہنے والا نہ ہو یا نہ ہو۔  
 مہجھنے سے گنہگاری نہیں ہے۔ قال ولا تشد الا سنان بالذهب ولشد بالقضه وهذا شذابی حنیفہ رحمہ  
 امام محمد رحمہ اللہ کہ سونے سے دانت نہ باندھے جائیں اور چاندی سے باندھے جائیں۔ و ہذا عن ابی حنیفہ رحمہما  
 یہ حکم امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر قسم کے جو لوگ دانت بندھواتے ہیں وہ سونے کے حلقے سے نہ بندھو اور نہ بکے چاندی  
 سے باندھیں۔ وقال محمد لا یاس بالذهب ایضا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ سونے سے باندھنے میں بھی کچھ مضائقہ  
 نہیں ہے۔ وعن ابی یوسف مثل قول کل منہما ساور ابو یوسف رحمہ سے ان دونوں میں سے ہر ایک کے قول کے  
 مثل مروی ہے۔ فتخرا لا سلام لے کہا کہ جامع میں اشارہ ہے کہ قول ابو یوسف مثل قول ابی حنیفہ رحمہ ہے اور اطاء میں ابو یوسف  
 سے مثل قول محمد مروی ہے اور یہی ابو یوسف رحمہ کا آخری قول ہے جسکی جانب انھوں نے رجوع کیا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ سے  
 امامی میں روایت مثل قول محمد رحمہ ہے۔ اور کرخانی رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت لکھی کہ بٹے ہوئے دانت کو باندھنا مضائقہ نہیں  
 اور جب گریحہ سے تو بجز نہ مروت کے ہے اسکو اپنی جگہ باندھنا چاہیے بلکہ حلال کی ہوئی بکری کا باندھنا ساور ابو یوسف رحمہ نے کہا  
 کہ کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لہذا ان عرفجہ بن اسعد حبیب الفقہ یوم الکلاب فاتخذ انفا من فضة فاتقن فامرہ لیسب  
 صلی اللہ علیہ وسلم بان یخذ انفا من ذهب۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرفجہ بن اسعد کی ناک جنگ یوم الکلاب  
 میں جاتی رہی تھی پس عرفجہ نے چاندی کی ناک۔ بنوائی تو وہ بیہودہ ہو گئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو حکم فرمایا  
 کہ سونے کی ناک بنوادے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی والنسائی اور ترمذی نے کہا کہ یہ حدیث حسن ہے۔ اور اس  
 حدیث کا امام احمد و ابن حبان نے روایت کیا۔ ابن القطان نے اپنی کتاب میں کہا کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے کیونکہ اکثر روایات  
 ابوالاشعث عن عبدالرحمن عن جده عرفجہ۔ روایت کی اور ابن علیہ نے عبدالرحمن عن ابیہ عن جده۔ روایت کی تو اکثر روایات  
 کی روایت منقطع ہوئی اور یہ معلوم نہیں کہ عبدالرحمن نے اپنے داوا سے یہ حدیث سنی کیونکہ ابن علیہ کی روایت میں نیاد کی  
 موجود ہے اور ابو داؤد اسکے عبدالرحمن معروف نہیں ہے یعنی رحمہ نے رد کر دیا کہ ترمذی نے حکم کیا کہ اسکے اسناد حسن ہے اور  
 ابن حبان نے صحیح میں روایت کیا تو صحیح کا حکم ہے پس ان دونوں کا حکم ہلکا کافی ہے اور ان کے بعد کسی شخص کی تحقیق کی ضرورت  
 باقی نہیں رہی علاوہ اسکے اس باب میں احادیث و آثار دیگر ہیں پھر سند التلویل کے ساتھ بیان کی اور تلخیص کا حکم بھی  
 و تحایر یہ ہے کہ عبدالستون عمر کے باب کے دانت تیار کرے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو سونے سے باندھنے کا حکم کیا۔  
 رواہ الطبرانی فی الاوسط اور کہا کہ سوائے ابوالزیج کے ہشام بن عروہ سے کوئی راوی نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں فعلی ہذا  
 غریب مقبول ہے۔ عبدالستون عبدالستون ابی نے کہا کہ جنگ احد کے روز میرے دو دانت لگے پھر سے کوئی نہ ہوئے تو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم کیا کہ سونے کے دانت بناؤں۔ رواہ ابن قانع۔ محمد بن سعدان نے اپنے باب سے روایت  
 کی کہ میں نے انس بن مالک رضی اللہ عنہ کو دیکھا کہ انکے بیٹے انکو خانہ کعبہ کا طواف اپنے کا ندھون پر کراتے اور انھوں نے  
 سونے سے انکے دانت باندھے تھے۔ رواہ الطبرانی۔ سند احمد بن حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دانت سونے سے باندھے  
 دیکھے گئے کہا گیا کہ یہ امام احمد کی روایت سے نہیں ہے۔ ابو اسہل نے روایت کی کہ میں نے موسیٰ بن طلحہ بن عبید اللہ  
 کو دیکھا کہ سونے سے اپنے دانت باندھے تھے۔ رواہ النسائی فی الکلی۔ اور واضح ہو کہ یوم الکلاب ایک جنگ عظیم اہل  
 عرب کے درمیان وادی کلاب میں جو کوفہ و بصرہ کے درمیان واقع ہوئی تھی جو دونوں انہیں شاعرانہ نظم میں یاد گار رہی  
 ہے۔ بالجوا حدیث و آثار ملالت کرتے ہیں کہ سونے سے دانت باندھنا جائز ہے۔ اور ظاہر الروایۃ ابو حنیفہ رحمہ سے اسکے  
 خلاف ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان الاصل فیہ التحريم والا باحة للضرورة وقد اندفعت بالقضه وہی الاولى



الجبلی الذہب علی التحريم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ سونے کے باب میں اصل تحریم ہے اور مباح ہونا جو ضرورت کے ہوتا ہے اور ضرورت یہاں چاندی سے دفع ہوگئی اور چاندی کا درجہ کمتر ہے تو سونا اپنی تحریم پر باقی رہا۔ پس ان اگر سونے سے جو اعلیٰ ہے ضرورت دفع ہوئی تو چاندی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی۔ والضرورۃ فیما روى عنہ منقطع فی الالف ووزن حیث اتمن۔ اور حدیث مزبورہ میں جو حدیثیں کی دلیل میں مروی ہوئی ہے ضرورت بدون سونے کے دفع نہیں کیونکہ تاک بدبودار ہوگئی۔ پس تو بغیر ضرورت سونے کے تاک جائز ہوئی۔ اور شاید کہ یہ عرفہ رنگ کے واسطے خاص ہے جیسے زین العوام کے واسطے حریر کی اجازت خاص تھی۔ مع۔ لیکن تحقیق یہ کہ دانتوں کے واسطے بھی انوار موجود ہیں خواہ ضرورت کی جادے یا بغیر ضرورت یہ لازم آیا کہ دانتوں کا ہاندھنا سونے سے چھٹڑ ہے کیونکہ ان لوگوں نے جب سونے سے ہندھولے تو برائے ابو حنیفہ رحمہ ہی معلوم ہوگا کہ چاندی سے ضرورت دفع نہیں ہوئی ہے اور میر کہہ میں مذکور ہے کہ ضرورت کے وقت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔ مع۔ قال ویکرہ ان یلبس من البصیان الذکور من الذہب والحریر۔ قدوری نے لکھا کہ یہ مکروہ ہے کہ اطفال میں سے لوگوں نے نہ نہ کو سونے یا حریر سے پہنا یا جادے۔ یعنی لڑکیوں کے سوا سونے کو کون کو سونا، حریر پہنا کر دے۔ لان التحريم لما ثبت فی حق الذکور وحرم اللبس حرم الالباس۔ اس واسطے کہ جب مذکورون کے حق میں تحریم ثابت ہوئی اور پہنا حرام ہوا تو پہنا بھی حرام کا کھڑا حرم شرعیہ حرم سقیمہ۔ جیسے شراب ہے کہ جب اسکا پینا حرام ہو اگر اسکا پلانا بھی حرام ہوا۔ اقطع فی شرح قدوری میں کہ اگر طفل کے حق میں چاہیے کہ جو چیزیں شرع میں جائز ہیں انکی عادت ڈالی جادے اور غیر جائز کا عادی نہ کیا جادے جیسے علوم و صنوف کے واسطے عادی کیا جاتا ہے اور شراب سے روکا جاتا ہے۔ شافعی رحمہ سے روایت ہے کہ طفل کو زبور پہنانے میں سفائے نیت ہے اور بعض صحابہ رحمہ سے روایت ہے کہ نہیں جائز ہے جیسے ہمارا قول ہے کہ مکروہ ہے اور اسی طرح بدون ضرورت کے بچہ مذکور کے ہاتھ پاؤں مندی سے رنگین کرنا مکروہ ہے جیسے مرد بالغ کے حق میں حرام ہے کہ کافی استیجہ بچہ اگرچہ بالغ مکلف نہیں ہے اور وہ گنگا بنوگا لیکن اسکے والدین میں سے جسے اسکو پہنا یا وہ گنگا بنوگا کیونکہ یہ تو مکلف ہے۔ مع۔ ۲۔ قال ویکرہ الحرمۃ انی تحمل فیمسح بہا العرق لانه نوع تجبر وتکبر۔ امام محمد رحمہ نے جامع صغیر میں روایت کی کہ ابو حنیفہ رحمہ نے فرمایا کہ وہ کپڑا لینی رومال جو اپنے ساتھ رکھے رہتے ہیں جس سے پسینا پڑھتے ہیں وہ مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا کبر و تجبر ہے۔ اور فخر الاسلام نے رومال وضو کی بابت بھی ایسا ہی بدعت لکھا۔ وکذا ان التی لمس بہا الوضوء او لم یحفظ ہما۔ اور اسی طرح وہ کپڑے کا ٹکڑا لینے رومال مکروہ ہے جس سے وضو کا پانی پوچھتے ہیں یا سینہ تاک صاف کرتے ہیں۔ فخر الاسلام نے فرمایا کہ اسکا مکروہ ہونا واجب ہے کیونکہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہیں تھا اور صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم میں تھا اور یہ لوگ اپنی چادریں کے کناروں سے پوچھ لیتے تھے۔ مع۔ مترجم کہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت مبارک میں منہ بدل لینے رومال موجود تھا چنانچہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غبر میں بعد غسل کے پیش کیا اور آپ نے منع نہیں فرمایا چنانچہ صحابہ میں موجود ہے۔ ان یہ روایت کیا جاتا ہے کہ وضو کا پانی سیران میں ہے لہذا اصلو سے امت اسکو پوچھ ڈالنے سے کراہت کرتے تھے۔ وکیل اذا کان عن حاجۃ لا یمکرہ۔ اور کہا گیا کہ اگر حاجت کے واسطے رومال ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مثلاً پسینا پوچھنا تاک صاف کرنا اور ضرورت کے وقت وضو کا پانی پوچھنا وغیرہ۔ و ہوا صحیح۔ اور یہی صحیح ہے۔ والما بکرہ اذا کان عن تجبر و تجبر۔ اور مکروہ جمعی ہوگا کہ کبر و تجبر کے طور پر ہو۔ وصار کا شریع فی الجلووس۔ اور یہ ایسا ہوگا جیسے بیٹھے میں چارٹا ہے۔ فخر کہ اگر بطور تکبر ہو تو مکروہ ہے۔ اور امام محمد نے اگرچہ ہم غمی رحمہ سے روایا کا اعجازت نہ امت کا



اور کہا کہ ہم اسی کو بیٹے ہیں اور ہمارے نزدیک رومال میں کچھ مٹاؤ نہیں ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ ع۔  
 ترمذی رحمہ نے لکھا کہ ترمذی اہل علم نے صحابہ و تابعین میں سے رجال سے بعد و ضرور کے پوچھنے کی اجازت دی اور جسے کوئی  
 کہا تو وہ اسی وجہ سے کہا کہ یوں کہا گیا کہ ضرور کا پانی میزان میں موزون ہوگا اور یہ ابن مسیب والیہ رحمہ سے مروی ہے  
 الخ۔ م۔ اور فقہ ابو جعفر رحمہ فرماتے تھے کہ جب وہ نفس کپڑے کا موزن لیتے تھے تو کہہ ہوگا اور اگر نفس نہ تو اس میں کچھ مٹاؤ  
 نہیں ہے ع۔ اور حنفی نہیں کہ لباس عمدہ جائز ہونے میں کلام نہیں لیکن اگر تکبر و تجبر کے ساتھ ہو تو وہ فود کردہ ہے۔ م۔ تاہم  
 وغیرہ نے بھی اسی قول کی تفسیر کی جسکو مسند رحمہ نے صحیح کہا ہے۔ اور جابر بن سمروہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم جب فجر کی نماز سے فارغ ہوئے تو اپنی جگہ پر جا کر نماز پڑھتے رہتے یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاتا تھا۔ رواہ ابو داؤد۔  
 اور اسی طرح کعبہ لگانا اگر اندر آہ تکبر و تجبر ہو تو مکروہ ہے اور اگر ضرورت سے ہو تو مکروہ نہیں ہے ع۔ ولا لباس بان ربط  
 الرجل لے اصبعاً و خاتمہ الخیطة نلحاجہ۔ جامع صغیر میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ مٹاؤ نہیں کہ آدمی اپنی انگلی یا  
 ہر انگلی میں ضرورت سے دوڑا باندھ لے۔ فن۔ تاکہ اسکو کام یاد رہے۔ ویسے ہی ذلک الرتم والریتمہ سارہ اسکو  
 رتم یا ریتیمہ کہتے ہیں۔ وکان ذلک من عادة العرب۔ اور ابتداء سے یہ عرب کی عادت تھی۔ فن۔ کہ یادداشت کے  
 واسطے تاکہ وغیرہ باندھنا کرتے تھے۔ وقد روى ان النبی علیہ السلام امر بعض اصحابہ بذلک سارہ روایت  
 آئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعض اصحاب رضی اللہ عنہم کو اسکا حکم دیا ہے۔ فن۔ لیکن ترجمین نے کیا کہ کسی  
 صحابی کو حکم دینا بالکل بھی مروی نہیں ہے۔ البتہ ابن عدی و طبرانی کی روایات میں ابن عمر و دریش بن ضعیج رحمہ سے خود آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی جانب منسوب ہے لیکن جملہ روایات راوی کذاب و وضعاع سے غالی نہیں اور علماء نقل نے اتفاق  
 کیا کہ صحیح نہیں یا باطل موضوع ہے پس نقل سے استدلال نہیں ہو سکتا ہے۔ اور وضع ہو کہ اس سلسلے کے بیان کی ضرورت یہ ہے کہ  
 حاتمہ مالیت میں عرب میں سے جب کوئی سفر کر جاتا تو دخت کی شاخوں میں سے بے شلخ کو دوہرے کے ساتھ باندھ دیتا تھا  
 جب واپس آتا اگر اسکو بندھے پاتا تو اعتقاد کرتا کہ میری زوجہ نے میرے پیچھے کوئی خیانت نہیں کی اور اگر کھلی پاتا تو اعتقاد کرتا کہ  
 خیانت کی۔ حالانکہ یہ جہالت کی گمانت سے ہے اس مقام پر یہ مسئلہ بیان کیا کہ انگلی میں ڈورا باندھ لینا اگر یادداشت کی غرض  
 سے ہو تو کچھ مٹاؤ نہیں ہے۔ ولانہ لیس لبت۔ اور اس دلیل سے جائز ہے کہ یہ فعل عیث نہیں ہے۔ یعنی اگر عیث  
 فعل سمجھا جائے تو عیث ہی نہیں ہے۔ سلفا فیہ من الغرض الصبیح و ہوا التذکر عند الخسبان۔ اس واسطے کہ اس میں  
 ایک غرض صحیح حاصل ہے اور وہ مہمل کے یاد ہونا۔ جیسے اس دیار میں لوگ گروہ باندھ لیتے ہیں چنانچہ بند میں جب گروہ  
 پر نظر جاتی ہے تو خواہ مخواہ بجا گروہ سے واقعہ یاد آ جاتا ہے۔

## فصل فی الوطی والنظر والمس

ابہ فصل و طی و نظر و حیونے کے بیان میں ہے۔

لال و لایہ بوزان نظر الرجل الے الاجنبیہ۔ کہہ کہ مرد کو جائز نہیں کہ اجنبیہ عورت کی جانب دیکھے۔ الا الی  
 وجہا و کیفہا۔ سوائے اسکے چہرہ و دونوں ہتھیلیوں کے۔ اور یہی قول مالک و شافعی رحمہما لفظ لال و لایہ  
 لایہ بین زینہن الا ما ظہر منہا یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو حکم دیا ہے کہ اپنی زینت کا برنگین سوائے اسکے جو ظاہر ہو  
 نہ اور عورتوں کو اپنی آنکھ بھی کرنے اور چشم پوشی کا حکم دیا۔ پھر علمہ رحمہ میں کلام ہے کہ ظہر زینت سے کیا مراد ہے۔ قال  
 علی و ابن عباس ما ظہر منہا لکمل و الخاتم۔ حضرت علی و ابن عباس نے فرمایا کہ مرد بہ دیکھو ٹھیک ہے۔ و المراد وضعھا



وہو الوجه والکف کا ان المراد بالزینۃ الذکورہ مواضعہا۔ اور مراد سر و انگوٹھی کا مقام یعنی چہرہ و تھیلی ہر جیسے کہ  
آیت میں زینت مذکورہ سے مراد مقام زینت عرفہ۔ لیکن حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت غریب ہے اور ابن عباس  
رضی اللہ عنہ سے یہ تفسیر البتہ ابن جریر و بیہقی نے روایت کی جسے اسناد میں سلم الاور ضعیف ہے اور بیہقی کی دوسری اسناد میں  
ضعیف رح ہے جس میں اختلاف ہے چنانچہ ابن معین و ابو زرعہ نے توثیق کی پس اسناد حسن ہے سو قدر وہ ابن ابی شیبہ و بیہقی  
اور مؤید اسکی روایت بیہقی اور ابن عباس کہ چہرہ و دون تھیلیاں ہیں اور یہی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا اور ہمارے علم  
نے اسی کو اختیار کیا۔ اور ابن جریر رحمہ اللہ بسند حید حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ ظاہر زینت سے مراد کپڑے ہیں۔ و  
رواہ الطحاوی بخود۔ اور من یہ کہ ہمارے علماء و محققین کے نزدیک دون تفسیرین مختار ہیں مگر تاہر وقت کے واسطے ذکر کئے  
و چادر وغیرہ ہر جو عموماً ظاہر ہے اور بعض اوقات کے واسطے چہرہ و تھیلیاں بھی ہوں۔ لان فی ابدار الوجه والکف  
ضرورتاً لاحتیاجہما لے المعاملۃ مع الرجال اخذوا و اعطوا وغیر ذلک۔ اس واسطے کہ چہرہ و تھیلی ظاہر کرنے  
میں ضرورت پیش آتی کہ عورت کو مردوں کے ساتھ معاملات کی ضرورت پڑتی ہے بطور لینے و دینے وغیرہ کے فتنہ  
فساد کوئی چیز خریدی تو اسکو لینے کے واسطے ہاتھ بھلا دے گی اور دام دینے کی ضرورت ہوگی اور اگر کوئی چیز فروخت کی تو اگر وہ  
اسکے پہچاننے کی ضرورت ہوگی و مانند ان معاملات کے جن سے چارہ نہیں ہے تو موافق تفسیر ابن عباس کے یہ بھی ظاہر زینت  
میں سے ہیں لیکن مخفی نہیں کہ اس صورت میں ہاتھ کی پشت بھی ظاہر میں داخل ہونا چاہیے اور منہ چھپانے تفسیر میں واضح  
بیان کیا ہے۔ بالجملہ سوائے چہرہ و تھیلیوں کے باقی عدم جاز میں رکھا۔ و ہذا تخصیص علی انہ لا یباح النظر الی  
قدحہما۔ اور یہ تصریح ہے کہ عورت کے قدم کی جانب دیکھنا مباح نہیں ہے۔ کیونکہ جب نقطہ چہرہ و تھیلی کا اشتراک  
اور باقی ناجائز رکھا تو قدم بھی اسی میں داخل ہیں۔ مگر یہ کہ عورت کو قدم نکالنے سے چارہ نہیں کیونکہ اسکو بازار جانے  
وغیرہ کی ضرورت ہے لیکن مردوں کو واجب ہے کہ چشم پوشی کریں اور قدم پر علماً نظر نہ ڈالیں۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ  
یباح لان فیہ بعض الضرورة۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قدم دیکھنا مباح ہے اس واسطے کہ اس میں کچھ ضرورت  
ہوتی ہے۔ شاید اس طرح کہ شلہ جو جن کی خریداری و ناپ وغیرہ ہے۔ بازار میں جب نظر نہ پڑے ہو تو وہ عزاہ اسکے پار  
پر پڑے گی اور وہ یہی ظاہری زینت کا مقام ہے۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ یباح النظر الی ذراعیہما ایضاً لانہ قد یسئل  
منہما عادة۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اجنبیہ کے ہاتھوں کی جانب دیکھنا بھی مباح ہے اس واسطے کہ ہاتھوں میں سے  
عادت کی راہ سے ظاہر ہو جاتا ہے۔ فتنہ بالخصوص جب ردائی پکھلے بیٹھے یا دھو سے کوئی چیز لے۔ لیکن ظاہر روایت  
الطہر و اذنی بحدیث ہے چنانچہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا آمین اور ان کے بدن برابر یک کپڑے تھے پس آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے کچھ پھیر لیا اور فرمایا کہ اسے اساد عورت جب بلیغ کہ پہنچے تو لائق نہیں کہ اس سے سوائے اسکے اور اسکے  
کچھ دیکھ جائادے۔ آپ نے اپنے چہرہ و تھیلیوں کی طرف اشارہ کیا۔ یعنی کہ باغیر ان کے سوائے چہرہ و تھیلیوں کے کچھ دیکھنا  
مجاز نہیں ہے۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی وغیرہ و ہو حدیث صحیح۔ پھر واضح ہو کہ ظاہری زینت پر نظر کرنا بھی اسی وقت مباح ہے  
کہ شہوت کا خوف نہ ہو۔ فان کان لا یاسن الشهوة لا یحظر الے وجہا الا لاحتیاجہ۔ پس اگر شہوت سے بیخون  
نہ ہو تو وہ اجنبیہ کے چہرہ کی طرف بھی نگاہ کرے مگر وجہ ضرورت کے۔ لقولہ علیہ السلام من نظر الی محاسن امراة  
اجنبیہ عن شہوة صیب فی عینیہ الا نک یوم القیامۃ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس  
نے کسی اجنبیہ عورت کی خوبون کی جانب نگاہ کی بطریق شہوت کے تو قیامت کے روز اسکی آنکھوں میں گرم سیبہ پڑ جائیگا  
فمنہ۔ یہ حدیث تو نظر کے بارہ میں نہیں ملتی ہے اگرچہ خمس الازہ سرخی نے شرح کافی میں روایت کی و لیکن صحیح ہے کہ جس



کسی دم کی باتوں کی طرف کان لگائے حالانکہ وہ اس امر سے راضی نہیں ہیں تو قیامت کے روز اس کے کاؤن میں سب سے  
 چو یا جائیگا سداہ البخاری۔ اور استقلال صحیح اس باب میں بحديث علی رضی اللہ عنہ ہرگز اسے وہی ایک نظر کے پیچھے دوسری  
 نظر سے ڈالو کیونکہ پہلی نگاہ یعنی اچانک تیرے واسطے مباح تھی اور دوسری نگاہ یعنی تصدی کا بچھرو بال ہے۔ رواہ الترمذی  
 وحسنہ۔ پس معلوم ہوا کہ نظر شہوت نہیں جائز ہے۔ حدیث جریر بن عبد اللہ البجلی رضی اللہ عنہ ہرگز میں نے ناگاہ نظر پر  
 کو دریافت کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنی نگاہ پھیرے سداہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ابو ہریرہ  
 رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اسکا جھڑنا لکھ دیا ہے کہ وہ لاکھا  
 اسکو پہنچنے والا ہے پس آنکھوں کا زنا تو نظر ہے اور کاؤن کا زنا کان لگانا اور زبان کا زنا کلام ہے اور ہاتھوں کا زنا انکی طرف  
 ہے اور ہر ہر کان کا زنا چلنا اور قلب تنہا و فراہش کرنا ہے اور شرک گاہ اسکی تصدیق یا کذب کرتی ہے۔ سداہ سلم و ابو داؤد  
 و بخاری و مسلم۔ اور معنی یہ کہ بدکاری کی جانب چلنا بیرون کا زنا ہے اور اسکا تذکرہ و تدبیر گفتگو وغیرہ زبان کا زنا ہے  
 اور اسکو چھونا ہاتھوں کا زنا و علیٰ ہذا القیاس۔ م۔ ع۔ فان خاف الشهوة لم ينظر من غیر حاجۃ تحرز عن المحرم  
 پھر اگر شہوت کا خوف ہو تو بغیر ضرورت اسکو نہ دیکھے تاکہ جو نظر حرام کی گئی ہے اس سے بچاؤ ہو۔ و قولہ لایا من۔  
 اور یہ جو کتاب میں فرمایا کہ اگر وہ شہوت سے بخوف نہ ہو۔ یدل علیٰ انہ لایباح اذا شک فی الاستبراء۔  
 یہ قول دلالت کرتا ہے کہ جب فراہش شہوت میں شک ہو تو بھی نظر کرنا مباح نہیں ہے۔ کما اذا علم او کان اکبر رائے  
 و لاک۔ جیسے اگر جانتا ہو یا اسکے غالب گمان میں یہ بات ہو تو نظر مطلق نہیں ہے۔ ولا یحیل لہ ان یس وجہا  
 ولا کفہا وان کان یاسن الشهوة ساد مرد کو مطلق نہیں کہ عورت اجنبہ کا چہرہ یا ہتھیلی چھوئے اگرچہ وہ شہوت  
 سے بے خوف ہو۔ لقیام المحرم و الغدام الضرورة و البلوی بخلاف النظر لان فیہ بلوی۔ اسواسطے کہ  
 حرام کرنے والی وجہ موجود ہے اور جائز کرنے والی ضرورت معدوم ہے اور نہ ابتلا ہی عام ہے برخلاف نظر کے کہ اس میں ابتلا  
 عام موجود ہے۔ یعنی نظر مباح ہونا بضرورت ابتلا سے عام ہوا اور بیان مباح کرنے والی وجہ موجود نہیں و حرام کرنے  
 والی دلیل بر حکم باقی رہیگا۔ و المحرم قولہ علیہ السلام من مس کف امرأۃ لیس منہا ببیعیل و وضع علی کفہ  
 جہ یوم القیامت۔ اور حرام کرنے والی دلیل یہ قول ہے کہ جس نے کسی عورت کی ہتھیلی چھوئی حالانکہ اسکو اس عورت  
 کے چھونے کی کوئی راہ نہیں ہے تو اسکی ہتھیلی پر قیامت کے روز لکھا جائیگا۔ فی۔ یہ الفاظ تو کسی روایت  
 صحیح و ضعیف میں وارد نہیں ہوئے ہیں اور مخالفت ماس کے واسطے اس دلیل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ جب نظر حرام ہے  
 تو قیاس جلی یا بدلت نفس اس سے بڑھ کر چھونا بدرجہ اعلیٰ حرام ہے۔ و ہذا اذا کان تشہی۔ اور یہ حرمت  
 اسوقت ہے کہ یہ عورت انہی عمر کی جوانی پر ہو کہ مرد اس سے فراہش کرنے ہوں۔ حتیٰ کہ اگر مرنے تازی قریب ہو  
 کے ہو جس سے فراہش کی جاتی ہو تو اس کو چھونا حرام ہے۔ اما اذا کان تشہی فلا یس مبصا فحشا و کسر  
 یدہ لا لغدام خوف الفتنۃ۔ اگر یہ عورت بوڑھی اسقدر ہو کہ جس سے فراہش نہیں کی جاتی ہے تو اس سے معافی  
 کرنے واسطہ چھونے میں مصلحت نہیں ہے کیونکہ خوف فتنہ ندارد ہے۔ و بیان معنی رح نے بسوط و ذخیرہ سے  
 دوسری روایت ہم جوانکی بھی فعل کی بہت طویل کے ساتھ اور اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر یہ بڑھا ایسی ہو کہ اسکے خیالات میں  
 تناسل سابق جوانی واسطے آثار سرمد و نہدی و سی و لباس وغیرہ سے موجود ہوں تو اس سے معافی منع ہے اور یہ قول  
 حسن ہے و اللہ اعلم بالصواب۔ م۔ و قدر فی ان ابابکر رضی اللہ عنہ کان یدخل بعض القبائل لیتی  
 کان مسترضعا فہم و کان یصلح العجائز۔ اور مروی ہے کہ ابوبکر رضی اللہ عنہ بعض قبائل میں جنہیں دودھ پیتا تھا



قشرین لے جاتے اور انہیں بڑھی عورتوں سے معاف نہ کیا کرتے تھے۔ لیکن اہل انحراف نے کہا کہ یہ روایت غریب  
 ہے۔ منہ نہیں پائی کہ اللہ تعالیٰ اعظم۔ و بعد از منہ بن الزبیر رضی اللہ عنہ اسکا حرم عجز القمضہ و کانت لہ غنم  
 و حمل و تفلل راسہ سادرجہ۔ استبر بن الزبیر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت بڑھی ذکر رکھی کہ بیاری بن عبد اللہ کی  
 تجارت داری کرے اور وہ آب کے پائون دہائی اور چون دیکھتی تھی۔ لیکن ارباب انحراف نے یہ روایت بھی نہیں پائی  
 و کذا اذا کان شیخیاً یا سن علی نفسه و علیہا لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر شخص بڑھا ہو کہ اسکو اپنی ذات پر اور عورت  
 پر فتنہ کا فتنہ نہ توڑ معاف نہ جائے کیونکہ خوف ندارد۔ کیونکہ مرد ہر چند بڑھا ہو کبھی جوان عورت کو ایسے مرد کے ساتھ  
 جوانی کے تصور میں جوش پیدا ہو جاتا ہے اگرچہ بڑھے کو حرکت نہو اور کبھی بڑھے کا دل بھی خیالات میں پڑ جاتا ہے جیسے بڑھی  
 عورت کی جانب سے معاملہ ہوتا ہے کہ جانیں سے اس امر سے بچاؤ ہو۔ وان کان الیاسن علیہا لا یحل  
 معاً فحتماً لما فیہ من اللہ فیض اللہ فیہ۔ اور اگر عورت کے حق میں بخوبی نہ توڑے مرد کو اس سے معاف نہ ہو  
 نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں فتنہ پریش کرنا لازم آتا ہے۔ و الصغیرہ اذا کانت لا تشہی بباح مسہا و لنظر  
 الیہا لعدہ خوف الفتنہ۔ اور صغیرہ اگر ایسی ہو کہ اسکی جانب خواہش نہیں کی جاتی ہے تو اس کو چھوٹا اور اسکی طرف نظر  
 کرنا حلال ہے کیونکہ فتنہ کا خوف نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بدن کے واسطے نظر گاہ کا حکم نہیں ہے اور عادت یون جاری ہے  
 کہ اسنے چھوٹے بچہ کا بدن ڈھکن کی تکلیف نہیں دی جاتی ہے۔ جبکہ وہ قابل اشتہار نہیں ہے۔ البسوط۔ مسئلہ۔ لڑکا مرد  
 لینے چکے اور اسی بوجھ نہو اسکو چھونے و نظر کرنے کا کیا حکم ہے۔ جواب عینی۔ جس نے لکھا کہ بیعتی رہنے کی روایت کی کہ امر د  
 فوجیورت پر نظر کرنا مکروہ ہے۔ اور ابو حفص الطحان نے اس بارہ میں ایک حدیث موضوع روایت کی اور بیعتی رہنے  
 کہا کہ طفل امر د کا فتنہ ایسا ظاہر ہے کہ اس میں کسی حدیث کی ضرورت نہیں ہے شیخ محمد بن الدین دہی شافعی نے اس امر کی جانب  
 نظر کرنا مکروہ ہونے کا فتویٰ دیا ہے کہ وہ تحریری بیعتی مرام ہے خواہ شہوت سے ہو یا بغیر شہوت ہو اور بعض نے تفصیل کی  
 کہ اگر شہوت ہو تو سبوح نہیں ہے اور اگر بغیر شہوت ہو تو معاف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں اولیٰ یہ کہ شیخ مذہبی  
 کے قول پر فتویٰ دیا جائے کہ لوگوں میں فسق و فساد بکثرت پھیل گیا ہے۔ مع سزج کہتا ہے کہ یہ احتیاط لینے کی ضرورت نہیں  
 حرج بھی متصور ہے اس واسطے کہ اطفال امر د نقاب و پردہ میں نہیں رہتے ہیں اور خلط ملط سے چارہ نہیں ہے اور اوپر  
 جواب میں تفصیل ہے۔ عینی میں فتادی شیخ امام حامی سے منقول ہے کہ طفل جب مردوں کی حد تک پہنچ گیا اور صبح نہیں ہے  
 اسکا حکم مردوں کے مانند ہے اور اگر صبح ہو تو اسکا حکم عورتوں کے مانند ہے اور وہ سر سے قدم تک عورت ہے۔ بندہ ضعیف  
 کہتا ہے کہ شہوت سے اسکو دیکھنا حلال نہیں ہے اور بدن شہوت دیکھنا یا نہنا اسکا پاس بیٹھنا معاف نہیں اور اسی وجہ  
 سے اسکو نقاب کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ انتہی۔ ع۔ م۔ قال و یحوز للقاضی اذا اراد ان یکلم علیہا و للشاہد اذا  
 اراد الشہادۃ علیہا النظر الے وجہا وان خافت ان تشہی۔ اور قاضی جب کسی عورت پر حکم دینا چاہے اور  
 گواہ جب کسی عورت پر گواہی دینا چاہے تو اسکو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ اسکو یہ خوف ہو کہ اس عورت کی  
 خواہش ہو کہ اسے۔ یعنی اگر عورت نے شہادت دینا یا کوئی چیز خریدی اور اس معاملہ میں گواہ کر لے گئے تو گواہوں کا گواہی  
 اسکا بدن اس عورت کی شناخت کے ممکن نہیں اور شناخت چہو سے ہوگی پھر اگر فتنہ شہوت ہو تو گواہ نہ بنے کیونکہ وہ  
 شخص جسکو یہ فتنہ ہو گا گواہ بن جاوے گا۔ پھر اگر گواہوں کو مدعی کی نالیش کرنے سے اداسے شہادت کی ضرورت ہوئی تو مدعی  
 کی کبھری میں گواہ ان عامل جس عورت پر گواہی دینگے اسکا چہرہ دیکھ کر شناخت کرے کہ ہاں ہی عورت ہے جسے شہادت دینا ہے  
 یا سب کے دام یا فرد حق پریم کو گواہ کر لیا تھا اور بدن اسے گواہی دینا ممکن نہیں ہے پھر جب قاضی نے شہادت عادت سے



مدعی کے واسطے اس عورت مدعا علیہا پر حکم قضاء دینا چاہا تو وہ مجبورہ عورت پر حکم نہیں دے سکتا بلکہ حیر حکم کیا اسکو ہی نہ ضرور ہر لہنا علم دیا کہ قاضی جب اس پر حکم دینا چاہے اگر وہ اس پر گواہی اٹھانا یا ادا کرنا چاہے تو ہر ایک کو اس عورت کا چہرہ دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت کا خوف ہو۔ للی حاجۃ لے احیاء حقوق الناس بواسطۃ القضاء واداء الشہادۃ اسلئے کہ بندہ حکم قضاء اور بذریعہ ادائے شہادت کے لوگوں کے حقوق دندہ کرنے کی حاجت ہے۔ ورنہ حقوق تلف ہو جاوے پس اس حاجت و ضرورت سے چہرہ دیکھنا مباح ہے اگرچہ خوف شہوت ہو۔ و لکن ینبغی ان یقصد بہ اداء الشہادۃ سو لیکن اس دیکھنے میں ادائے شہادت کا قصہ ہونا چاہیے نہ کہ عینی گواہ کو۔ اور لقضاء علیہا۔ اس عورت پر حکم قضاء جاری کرنے کی نیت ہونا چاہیے نہ کہ عینی قاضی کو۔ لاقضاء الشہوتہ۔ نہ اپنی شہوت پوری کرنے کی نہ کہ عینی اسوقت یہ نیت ہو کہ اسکی صورت تکمیل کے صرف یہ نیت ہو کہ ادائے شہادت کا حکم ہو کہ تحریر انما یکنہ التحریز عنہ۔ تاکہ جس امر سے بچا و ممکن ہے اس سے تو احتراز ہو۔ و ہو قضاء بالقبض۔ اور یہ امر فقہاء میں ہے نہ کہ عینی اگر شہوت اس کے اختیار میں نہیں تو یہ امر اس کے اختیار میں ہے کہ امر قبض یعنی شہوت کی غرض سے دیکھنے کی نیت نہ کرے۔ بھر یہ ضرورت نہ ادائے شہادت میں متین ہے۔ و اما النظر لتکمل الشہادۃ اذا اشتہی۔ رہا یہ مسئلہ کہ گواہی اٹھانے کے لیے چہرہ دیکھنا چاہے شہوت ہو نہ نہ کہ عینی جب عورت نے کوئی معاملہ کیا اور اس میں گواہ کرنے کی ضرورت ہوئی تو گواہ ہونے کے لیے گواہ کو چہرہ دیکھنے کی ضرورت ہے پس اگر گواہ کو خوف ہو کہ دیکھنے سے اسکو شہوت ہوگی۔ قبل بیاح۔ تو کہا گیا کہ بیاح ہے نہ کہ اگرچہ خوف شہوت ہو مگر گواہی اٹھانے کی نیت کرے نہ قصد شہوت جیسے کسی زانی پر گواہ ہونے میں اسکا فعل زنا اس طرح دیکھنا ہے سرہ دانی میں سہائی ہوتی ہے غاص نیت سے ہونا قصداً شہوت جیسے اسوقت عورت کا چہرہ دیکھنا اسی طرح گواہ بننے میں نیت پاک ہو۔ اگرچہ بدون اختیار کے شہوت ہو جاوے۔ والاصح انہ لا یباح لاندہ یوجد من لا یشتہی فلا ضرورۃ بخلاف حالہ الاداء۔ اور اصح حکم یہ کہ (خوف شہوت کے وقت) دیکھنا مباح نہیں ہے اسلئے کہ ایسا شخص نہ ہو جسکو شہوت ہو تو ضرورت نہیں ہے برخلاف حالت اداء کے نہ۔ اسلئے کہ ادا کرنا تو اس پر متین ہے جو پہلے گواہ ہو اٹھا اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ لا یابی الشہادۃ اذا مدعوا۔ یعنی گواہ جب پہلے جاوے تو انکار نہ کریں۔ پس جب اسکو گواہ ہو جانے کے واسطے کہا گیا تو وہ انکار نہیں کر سکتا حالانکہ تم کہتے ہو کہ خوف شہوت میں انکار جائز ہے۔ جواب یہ ہو سکتا ہے کہ تعین نہیں ہے یا وہ تحمل شہادت کے وقتی نہیں ہے جبکہ اسکو خوف شہوت ہے قتال فیہ۔ اور دلیل مذکور سے معلوم ہوا کہ اگر وہ ان دوسرا شخص گواہی کے واسطے نہ لے تو گواہی اٹھانا بھی باوجود خوف شہوت کے مباح ہے۔ م۔ ومن اراد ان یمزوج امرأۃ فلا بأس بان ینظر الیہا وان علم انہ یشتہیہا جس شخص نے کسی عورت سے نکاح کرنا چاہا تو مضائقہ نہیں کہ اس عورت کو دیکھے اگرچہ وہ جانتے کہ میں اسکی خواہش کروں گا۔ یعنی وہ ہم و شبہہ و لکن نہیں بلکہ اسکو شہوت ہونے کا یقین ہو تو بھی دیکھنا جائز ہے۔ لقولہ علیہ السلام فیہ البصر یا فانہ احری ان یوم یملکما۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملہ میں حکم دیا کہ اس عورت کو نگاہ سے دیکھ لے کیونکہ یہ البین ہے کہ تم دونوں میں دائمی موافقت ہو۔ یعنی دلالت کرنے میں کہ مطلقاً اجازت ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ ولان مقصودہ اقاحۃ السنۃ لاقضاء الشہوتہ۔ اور میں دلیل اس شخص کا مقصود یہ کہ سنت کو ٹھیک کرے نہ شہوت پوری کرنا۔ یعنی کمال ادائے سنت میں عورت کو دیکھنے سے بچنا نہ تو یہ ضرور نہیں کہ شہوت نہ ہو بلکہ جب قصد نکاح ہے تو یہ یعنی باعث شہوت میں اور دفع ہو کہ یہ دلیل مستقل نہیں ہو سکتی بلکہ یہ غیر دلیل ہونے کی وجہ سے نکاح میں دیکھنا دلیل سنت جائز ہے اور جب عوازم ہوا تو یقین شہوت کے وقت بھی جائز ہے کیونکہ عوازم



عام ہے اور اس لیے کہ قصداً اسے سنت ہے۔ اگر کہا جاسکے کہ گواہی میں مقصور محل شہادت ہے نہ تنہا شہوت تو وہ بھی مع  
خوف شہوت جائز ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ وہاں دوسرا گواہ ممکن ہے اور یہاں جس عورت سے نکاح کا قصد کرے وہی متعین ہے  
علاوہ ازیں وہاں گواہ کو متعین کر کے حکم نہیں اور یہاں نکاح کے واسطے اجازت متعین ہے۔ بدلیل حدیث مزبور۔ یہ حدیث  
مقبول شعبہ ابو ہریرہ و جابر بن عبد اللہ و انس بن مالک و محمد بن مسلمہ و ابو حمید رضی اللہ عنہم جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم  
سے مروی ہے۔ کما قال الترمذی۔ اور حدیث سفیرہ رضی اللہ عنہ یہ کہ میں نے ایک عورت کا خطبہ کیا یعنی سنگنی کی تو آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسکو دیکھ لے کہ یہ زیادہ لائق ہے کہ تم دونوں میں موافقت دائمی دی جاسکے۔ رواہ الترمذی  
و حسنہ وابن ماجہ۔ اور حدیث مقیدہ کہ مقصود محل دائمی موافقت ہے اور طلاق خلاف اصل بضرورت اور منہج ہے حدیث  
ابو ہریرہ و رخ کہ ایک مرد نے انصار میں سے ایک عورت کا خطبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جا کہ اسکو دیکھ  
کہ انصار کی آنکھوں میں کچھ ہوتا ہے۔ رواہ مسلم والنسائی۔ اور اس سے نکلا کہ اگر کسی قسم کا کچھ عیب جانتا ہو تو بیان  
کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ حدیث تفسیر فتنہ و فساد کے بیان کرے اور یہ بھی نکلا کہ شکوہ کی شکل پر لحاظ منع نہیں ہے۔  
اگرچہ دین کا لحاظ اعلیٰ ہے۔ حدیث جابر رضی اللہ عنہ اسی معنی میں ہے۔ رواہ ابو داؤد۔ والبیہاقی و الحاکم۔ شیخ ابن حجر  
تخریج میں کہا کہ اسے اسناد حسن ہے اور ابن القطان وغیرہ نے واقعہ بن عبد الرحمن میں کلام کیا کہ مجھول ہے اور شیخ رح  
نے تعریب میں اقرار کیا۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ وہی نصہ سفیرہ بن شعبہ ہے رواہ احمد والنسائی و ابو یعلیٰ و عہد بن حمید  
والدارمی والطبرانی و الدارقطنی و ابن حبان فی الصصح۔ حدیث محمد بن مسلم رضی اللہ عنہ کہ میں نے ایک عورت کو خطبہ کیا پس  
میں اسے کہنے کو جب کہ بیٹھا تھا پہانک کہ میں نے اسکو بغیر خدایں دیکھ لیا کہ کیا آپ اب کرتے ہو حالانکہ آپ  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی ہو تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ جب اللہ تعالیٰ تم میں سے  
کسی کے دل میں کسی عورت کی سنگنی ڈالے تو مضائقہ نہیں کہ اسکو دیکھ لے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ۔ والحاکم و احمد و ابن  
ماجہ و اسحق و ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق۔ حدیث ابو حمید رضی اللہ عنہ مروی عجب تم میں سے کوئی مرد کسی عورت کو خطبہ  
کرے تو اسکو دیکھنے میں مضائقہ نہیں ہے بشرطیکہ صرف سنگنی کی وجہ سے دیکھنے کا قصد ہو۔ رواہ اسحق و الطبرانی۔ مسئلہ  
بیعت میں عورت سے معاف نہ جائز یا نہیں۔ جواب نہیں۔ کیونکہ حدیث رسد جہ رقیقہ میں ہے کہ میں آنحضرت صلی  
اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بیعت کے واسطے حاضر ہوئی تو آپ نے فرمایا کہ میں عورتوں سے معاف نہیں کیا کرتا ہوں۔ رواہ ابن حبان  
فی صحیحہ اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورتوں سے معاف نہیں فرماتے تھے۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور ایک حدیث  
میں ہے کہ عورتوں سے زبانی بیعت لی اور کہیں آپ کا ہاتھ کسی عورت کے ہاتھ سے نہیں ٹھہرا۔ اور حدیث بیہ بن عبد اللہ البکری  
میں ہے کہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں سے بیعت لی اور اُسے معاف کیا اور عورتوں سے بیعت لی اور اُسے معاف  
نہیں کیا۔ رواہ ابو نعیم۔ و یجوز للطیب ان یشیر الی موضع المرض منها للضرورة۔ اور طیب کو جائز ہے کہ عورت کے  
مرض سے مرض کی جگہ دیکھے وجہ ضرورت کے۔ اگرچہ ناف سے پہلے تک ہو۔ الاولابی۔ مگر یہ اسی وقت کہ خون عضو  
نہاں کے اندر نہ ہو بدلیل اسکا استعمال یہ لکھا کہ ضرورت کے وقت حرام بھی طہل ہو جاتا ہے چنانچہ خطرات کے وقت مردار و  
خواب جائز ہو جاتی ہے اور یہاں خوف کف ہے۔ کافی المعنی۔ پھر یہاں دو صورتیں ہیں کہ بعد تقیص مرض کے مبالغہ بھی ہو  
کوئی یا کسی دوسرے کے ذریعہ سے ہو۔ پس ظاہر و اندہ قلعے اعلم یہ ہے کہ جب سوائے طیب کے کوئی دال اس قدر  
مہر جو مبالغہ کو کے مثلاً زیرات کسی مقام پر نشتر دیا یا بگوشت کا تار وغیرہ کا کام ہے تو طیب کو خود مبالغہ کرنا بھی جائز ہوگا  
چنانچہ آگاہ ہے۔ اور اگر مائی جنائی ایسا کر سکتی ہو تو نہیں۔ و یغنی ان یعلم امرأة ما داتها۔ اور طیب کو چاہیے کہ



کسی عورت کو معالوجہ سکھانے سے منع ہے۔ مثلاً گندے کدو، کوٹہ کر کے کپڑا، سطح مرلیہ کے فلان مقام پر دے دے جس سے اس رانہ میں اظہار کا معمول ہے۔ لان نظر الجھنس لے لے الجھنس آسہل۔ اس واسطے کہ جھنس کا دیکھنا اپنی جھنس کا آسان ہے۔ یعنی عورت اگر عورت کو دیکھے تو بہ نسبت مرد کے آسان ہے۔ اور اس میں اشارہ ہے کہ با ضرورت عورت کا عورت کے زیر ناف سے کھٹنے تک دیکھنا بھی مباحات میں سے ہے۔ مگر جہاں کہیں کہیں شائع کرنے باہر نکالنے والیوں کو بمنزل مرد کے قرار دیا جاتا ہے کہ اسے پردہ کرنا اور چھپنا۔ فان لم یقدر وہا۔ پھر اگر مرلیہ عورت والوں کو یہ قدرت نہ ہو یعنی معالوجہ موافق راس طیب کے نہ کر سکتی ہوں۔ لیکن کل عضو متہا سوی موضع المرض ثم یظفر و یغفن بعروہ استطلاع۔ تو مرلیہ مذکورہ کے ہر عضو کو سولے مقام مرض کے چھپا یا جاوے پھر طیب اس مقام کو دے دے اور جہاں تک کہ عورت کے اپنی نگاہ چھپائے رہے۔ کہیں کہیں سولے موضع مرض کے درسی جگہ دیکھنا جائز نہ ہوگا۔ لان ما ثبت بالضرورة یقتدر بقدرہا۔ اس واسطے کہ جو خیر بضرورت جائز ہوتی ہے وہ ضرورت ہی کی حد تک رہتی ہے۔ اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے۔ اسی واسطے جب مردار کھانا اخطر میں جائز ہو تو اسی قدر کہ سہ رقی ہو جس سے موت یا تلف عضو یا وکس کا خوف جاتا ہے۔ و صار کنظر النخافۃ و الختان۔ اور طیب کا دیکھنا ایسا ہو گیا ہے خافۃ و ختان کا دیکھنا ہوا ہے۔ خافۃ بہت کرنے والی عورت۔ اور یہ عرف میں ایسی عورت کا لقب ہے جو عورتوں کا ختنہ کرتی ہے یعنی عورت کی فرج پر جو مرغ کے کیس کی طرح بند ہوتی ہے ذرا کاٹ کر بہت کر دیتی ہے اور یہی عورت کا ختنہ ہے اور لکھا گیا کہ یہ عمل سنت نہیں مگر جائز و مکروہ ہے اور ختان بمعنی ختنہ کرنے والا۔ پس اگر مرد کا ختنہ کیا گیا تو ختان کو وجہ ضرورت کے دیکھنا جائز ہے اور اسی طرح خافۃ کو عورت کی فرج دیکھنا جائز ہے اور جب ایسی صورت میں جائز ہے تو طیب کو بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا کیونکہ اس کی ضرورت شدید ہے لیکن فرق یہ ہے کہ طیب کے واسطے عورت کا دیکھنا غیر مجلس ہے بخلاف خافۃ و ختان کے کہ جھنس ہے۔ و کذا یجوز للرجل النظر الی موضع الاحتقان من الرجل لانه ما واد۔ اور اسی طرح مرد کو دوسرے مرد کے ختنہ دینے کی جگہ دیکھنا جائز ہے ہوا ہے کہ یہ بھی معالوجہ ہے۔ اور جائز ہے خواہ قلع و غیرہ کی ضرورت شدید سے یا تندرستی و زانی کے لیے۔ و یجوز للمرضی و مرضی کی وجہ سے ختنہ جائز ہے۔ و کذا اللہزال الفاحش علی ما روی عن ابی سہل لانہ امارۃ المرض۔ اور اسی طرح سخت بیلے پن کی وجہ سے بھی ختنہ لینا جائز ہے بنا برائے ابویوسف رحمہ اللہ اس واسطے کہ ایسا ذہن علامت مرض ہے۔ کافی میں کہا کہ یہی قول صحیح ہے اس واسطے کہ انجام کو دق؛ اسل پیا ہو جاتی ہے تو یہ لاغزی کو دمرض ہے جو منجر مرض مہلک ہے۔ شیخ حلوئی نے کہا کہ اگر ختنہ میں منفعت ہو مگر ضرورت نہیں ہے مگر شاکا جانتا ہو کہ فصول بطنیہ خارج ہو کر جلع کی قوت زائد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک ختنہ بذریعہ دوسرے اجنبی کے جائز نہ ہوگا۔ ابن مقاتل سے روایت ہے کہ حامی کو جائز ہے کہ دوسرے شخص کے تدرہ لگا دے جبکہ اپنی نظر پوشیدہ رکھے۔ جیسے قرص کے معالوجہ میں جائز ہے۔ ابواللیث رحمہ اللہ کہ یہ بحالت ضرورت ہے اور ہر شخص کو خود اپنے تدرہ لگانا چاہیے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ دوسرے شخص سے بھی مرد مراد ہونا چاہیے ورنہ عورت اجنبیہ کے تدرہ لگانا کفر و حرام ہو گا کیونکہ زمین کوئی ضرورت نہیں ہے اور کسیر فتویٰ نہیں دیا جائیگا۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واضح ہو کہ مرد و عورت کے زیر ناف سے کھٹنے تک کسی اجنبی کو دیکھنا جائز نہیں جبکہ ختنہ اگرچہ عورت اس کی مان و بین وغیرہ محرم ہو پس مرد کی نزدیکی و عیال ہوا کی اجنبی نہیں ہے۔ پھر جب ختنہ پیدا ہو تو نظر جائز ہو جاتی ہے۔ پھر عورت بہت ہیں۔ ۱۔ حالت ولادت میں جنائی کو عورت کی فرج دیکھنا۔ ۲۔ ختنہ کرنے کے وقت مرد کو موضع ختان دیکھنا۔ ۳۔ لالچ میں



ضرورت کے وقت حقہ دینے میں دیکھنا - ۴ - عورت کو ایسی جگہ زخم یا بیماری ہوئی کہ جہاں مردوں کا نظر کرنا حلال  
 نہیں ہے تو عورت کو وہاں دیکھ کر علاج کرنا روا ہے۔ ۵ - اگر عورت یہ علاج نہ کر سکے یا نہ ملے اور مردانہ کی ہلاکت یا ہیبت  
 کا خوف یا درد شدید ہو اور مرد کے علاج سے چارہ نہیں ہے تو سب چھپا کر موضع مرض دیکھنا مباح ہے اور واضح ہو کہ اس  
 حکم میں محرم وغیر محرم برابر ہیں۔ اقول سوائے شوہر و موطورہ باندی کے - ۶ - عین کی زخمی نے سال بھر کے بعد  
 دعوی کیا کہ یہ مجھ تک نہیں پہنچا اور میں بکرہ ہوں تو قاضی کو روا ہے کہ دائی وغیرہ عورتوں کو دیکھنے کا حکم کرے۔  
 بالغ نے ماکرہ کی شرط پر باندی فروخت کی اور قیس نے دعوی کیا کہ یہ غیبی ہے۔ پس اگر عورتوں نے دیکھ کر کہا کہ یہ بکرہ  
 ہے تو بالغ پر قسم نہیں ہے۔ اور صحیح یہ کہ حکم مذکور قبضہ مشنری سے پہلے ہے۔ ۷ - قال وینظر الرجل من الرجل  
 جمیع بدنہ الا لیسے ما بین سرہ الی رقبۃ۔ اور ایک مرد دوسرے مرد کے جمیع بدن کو دیکھ سکتا ہے سوائے اس کے  
 زیر ناف سے گھٹنے تک۔ لقول علیہ السلام عورة الرجل ما بین سرہ الی رقبۃ سبکو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ مرد کی شرمگاہ ما بین اس کے ناف کے گھٹنے تک ہے۔ ہذا قطنی نے اس کے مانند حدیث ابو ایوب رضی اللہ عنہ  
 سے مرفوعاً بطریق سعید بن راشد روایت کیا اور کہا کہ سعید بن راشد ضعیف ہے۔ ویرودی مادون سرہ حتی تجاوز رقبۃ  
 اور بعض روایات میں یون آبا کہ اس کے ناف کے یہاں تک گھٹنے سے تجاوز کرے۔ ہذا روایت اگر صحیح ہو تو  
 کلمہ الی یعنی مع ہوگا۔ یعنی مع گھٹنے کے۔ اور اس بحث کو ہم نے کتاب الصلوۃ کی ضرورت کے بیان میں واضح لکھا ہے۔  
 و ہذا اثبت ان السرة لیست بعورة۔ اور اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ ناف وہ جسم نہیں جسکا جہاں لازم ہے  
 خلافاً لما یقولہ ابو عصمۃ و الشافعی رحمہما اللہ تعالیٰ۔ برخلاف قول ابو عصمہ سعد بن مسافر رازی حنفی اور قول  
 امام شافعی رحمہ کے۔ کہ یہ دون بزرگ اسکو بھی جسم عورت کہتے ہیں۔ والرقبۃ عورة خلافاً لما قالہ الشافعی  
 اور گھٹنا جسم عورت ہے برخلاف قول شافعی رحمہ کے۔ کہ وہ نہیں عورت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل  
 میں انس بن مالک رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کسی مجلس کے بعد گرد گھٹنا نہیں کھولا۔ پس اگر گھٹنا بند کرنا شخص  
 پر فرض ہو تو آپ کے بشاکل میں اختصاص نہوتا اور جواب ہو سکتا ہے کہ افعال میں فرائض وغیرہ کا بھی بیان ہے اور وہ ایک  
 عموم فرض ہیں۔ اور جب بیان صریح نفس میں رکبہ سے تجاوز نہ کر رہی تھارہ اس کے معارض نہیں ہو سکتا ہے۔ والفقہان  
 عورة خلافاً لما یقولہ اصحاب الطوائف اور ان جسم شرم ہے برخلاف قول اصحاب الطوائف کہ ناف کے  
 نزدیک صرف فنج ذکر و مقعد شرمگاہ ہے۔ و مادون السرة الی فبت الشعر عورة خلافاً لما یقولہ الامام ابو بکر  
 محمد بن الفضل الکباری معتزلیہ العادۃ۔ اور زینب سے ال جہنم کی جگہ تک بھی شرمگاہ ہے برخلاف  
 قول شیخ ابو بکر محمد بن الفضل الکباری کے کہ یہ عورت نہیں اور شیخ رحمہ نے اس میں عادت پر اعتماد کیا ہے۔ ہذا یعنی لوگوں  
 میں اس کے کھولنے کی عادت جاری ہے لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہو سکتا نہ لا معتبر بسبب انفس بخلاف۔ اس واسطے کہ تعالیٰ  
 وہابی روایات کا کچھ اعتبار نہیں درحالیکہ نفس اس کے مخالفت وارد ہو۔ اور یہاں یہی کیفیت ہے کہ نفس میں مخالفت  
 ہے و قتال کا کچھ اعتبار نہیں رہا۔ و قد روی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم  
 و سلم انہ قال الرقبۃ من العورة ساء ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ گھٹنا بھی پردہ کے جسم میں سے ہے۔ لیکن یہ حدیث ضعیف ہے۔ بروایت ابو ہریرہ رضی اللہ  
 عنہ نہیں ملی۔ مگر دارقطنی رحمہ نے حدیث علی رضی اللہ عنہ سے معاجز کی اور اس میں بھی ضعیف ہے۔ چنانچہ خود تاجزین کو  
 وادی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما سرہ فقہا ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ۔ اور حسن بن علی رضی اللہ عنہما نے



اپنی ذات کھول دی پس ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اسکو بوسہ دیا۔ چنانچہ غیر بن اسحق سے روایت ہے کہ میں نے  
 کے بعض راستہ میں حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے ساتھ جانا تھا کہ راویوں میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے ملاقات  
 ہوئی تو ابو ہریرہ نے حسن رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ میں تجھے فدا ہوں تو اپنا پیٹ کھول دے تاکہ جہان رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 وسلم کو بوسہ دیتے میں نے دیکھا ہے میں بھی بوسہ دے دوں پس حسن رضی اللہ عنہ نے اپنا پیٹ کھول دیا پس ابو ہریرہ رضی  
 اللہ عنہ نے ذات پر بوسہ لیا اور اگر یہ مقام چھیلنے کا جسم ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و ابن حبان نے صحیح و بیہقی  
 لیکن ہم طہرانی میں اسے غلط ہے چنانچہ کہا کہ حدیث ابو عاصم عن ابن عون عن غیر بن اسحق ان ابو ہریرہ  
 لقی الحسن بن علی رضی اللہ عنہما فقال لا ارفع ثوبک حتی اقبل جھٹ رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل فرجع عن  
 لطنہ و وضع یدہ علی سرہ۔ یعنی غیر بن اسحق نے کہا کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی ملاقات حسن بن علی رضی اللہ عنہما سے  
 ہوئی تو ابو ہریرہ نے کہا کہ اپنا کپڑا اٹھا بیٹھے تاکہ میں بوسہ دوں جہان میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ  
 دیتے دیکھا ہے پس آپ نے کپڑا اٹھایا اور اپنی ذات پر ہاتھ رکھ لیا۔ م۔ ع۔ و قال علیہ السلام بجز ہر وار فخذک اما  
 علمت ان العجدة عورة۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جبرہہ رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اپنی ران بند کرے گیا تو نے نہیں جاننا  
 کہ ران پر وہ کرنے کا جسم ہے۔ چنانچہ ابو داؤد و ترمذی کی روایت میں جبرہہ رضی اللہ عنہ نے جو اصحاب نصفہ میں سے  
 تھے بیان کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے یہاں بیٹھے اور میری ران کھلی ہوئی تھی الخ۔ اور عبد الرزاق کی روایت  
 میں ہے کہ جبرہہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہماری طرف گزرتے الخ۔ اسکو ابن حبان نے صحیح میں اور امام  
 و دارقطنی و حاکم و غیرہ نے بھی روایت کیا اور ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن بن علی بن حبان نے زید بن عبد الرحمن بن جبرہہ  
 کو ثقات میں لکھا۔ یعنی رحم وغیرہ نے اس باب میں دیگر احادیث مطوۃ ذکر فرماؤں جنکا لمفص یہ ہے کہ حدیث علی رضی اللہ عنہ  
 میں ہے کہ اسے علی اپنی ران صحت کھلیو اور کسی زندہ یا مردہ کی ران مت دیکھو۔ رواہ ابو داؤد و قال فیہ نکارہ۔ دروایان ماہد  
 و الحاکم و الدارقطنی۔ ابن القطان شافعی رحمہ نے کہا کہ ابو حاتم نے علل میں اسکو ضعیف کہا ہے۔ لیکن واضح ہو کہ غایت  
 علت اس میں انقطاع ہے اور وہ ہمارے نزدیک علت جرح نہیں ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعہ کہ ران عورت  
 ہے جیسے چھیلنے کا جسم ہے۔ رواہ الترمذی و حسنہ و الحاکم و اس کے اسناد میں ابو یحیی الثقات ہے جس میں اختلاف ہے اور ظاہر راجح  
 یہ کہ اس میں ایک نفع کی نرمی ہے۔ و قد رواہ احمد و البیہقی۔ حدیث عبد اللہ بن جحش مرفوعہ کہ اسے عمر اپنی ران ڈھک کر ران  
 جسم عورت ہے۔ رواہ احمد و الطبرانی و الحاکم و البیہقی و قال صحیح۔ اور اسکو بخاری رحمہ نے تاریخ کبیر میں سند کیا اور صحیح میں  
 معلق کیا مع حدیث ابن عباس جو حدیث معلوم ہو کہ بخاری کے نزدیک یہ ثابت ہے۔ اگر اعتراض کیا جاوے کہ اس کے معارف  
 میں حدیث انس مرفوعہ قصہ خیر میں وارد ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز حالت طہس یعنی تاریکی میں پڑھی  
 پھر آپ سوار ہوئے اور ابو طلحہ سوار ہوا اور میں ابو طلحہ یعنی سوتیلے آپ کی ردیف میں سوار ہوا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے خیر کی راہوں میں ایک راہ میں مدین کیا پھر اپنی ران سے ازار کھولی حتی کہ قریب بھاگے میں آپ کی ران مبارک کی پسیدی  
 دیکھوں۔ پس جب آپ آبادی میں داخل ہوئے تو فرمایا کہ اللہ اکبر اما اذن لانا بساۃ قوم فناء صلیح المنذرین۔ اس حدیث  
 کو بخاری رحمہ نے صحیح میں روایت کیا پس اگر ان جسم عورت ہوتا تو آپ نہ کھولتے۔ جواب دیا جائیگا کہ ران سے ازار کھولی  
 مجازی کا مدہ ہے یعنی اسے طور پر انکا کہ ران پر سے ازار ہٹ گئی یا قریب کھل جانے کے ہو گئی۔ بدلیل اس کے کہ صحیح مسلم میں  
 اس روایت میں صاف مذکور ہے کہ پھر آپ کی ران سے ازار کھل گئی۔ شیخ نووی رحمہ نے خلاصہ میں کہا کہ صحیح مسلم کی  
 روایت اس امر کی دلیل ہے کہ بخاری کی روایت میں کھولنے سے کھل جانا مراد ہے۔ شیخ ابن حجر رحمہ نے کہا کہ اگر یہ حواہی ہوتا تو آنحضرت



صلی اللہ علیہ وسلم اسکو مستقر نہ رکھتے تو کھٹا کھٹا جا کر رہا ہوتا۔ جواب یہ کہ اسے اختیار کھل جانے میں مضائقہ نہیں اور یہ  
 اسکا مقام ثابت ہوا۔ بلکہ حق یہ ہے کہ ران کھل جانا حقیقتہً نہیں ثابت ہوا کیونکہ اگر حقیقت کھل جاوے تو صاف  
 سپیدی نظر آوے حالانکہ السن رضی اللہ عنہ نے کہا کہ قریب ہٹا کہ میں دیکھوں۔ فافہم۔ م۔ اور اس بیان سے ایک استفادہ  
 یہ ہے کہ کھٹا بھی جسم عورت سے ہے۔ لان الرکبة ملقی عظم الفخذ والساق۔ کیونکہ کھٹا اس مقام کا نام ہے جہاں ران  
 کی ہڈی دینٹلی کی ہڈی مل کر جمع ہوتی ہیں۔ فاجتمع المحرم والمباح۔ فی سین محرم و بیح دونوں کا اجتماع ہوتا ہے۔ کیونکہ  
 ران کی ہڈی کھٹا حرام اور دینٹلی کی ہڈی مباح ہے۔ وفی مثل الغناب المحرم۔ اور ایسی صورت میں محرم کو غلبہ دیا جاتا ہے  
 نظیر اسکی یہ کہ ایک پیالہ شربت میں اگر ایک قطرہ شراب گر پڑا تو سب نجس دینا حرام ہے۔ ثابت یہ کہ یہ نام و کمال حرام نہیں ہے تو  
 فرق یہ ہوا کہ۔ حکم العورة فی الرکبة اخف منه فی الفخذ۔ جسم عورت ہونے کا حکم بہ نسبت ران کے کھٹنے میں خفیف ہے  
 و۔ یعنی کھٹنا بہ نسبت ران کے عورت خفیف ہے اور ران اس سے زیادہ سخت ہے۔ وفی الفخذ اخف منه فی السور  
 اور ران میں بہ نسبت شرگاہ خاص کے خفیف ہے۔ چنانچہ ران کھٹنا عیب ہے مگر مقام پشاپ یا پاخانہ کھٹنا اس سے  
 بہت بڑا حکم سیوہ و قبیح ہے اور اس فرق کے نکلنے یہ مسئلہ نکلا کہ حتیٰ ان کاشف الرکبة یکر علیہ برقع۔ لکن کھٹنا کھلنا  
 و اسے نرمی سے انکار کیا جاوے۔ ف۔ کہ اسے عزیز اسکو ڈھکے کہ یہ بھی شرم کا جسم ہے اسکو ڈھکا لازم ہے۔ و کاشف  
 الفخذ یعنف علیہ۔ اور ران کھولنے والے پر بدشستی و ملامت کی جاوے۔ ف۔ کہ اسکو بند کر دے اسکا کھولنا بیجا ہے  
 و کاشف السورہ یوذب ان یحج۔ اور شرگاہ غلیظہ کھولنے والے کو ادب یا جاوے اگر وہ جھگڑا کرے۔ ف۔ یعنی  
 اس سے کہا جاوے کہ اسکو فروغ آئندہ بیجا ہے سخت معلوم ہوتا ہے پھر اگر وہ کچھ جھگڑے اور قدرت ہو بدن فتنہ کے  
 تو اسکو ادب کے واسطے چھڑی وغیرہ سے مارے اور بند کر دے۔ و ما یباح النظر الیہ للرجل من الرجل یباح  
 المس لانہما فیما لیس بعورة سواہ۔ اور جس عضو کا دیکھنا مرد کے جسم میں سے مرد کو مباح ہے تو اسکا چھونا بھی مباح ہے  
 کیونکہ جو جسم کہ پہلے کے اعضاء میں سے ہو اس میں یہ دونوں مساوی ہیں۔ ف۔ اعتراض ہوا کہ اجنبیہ عورت کا چہرہ و ہاتھ  
 جسم پر وہ ہیں سے نہیں ہیں حتیٰ کہ مرد انکو دیکھ سکتا ہے جبکہ شہوت سے نہو حالانکہ بالاتفاق انکا چھونا نہیں جائز ہے۔ جواب  
 یہ ہو سکتا ہے کہ برابر ہی ایسی صورت میں ہے کہ اس کے خلاف کوئی نص وارد نہو۔ التلخیص۔ حتیٰ کہ مرد کو مرد کے جسم میں سے  
 شہوت کوئی عضو چھونا مباح نہیں ہے۔ غن۔ اور وضع ہو کہ مرد سے بالغ مراد ہے ورنہ طفل امر کا حکم اوپر مذکور ہو چکا۔ م۔  
 اگر مرد سے دوسرے مرد کے باذن اسکی لنگی یا پاجامہ کے اوپر سے دل سے تو لگا گیا کہ جائز ہے جبکہ کپڑا ہوتا ہے تو شمس اللہ  
 حلوائی نے اختیار کیا اور اودیکہ اس سے پرہیز کیا جاوے۔ ازار کہ بچے چھونا جیسا ہم میں جاہل حاسین وغیرہ کی عادت  
 باری ہے حرام ہے۔ اگر کسی نے دوسرے کے جسم شرم کی طرف نگاہ کی حالانکہ وہ پاجامہ وغیرہ کپڑے سے بند ہے اور کچھ کھٹا  
 نہیں ہے تو یہ کچھ نہیں ہے۔ مع۔ قال ویجوز للمرأة ان تنظر من الرجل الی ما یطر الرجل الیہ منہ اذا امتنت لہ  
 اور عورت کو جائز ہے کہ مرد کے جسم میں سے ان اعضاء کو دیکھے جسکو مرد کے جسم سے مرد دیکھ سکتا ہے بشرطیکہ عورت اجنبیہ  
 مذکورہ شہوت سے بیخوف ہو۔ لا استواء الرجل والمرأة فی النظر الی ما لیس بعورة کالتیاب والحدود  
 کیونکہ جو چیز کہ شرم و چھپانے کی جسم میں سے نہیں ہے اس میں مرد و عورت یکساں ہیں جیسے کہ بدن و سواری کا حکم ہے  
 و نسب کہ ہر شخص کی لباس و سواری کو مرد و عورت سب دیکھ سکتے ہیں اسی طرح جس جسم شرم کا چھپانا مرد کی نظر سے  
 واجب نہیں تو عورت اجنبیہ بھی اسکو دیکھ سکتی ہے۔ م۔ اور اگر عورت نے مرد اجنبی کی جانب نگاہ کی اور اسکے دل میں شہوت  
 آئی یا عورت کا غالب گمان یہ ہو یا شک ہو تو عورت کے حق میں مستحب ہے کہ اپنی نگاہ کو نیچی رکھے اور مرد کی صورت میں



اگر اجنبیہ عورت کو دیکھنے سے شہوت آئی یا اس کا غالب گمان یا شک ہو تو مرد پر اس عورت کی طرف نظر کرنا حرام ہے اور مرد  
 میں فرق عنقریب آویگا سو دوا بحیہ ع۔ دنی کہ تب انکشی من الاصل ان نظر المراه لے الرجل الاجنبی  
 بمنزلہ نظر الرجل لے محارمہ۔ اور اصل میں معلوم کی کتاب انکشی من مذکور ہو کہ عورت کا مرد اجنبی کو دیکھنا جیسے  
 مرد کا اپنی محارم۔ ان میں وغیرہ کو دیکھنا یعنی سوائے پیٹ و پیٹھ کے دیکھنا در پیٹ و پیٹھ کو نہ دیکھے۔ لان النظر  
 الی خلاف الجنس اغلط۔ کیونکہ خلاف جنس کو دیکھنا زیادہ سخت ہے۔ بہ نسبت جنس کے۔ اور مرد و عورت دونوں  
 مختلف ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو حلال نہیں ہے کہ مرد اجنبی کے مردہ کو ملا دے حالانکہ مرد کو جائز ہے۔ فان کان فی  
 قلبہا شہوۃ او اکبر راہا انما تشہی او شکلت فی ذلک لستحب بہا ان تغض لبصرہا۔ پس اگر عورت کے دل میں  
 اس مرد کی طرف سے شہوت موجود ہو یا اسکے غالب گمان میں ہو کہ مجھے دیکھ کر شہوت ہوگی یا شک ہو یعنی دونوں طرف احتمال  
 برابر ہو کہ ہوگی یا نہ ہوگی تو عورت کے حق میں مستحب یہ ہے کہ اپنی نظر نیچی کر لے۔ اور اگر دیکھے تو مباح ہے۔ ولو کان النہی  
 ہو الرجل ایہا و بیہذہ الصفتہ لم یضر و ہذا اشارۃ الی التحریم۔ اور اگر دیکھنے والا مرد ہو کہ عورت اجنبیہ کی طرف  
 دیکھنا چاہتا ہے اور مرد مذکور کی یہ حالت ہے یعنی اس عورت کی طرف سے اسکے دل میں شہوت ہے یا غالب گمان ہے یا شک  
 ہے تو وہ نہیں دیکھ سکتا اور یہ اشارہ ہے کہ دیکھنا حرام ہے۔ پس مرد میں اور عورت میں اس حکم میں فرق ہوا۔ و  
 وجہ الفرق ان الشہوۃ علیہا غالبۃ و ہو کا مستحق اعتباراً۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں پر شہوت غالب  
 ہے اور غالب بمنزلہ موجود کے ہے۔ یعنی گو بارہ ہر وقت موجود ہے۔ فاذا اشتہی الرجل کانت الشہوۃ من  
 الجاہلین موجودۃ۔ پس جب مرد نے بھی خواہش کی تو جاہلین سے شہوت موجود ہو گئی۔ پس اسکا انجام خراب  
 ہوگا۔ واضح ہو کہ اکثر لوگوں کے نزدیک یہ گمان ہے کہ عورتوں میں مادہ شہوت غالب ہوتا ہے اسکے معنی یہ کہ بہت ہوتا ہے  
 اور یہ محققین اطباء کے بالکل خلاف ہے اور گویا بدیہی باطل ہے اور حق یہ کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ مادہ شہوت جو منی ہے اسکا  
 اثر عورتوں پر غالب ہوتا ہے اور مرد اپنی قوت سے اسکا زور سنبھال جاتا ہے اور وجہ یہ ہے کہ فضلہ صاف بمنزلہ اسکے تمام اعضاء  
 میں موجود ہوتا ہے وہی مادہ منی ہے جس سے بچہ بنتا ہے پس جب شہوت سے اسکو حرکت ہوئی کہ منی بن جاوے تو اسنے  
 تمام اعضاء سے قوت سے مسخر کر لیا پس عورت اسکے زور کو نہیں اٹھا سکتی اور فوراً بے قابو ہو کر گرفتار نفس  
 ہو جاتی ہے اور مرد اپنی قوت سے سنبھال لیتا اور اپنے اختیار میں باقی رہتا ہے جبکہ قوی ہو۔ پس حاصل یہ نکلا کہ جب  
 عورت میں اپنی نادانی سے شہوت کا خیال کرنا بیباکی ہوتا ہے پھر وہ مغلوب ہو جاتی ہے تو گویا مغلوب موجود ہے اور مرد  
 اگرچہ برداشت کر سکتا ہے لیکن جب عورت کی خواہش موجود ہے اور کوئی مانع نہیں تو فوراً منی مبتلا ہونے کا وقت شہوت  
 ہے۔ ولا کذلک اذا اشتہت المراه۔ اور یہ حال اسوقت نہیں جب فقط عورت نے خواہش کی۔ پس کیونکہ  
 وہ فاعلہ نہیں ہے۔ لان الشہوۃ غیر موجودۃ فی جانبہ حقیقۃ و اعتباراً۔ کیونکہ مرد کی جانب شہوت موجود نہیں  
 نہ درحقیقت اور نہ باعتبار۔ کیونکہ مرد مغلوب شہوت اکثر نہیں ہوتا ہے۔ فکانت من جانب واحد  
 ایک ہی طرف سے شہوت موجود ہوئی۔ پس اور یہ چند ان مضر نہیں ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ جس صورت میں عورت  
 نے دیکھ کر خیال شہوت کیا تو صرف اسی کی طرف سے شہوت ہے اور مرد میں شہوت اعتباری بھی نہیں ہے کیونکہ حقیقی  
 تو معدوم ہے کیونکہ اسنے شہوت سے نہیں دیکھا پس مضر نہیں ہے اور اگر مرد نے شہوت سے دیکھا یا گمان ہے تو مرد کی  
 جانب سے شہوت موجود ہوئی اور عورت کو ہر چند خبر نہیں اور نہ اسنے دیکھا لیکن اگر درحقیقت شہوت نہیں تو باعتبار غالب  
 موجود ہے اس واسطے کہ عورت کی ذات میں شہوت غالب ہے پس گویا موجود ہے تو دونوں طرف سے شہوت موجود ہوئی چنانچہ مرد



ایک طرف سے درحقیقت موجود ہوئی اور عورت کی طرف سے باعتبار غالب حال کے موجود ہوئی۔ و تحقیق من الجاہلین  
 فی الاقتصار الی المحرم اقوی من التحقیق فی جانب واحد۔ اور جو شہوت کہ دو وزن سے تحقیق ہو وہ حرام تھا  
 ایک ذہب پہونچانے میں زیادہ قوی ہے بہ نسبت اسکے کہ ایک ہی جانب سے ہوتا۔ لہذا اورت کو جب شہوت کہ  
 گمان ہو تو بھی دیکھ لینے میں مضائقہ نہیں ہے اور مرد کو جب شہوت کا گمان ہو تو گویا عورت کو بھی یہ گمان موجود ہے پس  
 حرام ہے۔ اور نکتہ۔ اللہ تعالیٰ اعلم یہی ہے کہ مرد فاعل و قوی ہے اور عورت مغلوب شہوت و منفعلہ ہے تو مرد کے دام میں  
 مغلوب ہو کر آ جاوے گی بخلاف اسکے عورت کی شہوت وجہ فاعل نہ ہونے کے راہبان ہے کیونکہ مرد غالب و فاعل کو شہوت نہیں تو  
 فہم۔ م۔ قال و تنظر المرأة من المرأة الی ما يجوز للرجل ان ينظر الیه من الرجل لوجود الجانبة و انعدام  
 الشهوة غالباً کما فی نظر الرجل الی الرجل و کذا الضرورة قد تحققت الی الانکشاف فیما بینہن۔ اور  
 عورت کو دوسری عورت کے ایسے تمام جسم کا دیکھنا جائز ہے جو مرد سے مرد دیکھ سکتا ہے کیونکہ دو وزن میں مجبسی اور  
 غالباً ہم شہوت موجود ہے یعنی حد میں مجبسی ہیں اور غالباً عورت کو عورت کے دیکھنے سے شہوت نہیں ہوتی ہے جیسے  
 مرد کو مرد کے دیکھنے میں یہی حال ہے اور اسی طرح عورتوں میں باہم سے پردگی کی ضرورت بھی تحقیق ہے۔ جسے  
 علامات میں ہوتا ہے اور عورت کو حرام میں چلنے کی ضرورت بہ نسبت مرد کے زیادہ ہوتی ہے۔ اور یہ دلیل ہے کہ عورت  
 دوسری عورت کے زیر نفا سے کھٹنے تک نہیں دیکھ سکتی ہے اور باقی دیکھ سکتی ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ ان نظر المرأة  
 الی المرأة کنظر الرجل الی الرجل محارمہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے نوادر میں روایت ہے کہ عورت کا عورت کو دیکھنا جیسے  
 مرد کا اپنی محارم عورتوں کو دیکھنا۔ پس بیٹ و بیٹھ بھی دیکھنا جائز ہوا۔ بخلاف نظر ہا الی الرجل۔ برخلاف  
 اسکے عورت کا مرد کو دیکھنا۔ کہ بیان بیٹھ و بیٹ مرد کا دیکھنا بھی جائز ہے سنان الرجال یحتاجون الی زیادة  
 الانکشاف للاشتغال بالاعمال۔ اس واسطے کہ مرد دن کو کام کاج کرنے کی ضرورت سے بدن زیادہ کھوتے کی ضرورت  
 پڑتی ہے۔ لہذا اجنبیہ عورت اسکے بیٹھ و بیٹھ کو بھی دیکھ سکتی ہے۔ والاولیٰ اصح۔ اور اصح قول اولیٰ عرف  
 کہ عورت کو عورت کا وہ کل جسم دیکھنا جائز ہے جو باہم ایک فرد کو دوسرے مرد سے دیکھنا جائز ہے اور اس میں بیٹھ و بیٹ  
 بھی داخل ہے۔ اور شاید قول دوم کی وجہ وہ ہے جو بعض احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ عورت دوسری عورت کے سامنے سٹیج  
 کپڑے نہ اتارے کہ وہ جا کر اپنے شوہر سے حلیہ بیان کرے گویا وہ اس عورت کے تمام بدن کو دیکھ رہا ہے۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ فقہ مقتضی ہے کہ حدیث میں تحویم مراد ہو کیونکہ عورت و صفت کے بیان سے یہی فتنہ بیان فرمایا کہ گویا دیکھ رہا ہے اور یہ حقیقی  
 دیکھنا ہونگا تو حکم تحریم نہیں بلکہ ایسا کرنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال و ينظر الرجل من المرأة  
 التي حمل له و زوجته الی فرجہا۔ اور مرد کو جائز ہے کہ اپنی ایسی باندی سے جو اسکو حلال ہے اور اپنی زوجہ سے اسکی فرج  
 دیکھے۔ یعنی اگر دیکھے و حرام نہیں ہے حالانکہ علی الاصح دیکھنا بہتر نہیں ہے۔ اور حلال باندی کی قید اس واسطے لگائی  
 کہ حلت کا مار و طی حلال ہوتے پر ہی پس اگر مجوسید باندی ہو یا بت پرست یا اسکی رضاعی بہن وغیرہ جس سے وطی  
 حلال نہیں بلکہ لکیت ہے تو اسکی فرج دیکھنا حلال نہیں بلکہ جو امر غیر کی باندی میں دیکھنا جائز ہے وہی اس سے جائز ہے  
 اور فرج کا لفظ کہہ دینا کہ سب سے بڑھ کر شرکاء کی تعریف ہو۔ و ہذا اطلاق فی النظر الی سائر بدنہا عن شهوة  
 و غیر شہوة۔ اور یہ قول اس امر کی اجازت ہے کہ باندی مذکورہ و زوجہ کے تمام بدن کو بدرجہ اسے دیکھ سکتا ہے خواہ شہوت  
 سے دیکھے یا بغیر شہوت دیکھے۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام غرض بصرک الی عن مشک و امر تک۔ اور  
 اصل اس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ اپنی آنکھ نہ کر سوائے اپنی باندی اور اپنی زوجہ سے۔ فی الفاظ غریب



بین اور قول جامع اس طرح مروی ہے کہ مویہ بن جعدہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یا رسول اللہ! اپنی شرگاہوں میں کمان نہ لے  
 اور کیا چھوڑیں یعنی کمان تک انکا استعمال باہمی جائز ہے لہذا کہ محفوظ رکھنا اپنی شرگاہ کو سوائے اپنی زوجہ سے اور اپنی عورتوں  
 سے فتنہ میں نہ لے کہ یا رسول اللہ! اگر تو ہم بعض سین بعض خلع ہوں تو کیا کروں فرمایا کہ اگر تجھے استطاعت ہو کہ  
 شرگاہ کو کوئی نہ دیکھے تو ہرگز مت دکھا۔ رواہ الاربعہ والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن۔ پس معلوم ہوا کہ دیکھنا دیکھنا دیگر  
 طور سے شرگاہ کی حفاظت زوجہ و مملوک سے نہیں ہے تو دیکھنا و چھونا حتیٰ کہ دخول سب جائز حلال ہے۔ ولان ما فوقہ لک  
 سن اسس و انشیاں مبلح فالنظر اولی۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ نظر سے بڑھ کر سانس کرنا اور ڈھانپنا  
 یعنی جلع کرنا مبلح ہے تو دیکھنا بدرجہ اولیٰ مبلح ہے۔ الا ان الاولیٰ ان لا یطرق کل واحد منهما الی عورت صاحبہ  
 لیکن بہتر یہ ہے کہ دو وزن میں سے کوئی بھی دوسرے کی نزع کی طرف نہ دیکھے فتنہ یعنی شوہر و زوجہ یا باندی میں سے  
 کوئی دوسرے کی شرگاہ کو مجامعت یا دیگر اوقات میں کسی دقت نہ دیکھے سلقولہ علیہ السلام اذا اتی احدکم اہلہ  
 فلیستہما استطلاع وللا محذر ان حجر البیہر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص  
 اپنی عورت کے پاس جادے تو جہان تک ممکن ہے پردہ کر لے اور دو وزن اونٹ کی طرح ننگے نہوں فتنہ دو وزن اونٹ  
 اونٹنی کی طرح ننگے نہوں۔ رواہ ابن ماجہ والطبرانی من حدیث عقبہ بن عبد السلی رضی اللہ عنہ۔ اور اسکی اسناد میں اولیٰ  
 بن القاسم میں کلام ہے لیکن ابن جان و احمد و ابن عدی سے توفیق مروی ہے اور اسکی اسناد میں ابو ص بن حکیم میں کہا گیا  
 کہ ضعف راجح ہے اور اسناد طبرانی میں بسیرن عامہ ضعیف ہے۔ اور یہ حدیث عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً  
 سنائی رح نے روایت کی اور کہا کہ حدیث شکر ہے لیکن متاخرین نے اس میں کلام کیا جس سے ضعف خفیف ثابت ہوتا ہے  
 و قد رواہ الطبرانی ایفاً۔ اور یہ معنی حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ میں بروایت ابن ابی سلیمہ و البزار و ابن عدی و  
 الطبرانی مروی ہے اور یہ بھی ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے ابو قتادہ رحمہ سے مرسل روایت کی اور یہ بھی ضعیف ہے اور یہ  
 معنی حدیث ابو ہریرہ رحمہ سے مرفوعاً بروایت طبرانی واقع ہے کہ جب کوئی تم میں سے اپنی عورت کے پاس جادے تو پردہ  
 کر لے کیونکہ جب پردہ کیا تو اس کے پاس سے ملا لگے نکل جاتے ہیں اور شیطان باقی رہتا ہے پس اگر دو وزن میں فرزند متولد  
 ہوا تو اس میں شیطان کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ و رواہ البزار و لیکن کہا کہ اسکی اسناد قوی نہیں ہے۔ اور طبرانی نے یہی معنی حدیث  
 ابو امامہ رحمہ سے مرفوعاً روایت کیے اور اسکی اسناد بھی ضعیف ہے۔ اور علامہ عینی رحمہ وغیرہ نے کلام کو طول دیا ہے۔ پھر حدیث  
 طول تقریر کے مولیٰ بحث میں کہا جاسکتا ہے کہ یہ حدیث مختلف اسانید و طرق سے مروی ہے اور اگر منفرد اسانید میں  
 ضعف ہو تو مجموعہ مرفور درجہ حسن سے کم نہیں کیونکہ جن راویوں میں کلام ہوا وہ اکثر حفظ کی خرابی سے ہے اور کذاب و ضلع  
 وغیرہ کا عیب نہیں ہے پس ظاہر ہوا کہ یہ ارشاد ثابت ہے کہ جب آدمی اپنی عورت یعنی زوجہ یا باندی کے پاس جادے تو دو وزن  
 پردہ پوشی کے ساتھ جماع کرے اور اذنیوں کی طرح حیوانی خلعت سے احتراز کرے۔ ولان ذاک یورث النساء  
 اور اس دلیل سے کہ ایسا کرنا آدمی میں بھول پیدا کرتا ہے فتنہ یعنی اللہ تعالیٰ کی خلعت یون جاری ہے کہ ایسے فعل کے  
 بعد بھول پیدا کر دیتا ہے۔ ان اعراض ہو سکتا ہے کہ اسکا جانا قیاس سے ممکن نہیں تو تھے کمان سے کہا۔ جواب دیا  
 کہ۔ لورود والا فریسی یعنی اسوائے کمان اس معنی میں اثر و لہو ہوا ہے فتنہ لیکن شارحین ارباب تخریج کو یہ اثر طعن  
 نقل سے نہیں ملا اگرچہ فقہائے حنفیہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ ان دو روایتیں جنکے اسناد میں سخت جرح ہے اس باہر  
 میں البتہ وارد ہیں کہ ایسا کرنے سے پینائی میں نقصان آتا ہے۔ سوال بروایت ابن عباس رحمہ سے مرفوعاً کہ جب تم میں سے  
 کوئی اپنی زوجہ سے جماع کرے تو اسکی نزع کی جانب نگاہ نہ کرے کہ یہ اندھا پن پیدا کرتا ہے۔ رواہ ابن عدی و ابن حبان



فی اللہ مفاد اور دونوں نے اسکو منکر قرار دیا اور ابن الجوزی نے موضوع کہا ہے۔ اور ابن ابی حاتم نے عل میں کہا کہ میں  
 اپنے باپ سے اس حدیث کو دریافت کیا تو فرمایا کہ موضوع ہے۔ دوم حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جامع کے وقت ہرج  
 نہ دیکھے جس سے اندھا پن پیدا ہوتا ہے اور زیادہ کلام نہ کرے جس سے گونگا پن ہوتا ہے۔ رواہ ابن الجوزی اور کہا کہ موضوع  
 ہے۔ بالجملہ اس بارہ میں کہ اندھا پن پیدا ہوتا ہے کوئی حدیث ثابت نہیں ہے اور ظاہر ہوا ہے کہ علم یہ معلوم ہوتا ہے کہ کسی عاقل  
 طبیب نے نظر طبی یہ بات نکالی ہے اور بعض نادان لوگوں نے یہ گمان کیا کہ ایسی بات کون کہہ سکتا ہے سوائے اسکے کہ حضرت  
 صلے اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہو لہذا اسکو حدیث کر دیا اور یگانہ عظیم ہے اللہم اغفرم۔ وکان ابن عمر رضی اللہ عنہما  
 بقول الاولی ان فی نظر لیکن المبع فی تحصیل معنی اللذہ۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے تھے کہ مرد کے سامنے  
 اولی یہ کہ جو رد کی فرج دیکھے تاکہ لذت کی کیفیت پوری ہوتے۔ لیکن حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ روایت کسی  
 ضعیف موضوع اسناد سے بھی مروی نہیں ہے۔ پس ظاہر مصنف رحمہ نے تقلید اسکو ذکر کر دیا حالانکہ دوسروں کی  
 جانب سے اقوال کی نسبت کرنے میں احتیاط ضروری ہے۔ غفر اللہ لاولہ وجميع المؤمنین والمؤمنات۔ م۔ ابو یوسف سے روایت  
 ہے کہ میں نے ابو حنیفہ سے پوچھا کہ ایک مرد اپنی زوجہ کی فرج مجھوتا ہے اور وہ اسکے ذکر کو چھپاتی ہے تاکہ حرکت و تندی ہو پس  
 کیا اس میں آپ کے نزدیک مسافقہ ہے فرمایا بلکہ مجھے اس پر کہ اسکو ثواب ملے گا۔ الذخیرہ سے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید کسی  
 صورت میں کہ قصائے حاجت سے اسکے دوسو اس خیالات دور ہوں۔ اور خالی شہوت پرستی مقصود نہیں ہے کیونکہ مرد کو  
 کمزور ہوتا ہے جو ایسا کرنے سے اپنی مراد پاتا ہے اور مسئلہ میں اس طرف اشارہ ہے کہ حرکت و تندی ہوسکتی ہے۔ م۔ شیخ ابو بکر  
 الرازی رحمہ نے کہا کہ باندی کے رو برو منکوحہ سے وطی کرنے میں مسافقہ نہیں ہے اور اسکے برعکس نہیں چاہیے۔ اگر وہ ان  
 سمجھ لوگ۔ سوئے ہوں اور گناہ ہو کہ یہ لوگ نہیں جانتے ہیں جو مرد سے وطی کرنے میں مسافقہ نہیں ہے۔ جمع التفریق  
 ایک بستر پر دو منکوحہ یا دو باندیوں کو جمع کرنا کہ ایک کے رو برو دوسری سے وطی کرے تو امام محمد رحمہ سے مروی ہوا کہ  
 مکروہ ہے اور ابو یوسف رحمہ سے کہ مسافقہ نہیں ہے۔ القنہ سے۔ اور مترجم کے نزدیک ان روایات کے ثبوت میں تردد ہے  
 اور بر تقدیر ثبوت قول محمد رحمہ احب ہے کیونکہ دامانی کی تخریج سے یہ باہمی ادب و حیا کا استقاط ہے اور اسکے متعلق زیادہ ہوتے  
 ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ کافرہ عورت گاہ میں مانند سلسلہ کے ہے اور بعض نے کافرہ کے بال کا استئثار کیا۔ النبیاء  
 قال فی نظر الرجل من ذوات محارمہ الی الوجه والراس والصدر والساquin والعقدین۔ سند  
 نے لکھا کہ مرد کو روا ہے کہ اپنی ذوات محارم یعنی زانیہ مانہ مان بہن بھوپھی خالہ وغیرہ سے لے کر چہرہ و سر و  
 سینہ و ہڈیوں و بازوؤں کی طرف نظر کرے۔ اس میں بال و پستان و باندہ و متعلی وقدم بھی داخل ہیں  
 اور محارم خواہ بوجہ قرابت نسبی ہوں جیسے ان وہن و میثی و خالہ و بھوپھی وغیرہ کے یا بوجہ رضاعت ہوں جیسے رضاعی  
 مان وہن وغیرہ خواہ بوجہ نکاح ہوں جیسے زوجہ کی مان و زانیہ وغیرہ یا بوجہ وطی کے ہوں جیسے ملوکہ یا زانیہ موطورہ کی مان  
 وغیرہ اور خواہ اپنے بستر کی منکوحہ یا بای کی موطورہ ہونے سے ہوں اور اگر ان اعضاء و مواضع میں سے کسی عضو پر نظر  
 کرنا بشہوت ہو تو اسکو یہ نظر حلال نہیں اور حرام ہے اور اسی طرح اگر اسکی غالب رائی ہو کہ اگر وہ اسکو دیکھے گا تو اسکو شہوت  
 ہوگی تو چاہیے کہ اپنا نظر نیچے کر لے اور اگر اسکو اپنی ذات سے فوٹ نہ تو مسافقہ نہیں ہے۔ اگر خفی عن محمد رحمہ۔ ع۔ ولا یحظر  
 لے تھرا و لبطنہا و قحضا۔ اور ذوات محرم کی پیٹھ و میٹ و ران کی طرف نظر کرے۔ اور یہی پہلو کا حکم ہے کہ  
 و الاصل فیہ قولہ تعالیٰ لا یدین زینتہن الا لبعولتہن اللہ۔ اور اصل اس جو امین اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ  
 ولا یدین زینتہن الا لبعولتہن یعنی اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مکمل دیا کہ اپنی زینت نہ دکھلا دیں مگر اپنے شوہروں کو اس پر







کہ دائمی حرمت سے رغبت نہ دارد ہر اور آہ و رفت بلا اجازت سے ضرورت متحقق ہو۔ ک۔ اور کچھ تک نہیں کہ رشتہ داری  
اگر نکاح یا ملک و شہرہ کے بغیر یا شہرہ ہو تو بلا خلاف تنہائی میں اسکے ساتھ بیٹھا و سفر کرنا جائز ہے اور اختلاف  
اس صورت میں کہ زنا کی وجہ سے یہ حرمت غیبت ہو مثلاً ہندو سے زنا کیا تو زانی پر اسکی ماں دائمی حرام ہے جیسے ہندو کی بیٹی  
دائمی حرام ہے اگر بعض علماء کے نزدیک ہندو کی بیٹی وغیرہ سے خلوت نہ کرے اور اسی طرف قدوری نے میل کیا اور ہم اسی کو  
لےتے ہیں کیونکہ حرمت مصاہرت یہاں احتیاطی ہے۔ عن۔ قال ولا باس بان لمیس ما جازان نیظر الیہا منہا تحقیق  
الحاجة الی ذلک فی المسافرة۔ اور مضائقہ نہیں کہ ذوات محارم میں سے جس عضو کا دیکھنا جائز ہے اسکو چھو سے  
کیونکہ مسافرت میں اسکی ضرورت پڑتی ہے۔ وقلة الشهوة بالمحرمة۔ اور حرام ہونے کی وجہ سے شہوت ناوہ عرف  
طبیعت پاکیزہ کو انکی جانب رغبت نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف وجه الاجنبیہ و کفہا حیث لا یصلح المس ودان این نظر  
لان الشهوة متکاثر۔ برخلاف اجنبیہ عورت کے چہرہ و ہتھیل کے کہ وہاں جھوٹا سیاح نہیں ہے اگرچہ اسکو دیکھنا سیاح کیا گیا  
اسواسطے کہ وہاں شہوت پوری آہستہ۔ کیونکہ اس سے نکاح و وطی جائز ہے تو یہ رغبت طرفین سے پوری ہے پس اگر  
جھوٹا جائز ہو تو کثرت سے فسادات پیدا ہوں گے اور چونکہ محارم میں یہ رغبت گویا نہ دارد ہے اور ضرورت متحقق تو جائز ہے  
کیونکہ سفر میں اکثر محرم کو سوار کرنے اور اتارنے میں ضرورت ہوتی ہے اور حضر میں بھی معالجات وغیرہ میں حاجت ہوتی ہے  
اور علاوہ اسکے نفس بھی دلیل ہے چنانچہ مروی ہے کہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دختر سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا  
کے سر کو بوسہ دیتے اور جب سفر سے تشریف لاتے تو پہلے صاحبزادی بھر کے گھر تشریف لے جاتے اور گئے سے لگا کر سر کا  
بوسہ دیتے اور حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ حضرت سیدہ رضی اللہ عنہا کا سر چومتے تھے۔  
محمد بن الحنفیہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اپنی والدہ کے سر میں گنگھی کیا کرتے تھے۔ محمد بن القاسم سے روایت ہے کہ میں نے  
رات بھر اپنی والدہ کے پاؤں دباے اور میرے بھائی نے نادین رات گزاری اور مجھے پسند نہیں کہ میری رات کا عرض  
اسکی رات ہو جاوے۔ کرخی رح نے امام محمد رحمہ سے روایت کی کہ مضائقہ نہیں کہ آدمی اپنی ذات محرم یا خدان وغیرہ  
کے بال چھو سے اور اسکا بوسہ لے اور اس میں تیل لگاوے اور اسکی پٹلیاں و پاؤں دلبے یا اسکا سینہ و پستان و  
بازو و چہرہ و ہاتھ چھو سے اور جس عضو کا دیکھنا مکروہ ہے اسکا جھوٹا اس شرط سے مکروہ ہے کہ بدن نکا ہو اور اگر ننگا نہ ہو  
اسکو سوار کرنے کی ضرورت ہوئی تو مضائقہ نہیں ہے اور پیٹھ و پیٹ سے پکڑنا مضائقہ نہیں ہے۔ مع۔ اور اس میں تفصیل ہے  
م۔ الا اذا کان الخاف علیہا او علی نفسه الشهوة فحیث لا یظرو ولا لمیس۔ لیکن اگر ذات محرم کی طرف سے  
شہوت کا خوف ہو یا اپنے نفس سے شہوت کا خوف ہو تو ایسی حالت میں نگاہ نہ کرے اور نہ اسکو چھو سے لفظ اللہ علیہ السلام  
العینان تزنیان و ترناہما النظر والیدان تزنیان و ترناہما البطش۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا  
کہ آنکھیں نہ تار کرے میں اور انکا زنا بد نظری ہے اور دونوں ہاتھ نہ تار کرے میں اور انکا دنا گرفت ہے۔ تمام حدیث  
یہ کہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے آدمی پر اسکا حصہ زنا لکھا یا ہر دم  
اسکو لا محالہ لے والا ہے پس وہ آنکھوں کا زنا نہ نگاہ یعنی بد ہے اور دونوں کا زنا نہ کان لگانا اور زبان کا زنا نہ کلام ہے  
اور دونوں ہاتھ نہ تار کرے میں اور انکا زنا گرفت ہے اور دونوں پاؤں نہ تار کرے میں اور انکا زنا نہ رفتا ہے اور قلب  
خوش و تناکرنا ہے اور شرکاء محصورہ اسکی تصدیق یا کذب کرتی ہے۔ رواہ مسلم۔ و حرمة الزنا بدوات المحرم  
اغلظ فحیث۔ اور محرمات عورتوں کے ساتھ زنا کرنا بہت سخت مجبیح ہے پس اس سے اجتناب کرے۔ ف۔ اور اگر سفر  
میں بضرورت چارہ نہ ہو تو کپڑا وغیرہ لپیٹ کر کہ ہاتھ میں گرمی و نرمی محسوس ہو مع کوشش دل کے انا سے چڑھاوے جیسا کہ



امام محمد رحمہ سے مروی ہے۔ یا بکھڑا کثرت کے ذوات محارم کی جانب رغبت نہیں ہوتی اور انسان کو انکا دکھنا دھونا جائز ہے  
 ولا لباس بالخلوة والمسافرة ہیں۔ اور مضائقہ نہیں کہ ان محارم کے ساتھ تنہائی میں بیٹھے اور انکو سفر میں ساتھ  
 لے جاوے۔ لقولہ علیہ السلام لا تسافر المرأة فوق ثلثة ایام ولینالیہا الا ومعہا زوجہا و ذرہم محرم منہا  
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ عورت تین رات دن سے اوپر مسافت کرے مگر اس حالت سے کہ اسکے ساتھ میں  
 اسکا شوہر یا کئی ذرہم محرم ہو۔ رواہ مسلم عن ابی سعید رحمہ۔ اور بخاری رحمہ کی روایت میں دو روز میں اور صحیحین میں  
 ابن عمر رحمہ سے تین روز سے اوپر ہیں اور بخاری رحمہ کی ایک روایت میں تین روز میں اور صحیحین کی حدیث ابو ہریرہ رحمہ میں  
 ایک رات دن ہے۔ ورواہ ابو داؤد وابن حبان والحاکم۔ اور ایک روایت میں سات یک روز اور دوسری میں سات  
 ایک شب بروایت مسلم۔ منندی رحمہ نے مختصر میں کہا کہ ان روایات میں تباین ہے۔ طحاوی رحمہ نے کہا کہ شرع میں تین روز  
 کی سیاق و مقرر کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس سے کم کا حکم اسکے خلاف ہے اور یہی امام ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمہ کا قول ہے اور  
 میں روز کی حرمت میں آثار متفق ہیں اور اس سے کم میں مختلف ہیں تو اختلافی سے اتفاقی کو لینا بہتر ہے۔ مترجم کتبہ کہ  
 کتاب الحج میں مسئلہ محقق گزر چکا ظہیر اجہا۔ م۔ اگر کہا جاوے کہ خلوت تو عموماً منع ہے خواہ محرم ہو یا غیر محرم ہو کیونکہ تخلیہ جب  
 شہوت ہے۔ وقولہ علیہ السلام الا لا یخلون رجل بامرأة لیس منہا بسبل فان ثلثھا الشیطان۔ اور آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار کوئی مرد کسی ایسی عورت کے ساتھ خلوت کرے جسکے ساتھ اسکو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ  
 انکا قیسر الشیطان ہے۔ یعنی یہ فریب و وسوسہ شیطانی کا خاص موقع ہے۔ ورواہ الترمذی والنسائی وابن حبان  
 والحاکم من حدیث عمر رحمہ وقال الترمذی صحیح۔ ورواہ ابن حبان من حدیث جابر رحمہ و احمد من حدیث علیہ رضی اللہ عنہ و  
 الطبرانی من حدیث ابن عمر رحمہ۔ پس حدیث صحیح ہے۔ جواب یہ کہ حدیث میں یہ قید ہے کہ مرد نہ کر کہ اس عورت سے کوئی راہ ہو  
 اور راہ ہو مگر ایک تو بذریعہ علت نکاح و ملک کے ہوتی ہے اور دوم بوجہ دائمی محرم ہونے کے ہوتی ہے کیونکہ محرمات کی حضور  
 میں آدمی کو دیکھنے و بیٹھنے و خمر سے کی راہ ہوتی ہے ان اجنبیہ کے ساتھ کوئی راہ نہیں ہوتی ہے و حدیث سے اعتراض  
 نہیں ہو سکتا۔ والہر اذالم یکن محرما۔ اور حدیث میں مراد یہ کہ خلوت اسوقت منع ہے کہ محرم ہو۔ یا عورت  
 کا خاوند مولیٰ ہو۔ لیکن عینی رحمہ نے اعتراض کیا کہ یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی میں  
 یہ لفظ نہیں کہ لیس منہا بسبل۔ جس عورت سے اسکو کوئی راہ نہ ہو۔ یعنی جگہ روایات میں مطلقاً عورت کے ساتھ خلوت  
 منع ہے۔ چنانچہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کہ جابیہ میں آپ نے خطبہ و عطف پڑھا اور فرمایا کہ اے لوگو میں تم میں اسطرح کھڑا ہوا  
 جیسے سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں کھڑے ہوئے پس فرمایا کہ اے میرے اصحاب میں نہ کو جو حیثیت کرتا ہوں پھر  
 ان لوگوں کو جو انکے متصل آدمی کے پیر جھوٹ پھیل جائیگا حتیٰ کہ آدمی قسم کھا دیکھا حالانکہ اس سے قسم مطلوب نہ ہو اور گواہی  
 دیکھا حالانکہ اس سے راہی طلب نہ ہو۔ خبردار رہو کہ کوئی مرد کسی عورت سے خلوت نہیں کرے لگا کر کہ ان دونوں کا قیسر الشیطان  
 ہوگا۔ اور تم اپنے اوپر جماعت کو لازم رکھو اور خبردار ہو کہ تم متفرق ہو کیونکہ شیطانی تو ایک کے ساتھ دو سے زیادہ  
 ہے۔ قال الترمذی حسن صحیح ورواہ ابن حبان الخ۔ غرض کہ طول کے ساتھ روایات ذکر کیں۔ اور عمدہ استدلال بحدیث جابر  
 رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی مرد کسی عورت کے پاس رات بسر کرے مگر انکہ اس عورت کے  
 ساتھ اسکا نکاح ہو یا اسکا ذی رحم محرم ہو۔ رواہ مسلم پھر مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ میں ظاہر حدیث پر فتویٰ دیا جاوے  
 کیونکہ فوت سے احتیاط واجب ہونا ہمارا اصول ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ فان احتاجت الی الارکاب والا نزال  
 پھر اگر سفر میں محرم کو سوار کیے جانے یا انارے جانے کی ضرورت پڑے۔ اور یہ شخص موجود ہے جسکی یہ حدیث ذرا



محرم ہے۔ فلا باس بان میسہا من ورا رثیابہا و یاخذ ظہرہا و لطنہا دون ماتحتہا اذا امننا الشہوۃ۔ تو  
مردہ کو رکھنا نہ نہیں کہ اپنی ذات محرم کو کپڑوں کے اوپر سے چھوے اور اسکی پیٹھ و پیٹ کو کپڑے نہ اس جسم کو جو  
پیٹھ و پیٹ سے بھی ہر بشر طیکہ در لون کو شہوت سے امن ہو ف۔ یعنی سواری پر چڑھانے و اتارنے کی حاجت میں کپڑے  
کے اوپر سے پیٹ و پیٹھ چھونا اور کپڑے چھانا ادا کرنا جائز ہر بشر طیکہ شہوت سے امن دونوں طرف سے ہو اور اس حالت میں  
بھی کہ سے پیٹ جسم نہ کپڑے اور نہ چھوے کیونکہ لبا اوقات ایسے جسم سے بے اختیاری ہوتی ہے اور باوجود چھونے کے نظر کرے  
کیونکہ پیٹھ و پیٹ و اسخت سب جسم عورت یعنی شرم و پردہ کے اعضاء ہیں اور اعضاء عورت پر نظر کرنا فواہ جنبہ ہوا ذات محرم  
ہو سب سے حرام ہے اور اگر اس پر باریک کپڑے ہوں کہ انکے ماتحت نظر آدے تو بھی نظر کرنا حرام ہے جیسے اس عورت کو ایسے  
کپڑے پہنا کر وہ ہے اور اگر کپڑے گف ہوں تو مضائقہ نہیں کیونکہ نگاہ و حقیقت ان کپڑوں پر ہے۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اگر لبا  
کی قطع ایسی تنگ و چست ہو کہ جس سے ماتحت جسم کی حکایت ہو گویا ایک جھلی باریک منڈھی ہوئی ہے جیسے اکثر بیہودہ  
عورتوں کی وضع ہوتی ہے تو میرے نزدیک وہ بھی بمنزلہ رقیق کپڑے کے ہے کیونکہ مارتو اسکے ماتحت جسم کی حکایت پر ہے اور  
وہ دوکان میں برابر ہے اور ایسے کپڑے پر نگاہ بمنزلہ جسم پر نگاہ کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر میں نے دیکھا کہ بعض میں صریح  
ہے کہانی اہلذیہ۔ اور جب کپڑے گف ہوں تو کپڑوں کے اوپر سے بدن نگاہ کے مرتبہ پیٹھ و پیٹ چھونا دیکر نا سوار کرنے و  
ایمانے میں جائز اس شرط سے ہے کہ دونوں کو شہوت سے امن ہو۔ فان خاف علی نفسہ او علیہا تیقنا او ظنا او شکا  
فلینتہب ذلک بجمہدہ۔ پھر اگر مرد کو اپنی ذات پر شہوت کا فون ہو یا اس عورت ذات محرم کی طرف سے یہ خوف  
ہو فواہ بطور تیقن کے یا گمان غالب یا شک کے تو کوشش سے اس شہوت کے خطرات سے باز رہے ف۔ لیسہ باجمہ  
ایسی شہوت کے بھی سفر میں اتارنے چڑھانے سے لاچار ہے لیکن اپنے اوپر شہوت دور کرنے سے لاچار ہے نہیں آخر  
تو اس پر واجب ہے کہ اس دوسرے شیطانی کے دور کرنے میں جہان تک تدبیر ہو سکے کوشش کرے۔ پھر اپنے اوپر شہوت کا  
تیقن اسی طور پر ہے کہ ولین بالفعل و عندہ موجود ہو اور ذات محرم کی جانب سے بھی بطور تیقن کے اظہار ہو سکے اور  
مضائقہ نہیں کہ لقصہ تقوی وہ نیکیت اس سے اجتناب و انہار کرے۔ پھر جیسے یہ مرد اسکے دور کرنے میں مشقت یا  
کوشش کر گیا اسی طرح وہ عورت بھی مسئلہ معلوم کر کے کوشش رکھے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ سب اسوقت کہ اتارنے چڑھانے  
سے چارہ نہ ہو۔ ثم ان امكنہا الکرکوب بنفسہا۔ پھر اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن ہو ف۔ فواہ ہر جگہ یا کسی جگہ  
یمنع عن ذلک اصلا۔ تودہ بالکل اس چھونے سے باز رہے ف۔ چنانچہ اگر ایک جگہ اسکو چارہ نہوار رہے  
سوار کیا یا اتار پھر دوسری جگہ ایسی اونچائی موجود ہو کہ اسکے ذریعہ سے عورت خود چڑھ سکتی ہے تو یہ باز رہے۔ وان لم یکن  
تیکلف بالثیاب کیلا تصیب حرارۃ عضوہا۔ اور اگر اس عورت سے خود سوار ہونا ممکن نہ ہو یعنی کسی تدبیر و ترکیب سے  
خود سوار نہ ہو سکے تو مرد کو چاہیے کہ تکلف سے کپڑے لپیٹے تاکہ مرد کو اس عورت کے جنم کی گرمی محسوس نہ ہو ف۔ یہ بھی کوشش  
کی تدبیر میں سے ہے۔ وان لم یجد الثیاب یدفع الشہوۃ عن قلبہ بقدر الامکان۔ اور اگر کپڑے عیس نہ ہوں  
تو اپنے دل سے جہان تک ممکن ہو شہوت دور کرے ف۔ یہاں سے مستنبط ہوا کہ اگر ابتداء سفر میں مرد مذکور  
کو یہ خوف ہو کہ راہ میں ایسے حالات میں خطر شہوت ہو گا تو اسکو ساتھ سفر کرنا ادا نہ ہو گا مگر جبکہ حاجت شرعیہ طاری ہو گا  
لاچار ہے کہ حد تک نہ پہنچے کیونکہ ان میں حاجت معتبر ہے اور شہوت کی صورت میں ضرورت معتبر ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
باقی راغب کی ملوکہ باندی کو دیکھنا۔ قال وینظر الرجل من ملوکہ یخیرہ الی ما یجوز ان ینظر الیہ من  
خواتم محارمہ۔ اور مرد کو غیر کی ملوکہ باندی سے وہ اعضاء دیکھنا جائز ہے جکا دیکھنا اپنی محرمہ عورتوں سے جائز ہے



فہ یعنی اپنی مان بہن وغیرہ محرمات میں سے جن اعضاء کو دیکھ سکتا ہے انہیں اعضاء کو غیر کی ملک میں سے دیکھ سکتا ہے۔ اور یہ کلمہ معلوم ہو چکا کہ یہ بیان صرف جسم عورت کا ہے ورنہ شہوت سے تو کسی اجنبیہ کے کسی جسم کو دیکھنا رد نہیں ہو سکتا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مرد کے واسطے اپنی محرمات میں سے جو اعضاء جسم عدت نہیں ہیں وہی غیر کی ملک باندی میں سے بھی عورت نہیں ہیں اگرچہ وہ بالغہ جوان ہو۔ لہذا تخریج لکھواج مولا ہے۔ اس واسطے کہ باندی مذکورہ تو اپنے آقا کی ضرورتوں کے واسطے باہر نکلیں گی۔ و تخدم اخصیافہ۔ اور سولی کے مہاؤن کی خدمت کریں گی۔ وہی فی ثیاب مہنتہا۔ حالانکہ وہ اپنے خدمتی کپڑوں میں نہ مگی فہ یعنی جیسے معمولی کپڑے کام کاج کے وقت پہنتے ہیں کہ اتنے عام بدن عموماً نہیں ڈھکتا ہر جتنی کہ بند لیاں دے تو تک کھل جاتے ہیں اور اسکو اندر و باہر خدمت سے ہمارہ نہیں ہے۔ فصار حالہا خارج البیت فی حق الا جانب کمال المرأة داخل فی حق محارم الاقارب۔ لہذا کہ عورت کا حال گھر کے باہر اجنبی مردوں کے حق میں ایسا ہو گیا جیسے آزادہ عورت کا حال گھر کے اندر اپنی محرم اقارب کے حق میں ہوتا ہے۔ فہ اور محارم اقارب سے وہ مرد مراد ہیں جنکے ساتھ اس عورت کا کھاج دائمی حرام ہو خواہ بقربت یا دادا دی یا رضاعت چنانچہ اوپر گزرا ہے جیسے آزادہ کو گھر کے اندر اس کے محارم ابی سولے بیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے کھٹے تک باقی سب دیکھ سکتے ہیں جبکہ لغو ذباہد میں ذلک بد نظری نہ تو اسی طرح ملک کو گھر کے باہر اجنبی لوگ دیکھ سکتے ہیں جبکہ نظر شہوت نہیں معلوم ہوا کہ ملک کو غیر سے سولے بیٹھ و پیٹ و زیر ناف سے کھٹے تک کے باقی سب جسم دیکھنا جائز ہے۔ بلکہ ملک کو آزادہ کی شکل بنانا جبکہ اس سے اشتباہ و غریبہ پیدا ہو منوع ہے کیونکہ ایسی شہادت میں احکام جاری میں شبہ ہوگا اور محاسب پریشان ہوگا۔ اسکو آزادہ کے احکام میں چلے جائے ملک کہ میں۔ و کان عمر رضی اللہ عنہ اذا راہی جاریہ مستقنۃ علام بالدرہ وقال ابو عنک النخاریا وقاراً مشہبہا باحرامہ۔ اور عمر رضی اللہ عنہ جب کسی باندی کو قتل سے سزا دیکھ رہے تھے تو اُس پر درہ اٹھاتے تھے اور فرماتے کہ اے گندی یہ تمہارا اپنے اوپر سے اہم روئے کیا تو آزاد یوں کی شہادت کرتی ہے۔ فہ ان الفاظ سے تو نہیں پائی گئی اور یہی حق نے کہا کہ اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے آثار مجیدہ وارد ہیں۔ الولیعی۔ اور صفیہ بنت ابی عبیدہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک عورت خمار اوڑھے اور چادر دھوئے نکلی تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پوچھا کہ یہ کون عورت ہے تو عرض کیا گیا کہ آل فلان کی باندی ہے یعنی خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بیویوں میں سے ایک کا نام لیا گیا پس آپ نے حضرت ام المومنین حضرت رضی اللہ عنہا یعنی اپنی دختر کو کھلا بھیجا کہ تمکو کیا چیز باعث ہوئی کہ تم نے اس چھو کڑی کو خار و جلیاب اور طہالی حتی کہ میں نے اسکو آزادہ عورت سمجھا اسکو مارنے کا قصد کیا تھا۔ تم اپنی باندیوں کو آزاد یوں کے مشابہت بناؤ۔ رواہ البیہقی۔ اس کے اسناد قوی ہے۔ الذہبی فی المختصر ع۔ اس سے وجہ اختلاف ظاہر ہو گئی کہ بعض ہوسا آزادہ عورتوں کو سبیل نہیں ہیں مثلاً پنڈلی کھولنا اور باندیوں کو سبیل ہیں پس اگر باندی کے اوپر سے مشابہت آزادہ کے ساتھ ہو حالانکہ وہ ساق کھولے ہے تو محاسب اسکو مارے گا حالانکہ باندی کو اس حرکت سے سزا نہیں ملتی ہے تو یہ مشابہت کی وجہ سے دھوکا ہوا پس اب یہ اعراض نہیں ہوتا کہ جس ام ولد نے اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بوجھا تھا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ اپنا دامن دراز رکھتی ہوں اور میرا گزر رکھو سے پر ہوتا ہے تو اس کو ارشاد فرمایا کہ تیرا زمین کی رگڑ سے پاک ہو جاتا ہے جیسا کہ اصل نقشہ صحاح میں مہر وں ہے اور اعراض اسوجہ سے ساقط ہوا کہ اسکی مشابہت درازی دامن سے ایسے طور پر نہیں تھی کہ اشتباہ واقع ہو۔ حالانکہ مالعت کا مار صرف اشتباہ پر ہی دلہذا اگر نام بدن دھالنے اور سر کھلا ہو جس سے باندی معلوم ہو تو مشابہت نہیں ہے غرض کہ دھوکا نہ ہو۔ اور واضح ہو کہ اپنی ملک باندی جو بوجہ رضاعت یا رشتہ دادا دی کے اس پر طہاں نہ تو وہ بھی بننے لگے غیر کے باندی کے ہے۔ ولایکل النظر لے لبطنہا وظہرہا خلافاً لما یقول محمد بن یحییٰ

ع  
وہی



اے یہ سلاح الہامی مومن السمرۃ الی الرکتہ سادر رس باندی کے پیٹ و پیٹھ کا درگنا حلال نہیں ہے بر خلاف قول محمد بن مقاتل  
 الرازی رحمہ کے کہ سب سلاح ہر سوائے زیر زنا سے گھٹنے تک ہر قسم کے مرد کا حکم ہے اور یہی ظاہر قول شافعی رحمہ کی دلیل  
 قول ابن عباس رضی اللہ عنہ جو حدیث طویل میں آیا ہے کہ جو کوئی کسی باندی کو خریدتا ہے تو سوائے موضع ازار کے اسکو  
 دیکھے۔ اور یہ دلیل آگاہی کہ وہ نہ کما اسی پر غلہ رامہ اور انہم کہتے ہیں کہ خرید بجز نکاح ہے تو شاید ایسی حالت میں جواز ہو پس  
 احتمال سے استدلال نہ ہوگا اور شاید کہ موضع ازار سے کناہ ہو کہ سوائے اس قدر جسم کے جو ضرورت ہے اس واسطے کہ قول مذکور خلاف  
 قیاس ہے۔ لاشعور و ضرورت کافی المحارم۔ اس واسطے کہ پیٹھ و پیٹھ کے دیکھنے کی کچھ ضرورت نہیں ہے جیسے ازارات المحارم  
 میں بے ضرورت ممنوع ہے۔ یعنی دراصل ذیہ اعضاء بھی جسم عورت میں لیکن جواز بوجہ ضرورت کے ہوا تو ضرورت بہت  
 تک محدود رہیگا اور پیٹھ و پیٹھ دیکھنے کی جیسے محارم میں ضرورت نہیں اور ممنوع ہے اسی طرح غیر باندیوں میں بھی ممنوع ہے۔  
 بل اولی لقلۃ الشهوة فیہن و کما لہما فی الارام۔ بلکہ غیر باندیوں میں محارم سے بدرجہ اولیٰ ممنوع ہونا چاہیے کیونکہ محارم  
 میں شہوت کی قلت ہے یعنی بوجہ دائمی حرمت کے انکی جانب اشتہاء بہت قلیل ہے اور باندیوں میں اشتہاء کامل ہر قسم  
 حتیٰ کہ غیر سے خریدے یا اسکی اجازت سے نکاح کرے تو حلال ہو جاتی ہیں پس انہیں باوجود کمال شہوت کے ان اعضاء پر  
 نظر کرنا بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ و لفظہ الملکۃ فی نظم الدبرۃ و المکاتبہ دام الولد لتحقق الحاحۃ۔  
 اور لفظہ الملکۃ النیرہ دبرہ و مکاتبہ دام الولد کو بھی شامل ہے بوجہ ضرورت تحقق ہونے کے۔ یعنی کتاب میں یہ لفظ لکھا  
 کہ غیر کی ملک کہ۔ تو یہ شامل ہے کہ خواہ اسکی رقبہ ہو یا دبرہ ہو یا مکاتبہ یا ام الولد ہو سب میں سے سوائے پیٹھ و پیٹھ و زیر  
 سے گھٹنے تک کے باقی دیکھ سکتا ہے اور ان اعضاء کو نہیں دیکھ سکتا پس ام ولد و دبرہ میں اگرچہ آزادی کا سبب پیدا ہوا ہے  
 لیکن ضرورت کا رخصت و غیرہ ان باندیوں میں بھی تحقق ہے اور بالفعل وہ آزادہ نہیں ہوئیں تو ضرورت کی وجہ سے انہیں  
 بھی مانند رقبہ کے نظر جائز ہے۔ رہی وہ باندی کہ جس میں سے کچھ آزاد ہوا اور باقی کے واسطے وہ کائی کی کوشش کرتی ہے  
 کہ ادا کرے جسکو مستعاقہ کہتے ہیں تو ام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکا حکم ہے پس فرما کہ۔ والمستعاقۃ کالمکاتبہ  
 عند ابی حنیفہ رحمہ علیہ ما عرفت۔ اور مستعاقہ مانند مکاتبہ کے ہے بقول ابو حنیفہ رحمہ چنانچہ معلوم ہو چکا ہے ہر قسم  
 تو جو حکم مکاتبہ کا مذکور ہو کہ وہ بھی مانند رقبہ کے ہے وہی مستعاقہ کا حکم ہے۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک جس باندی یا ام  
 میں سے کچھ آزاد ہوا تو وہ کل آزاد ہو گئی اگرچہ اسپر کائی کر کے ادا کرنا واجب ہو پس وہ اگر یا ایک آزادہ عورت ہے جس پر  
 ہے کہ اسکو کرا کر ادا کرنا واجب ہے پس صاحبین کے نزدیک اسکا حکم مثل آزادوں کے ہے حتیٰ کہ اس سے آزادوں کے سوائے زیادہ  
 کچھ دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اما الخلوۃ بہا۔ رہا غیر کی باندی کے ساتھ تنہائی کرنا۔ والمسافرة معہا۔ اور غیر کی باندی کے  
 ساتھ مسافرت کرنا۔ آیا باح ہی جیسے محارم میں ہے یا نہیں تو اس میں مد قول ہیں۔ فقد قیل سلاح کافی المحارم  
 چنانچہ ایک قول میں کہا گیا کہ جیسے محارم میں سلاح ہے اسی طرح غیر کی باندی میں بھی سلاح ہے۔ اور اسی قول کی جانب  
 شمس اللہ سرخسی رحمہ نے تیل کیا ہے۔ وقد قیل لا یباح لعدم الضرورة۔ اور دوسرے قول میں کہا گیا کہ غیر کی باندی  
 میں خلوت باسافرت نہیں باح ہے کیونکہ ضرورت تحقق نہیں ہے۔ یعنی غیر کی باندی پر نظر کرنا بوجہ ضرورت کے باح ہو چکا  
 اور اسکے ساتھ خلوت کرنے یا اسکے ساتھ سفر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو باح بھی نہیں ہے اور اسی طرف حاکم الشہید رحمہ نے تیل  
 کیا ہے۔ میں کہتے ہوں کہ پھر اگر غیر کی باندی کو رخصت کے واسطے اجازہ لیا ہو اور سفر یا خدمت شرط ہو تو حاجت ہوگی کہ اگر  
 کہا جادے کہ ایسی خدمت نہیں جائز ہے جس سے خلوت یا تنہائی سفر لازم آوے فانہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کتاب میں اس  
 اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ قول اول اوجہ ہے کہ امام محمد رحمہ نے انار سے چڑھانے کے حق میں ضرورت کا اعتبار کیا تو یہ مبنی ہے کہ



اسکے ساتھ مسافرت جائز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ و فی الارکاب والا نزال۔ اور سوار کرنے و اتارنے میں غم  
 غیر کی باندی کے حق میں کیا حکم ہے بنے سفر میں اگر غیر کی باندی کو اونٹ پر بٹلا دے یا اوپر سے اتارے تو کیا حکم ہے یعنی ضرورت  
 متبصر یا فقط حاجت کافی ہے۔ اعتبار محمد رحمہ فی الاصل الضرورة فیہن و فی ذوات المحارم مجرد الحاجة۔ تو  
 امام محمد رحمہ نے بسوہ میں غم کی باندیوں میں ضرورت واقع ہونے کا اعتبار کیا اور ذوات المحارم میں خالی حاجت کا اعتبار  
 کیا۔ ضرورت سے مراد یہ کہ بغیر اسکے چارہ نہ ہو یعنی یہ باندی خود بدون ضرورت و مشقت کے سوار نہیں ہو سکتی اور نہ اس کی  
 ہر تو ایسی حالت میں البتہ جائز ہے کہ اجنبی اس کو اتارے یا سوار کر دے اور مرد اپنی محرمات ابدی کو احتیاج کے وقت  
 اتارے چڑھا دے اگرچہ لا بد ضرورت نہ ہو۔ ع۔ م۔ قال ولا باس بان لمیس ذلک اذا اراد المشاء من  
 خات ان یشتی۔ اور مضائقہ نہیں کہ غیر کی باندی سے ان مواضع اعتقاد کو چھوے جنکا دیکھنا جائز ہے جبکہ خریداری کا  
 قصد رکھتا ہو اگرچہ اس کو شہوت کا فوٹ ہو۔ کذا ذکر فی المختصر۔ ایسا ہی قدوسی نے مختصر میں ذکر کیا۔ کہ باوجود شہوت  
 کے بھی جائز ہے۔ و اطلق ایضا فی الجامع الصغیر ولم یفصل۔ اور امام محمد رحمہ نے بھی جامع صغیر میں مطلق لہذا  
 لکھی اور کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ کہ شہوت کا فوٹ ہو تو نہ چھوے پس جب یہ قید نہیں تو ظاہر اطلاق اس امر  
 کی دلیل ہے کہ چھونا مطلقاً مباح ہے اگرچہ شہوت کا فوٹ ہو۔ قال مشائخنا رحمہم اللہ تعالیٰ بیاح النظر فی مذہ  
 الحالة وان اشتی للضرورة۔ اور ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ نے تفصیل کی کہ خرید کی حالت میں ضرورت کی  
 وجہ سے دیکھنا تو مباح ہے اگرچہ شہوت کا یقین ہو۔ جیسے نکاح کرنے میں آؤادہ عورت کو دیکھنا جائز ہے اگرچہ شہوت  
 کا یقین ہو۔ ولا یباح المس اذا اشتی اذ کان اکبر رائہ ذلک لانه لیس استمتع۔ اور چھونا مباح نہیں  
 اگر اس کو شہوت ہو یعنی شہوت کا یقین ہو یا اس کا گمان غالب یہ ہو اس واسطے کہ یہ ایک طرح کا استمتاع ہے یعنی شہوت  
 سے ساس کرنا بھی لذت جملہ کا تو یہ ہے۔ اور یہ قول سفید ہے کہ اگر شہوت کا فوٹ یا دہم ہو تو چھونا جائز ہے۔ و فی غیر حالۃ  
 الشراء بیاح النظر والمس بشرط عدم الشهوة۔ اور حالت خرید کے سوا اوقات میں دیکھنا و چھونا اس شرط  
 سے جائز ہے کہ شہوت نہ ہو۔ پس سوا خرید کے دوسری حالت میں دیکھنا مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہے اور چھونا  
 مباح لیکن شہوت ہو تو حرام ہے۔ قال و اذا حاضت الامتہ لم تعرض فی ازار واحد و معناه بلغت۔ و فی  
 ہر کہ جب باندی حائض ہو چکی ہو یعنی بالغ ہو گئی ہو تو وہ ایک ازار میں پیش نہ کی جاوے۔ یعنی باندی جب بالغ  
 ہو گئی تو محاسن وغیرہ میں فروخت کرنے والے کو جائز نہیں ہے کہ اس کی پیٹھ و پیٹ نہ ڈھکے اور فقط ازار پہنا کر اس کو فروخت  
 کے لیے پیش کرے۔ و ہذا لما ینا ان النظر و البطن منہا عورۃ۔ اور یہ حکم اس دلیل سے ہے کہ ہم بیان کر چکے کہ  
 بالغہ باندی سے پیٹھ و پیٹ بھی جسم عورت ہے۔ اس کا چھونا واجب ہے اور دیکھنا جائز نہیں ہے۔ ہاں خریدار بشرط  
 عدم شہوت اس کو دیکھ لے یا بغیر ضرورت شہوت سے بھی جائز ہے اگر بالغ اس کو چھو دے۔ اور مترجم لکھا ہے کہ اس دلیل سے  
 معلوم ہوا کہ بطن کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ایک اس کی پیٹھ و پیٹ چھانے کا کپڑا اس کو دے تاکہ غیروں کی نظر سے محفوظ ہو۔  
 تو بالغہ کی تعصیب ہے۔ وعن محمد رحمہ انہا اذا کانت تشتی و تجامع مثلہا فی کالبا لعملا تعرض فی ازار  
 واحد لوجود الاشتہار۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ جب باندی اس قابل ہو گئی ہو کہ اس کی جانب شہوت ہو  
 اور ایسی عورت سے جماع ہو سکتا ہے (اگرچہ بالغ نہ ہو) تو یہ بالغہ کے مثل ہے کہ وہ ایک ازار میں پیش نہیں کی جائے گی  
 کیونکہ شہوت موجود ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہیے۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر اس کی جانب شہوت نہ ہو تو اس  
 نے اس قابل ہو کہ اس سے جماع کیا جاوے تو اس کو ایک ازار میں پیش کرنا روا ہے۔ قال و ان خصی فی النظر فی الامتہ



کا لفظ۔ اور خفی یعنی خفیہ نکالا ہوا کوفہ کیا ہوا مرد عورت اجنبیہ کو دیکھنے میں مانع نہ کرے ہر قسم۔ یعنی جسے مرد نہ کرے  
 سے جو دیکھنا مباح اور نہ نہیں مباح ہر اسی طرح خفی کو بھی اسی کے مثل مباح وغیرہ مباح ہے پس جو عطلو کہ تو نہیں دیکھ سکتا اسکو  
 خفی بھی نہیں دیکھ سکتا ہے۔ لفظ عائشہ رضی اللہ عنہا مثلاً اس دلیل سے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا  
 کہ خفی کرنا مثلاً ہر قسم۔ یعنی شرعاً حرام ہے لیکن یہ قول ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ابن ابی شیبہ نے روایت کیا کہ حدیث  
 اسباب بن محمد بن محمد بن یحییٰ عن مطر عن رجل عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قال خفاء البہام مثلاً قرأوا منہم فلیتین خالی  
 یعنی ابن عباس رضی اللہ عنہما کہہ کہ چار یا کن کو خفی کرنا مثلاً ہر اور یہ آیت پڑھی جسکے سنی یہ ہیں کہ شیطان نے حضور باری تعالیٰ  
 میں عرض کیا کہ میں آدمیوں کو حکم کر دنگا پس دے اللہ تعالیٰ کی خلقت کر بگاڑینگے۔ مع۔ م۔ اس روایت سے اگرچہ ہم  
 کہ خفی کرنا ممنوع لکھا ہے اور وہ خفیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے لیکن خلافت نہیں کہ آدمی کا خفی کرنا حرام ہے۔ اور خفی ہونے  
 سے پہلے اسکو اجنبیہ کی طرف نظر کرنا مذکر کے تھا۔ اور خفی کرنا ایک حرام فعل ٹھہرا۔ فلا ینبج ما کان حراماً قبلہ۔ ووجہ  
 کہ خفی پر خفاء سے پہلے حرام تھی اسکو خفاء مباح نہیں کر گیا۔ ولانہ فعل یجامع۔ اور اس دلیل سے بھی کہ خفی ترزوما  
 ہے کہ وہ جماع کر سکتا ہے ہر قسم۔ بلکہ بعض نے کہا کہ اسکے آگے کسبستی نہیں ہوتی ہر قسم۔ یعنی خواہش نہیں ہوتی لیکن اگر  
 استدادگی ہوتی تو باقیہ باؤن کی طرح وہ بہت دیر تک کسبست نہیں ہوتا ہے۔ وکذا المجبوب لانه یستحق فی نزل۔ اور  
 یہی مجبوب کا حکم ہے کہ وہ سختی کے انزال کرتا ہے۔ جسکے خفیہ مع ذکر کے کاٹ ڈالے گئے ہوں تو اسکو دل سے شہوت  
 باقی ہوتی ہے پس وہ عورت کے ساتھ سختی کرے عورتوں کی باہم چٹپی باہمی کی طرح رگڑتا پھر انزال کرتا ہے۔ اسی واسطے کہ  
 مجبوب کی روجہ سے بچہ ہوتا اس سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایسا مجبوب ہو کہ جسکی سنی خشک ہو گئی ہو تو بعض  
 نے اسکو عورتوں میں سے پہلے رہنے کی اجازت دی اور اصح ہے کہ حلال نہیں کیونکہ نصوص عام ہیں مع۔ وکذا انثی  
 فی الردی من الافعال لانہ فعل فاسق۔ اور اسی طرح جو مرد کہ درافعال کرنے میں مخنث ہو تو وہ بھی نظر کے  
 مسئلہ میں مانع نہ کرے کیونکہ وہ بدکار بزرگ قسم۔ بدکاری سے مخنث کی قید واسطے لگائی گئی اگرچہ انثی مخنث ہو  
 جسکے اعضاء میں زنانہ پن و بولی میں زنانہ پن اور شہوت بالکل ندارد اور غنیم ہوتا ہے تو اسکے واسطے بعض مثل تھنے  
 اجازت دی بدلیل م دلیل قولہ تعالیٰ والذاتبعین غیر اولی الاربعہ سن الرجال الآیہ۔ اور بعض نے کہا کہ آیت میں ہے  
 اتق مراد ہیں جو سولے اپنے چٹبہ کے یہ نہیں جانتے کہ عورتوں سے کیا مقصود ہے۔ مع۔ وانما اصل انہ یؤخذ  
 فیہ بحکم کتاب السنہ المنزل فیہ۔ اور اصل کلام ہے ہر کہ اس بارہ میں کلام الہی عزوجل سے حکم کا حکم لایا جائیگا  
 یعنی قولہ تعالیٰ قل للمومنین لیفتوا سن البہام الآیہ یعنی مومنوں کو حکم دے کہ اپنی نظریں بند کریں یا بچی کریں۔ پس یہ  
 آیت حکم ہے۔ اور قولہ تعالیٰ والذاتبعین غیر اولی الاربعہ آیت۔ مثلاً یہ ہے جسکی مادیات واقع ہوئیں تو اس بارہ میں مخنث  
 و مجبوب وغنیم وغیرہ میں دو آیات ہیں ایک آیت سے حکم نکلا کہ یہ لوگ اپنی نظریں بند کریں یعنی اجنبیہ عورتوں سے  
 نظر نہ کرنا کریں۔ اور دوسری آیت غیر اولی الاربعہ الخ سے ایک مادیل نکلتی ہے کہ سب کے واسطے بچوں کی طرح دیکھنا جائز ہو  
 یہ آیت مثلاً ہے اور جب حکم و مثلاً میں تعارض ہو تو حکم برعلی ہوتا ہے پس ان سب کے واسطے یہی حکم ہوا کہ نظر حلال  
 نہیں سوائے ضروری استثناء کے۔ اور اسکی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا  
 مروی ہے کہ ایک روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس تشریف لائے اور بیان ایک مخنث تھا پس آپ نے  
 اس مخنث کو کہتے شا کہ بے عبد اللہ بن امیہ جب کل کے روز اللہ تعالیٰ تیرے طائف کو فتح کرے تو آپ ضرور غیلان  
 دختر لے لیجئے کہ وہ چار بچوں سے سلسلے آئی اور آٹھ بچوں سے بچہ بچہ جاتی ہے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم



کہ ایسے لوگ تمہارے یہاں نہ آئے۔ باوین۔ کما فی الصبح۔ اور مخنت مذکور کی مراد یہ تھی کہ غیلان کی دختر بہت مولیٰ تھی  
 اور جس سے اسکے بیٹے میں جاہ طہن پڑی تھیں پس سانسے سے چار معلوم ہوئی تھیں اور چونکہ جادون کے دونوں کنارے  
 دونوں پہلو تک پہنچے تھے پس سانسے سے چاروں کے دونوں کنارے آٹھ نظر آتے تھیں اور چونکہ عرب بہت مولیٰ عورت  
 کو پسند کرتے تھے لہذا اسے ایسا بیان کیا۔ اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ یہ مخنت ان باتوں کو سمجھتا  
 ہے لہذا منع فرمادیا۔ والطفل الصغير مستثنی بالنص۔ اور طفل صغير قوله قرآنی سے مستثنیٰ ہے۔ پس طفل  
 کے واسطے جملہ عورات میں خلط ملط جائز ہے دلیل قوله قالے اور الطفل الذین لم یظہروا علی عورات النساء الا یہ۔ قال  
 ولا یجوز للمملوک ان ینظر من سیدہ الا الی ما یجوز للاجنبی النظر الیہ منہا۔ اور مملوک غلام کو جائز نہیں کہ  
 اپنی سیدہ مالکہ عورت کے اعضاء پر نظر کرے سوائے ایسے اعضاء کے جنکو اجنبی آدمی اس عورت سے دیکھ سکتا ہے  
 فسبب صرف چہرہ و متعلیٰان جو اجنبی دیکھ سکتا ہے وہی اسکا مملوک بھی دیکھ سکتا ہے یا قدم بھی دیکھ سکتا ہے۔  
 اور باقی کچھ دیکھنا حلال نہیں ہے۔ وقال مالک ہو کا لم یحرم وہو احد قولے الشافعی۔ اور امام مالک رحمہ  
 کہا کہ عورت کا غلام مانند اسکی محرم کے ہے اور یہی امام شافعی کے دو قول میں سے ایک قول ہے۔ یعنی جیسے عورت  
 کی دائمی محرم رشتہ داروں کو اس سے دیکھنا جائز ہے اسی طرح مملوک کو بھی جائز ہے۔ لقوله تعالیٰ او ما ملکت  
 ایماہن۔ اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بادہ جنکے مالک ہوئے عورتوں کے۔ ایمن ہاتھ۔ یعنی  
 زینت ظاہر نکون کسی کے سامنے سوائے والد وغیرہ کے جنہیں مالک بھی ہیں تو معلوم ہوا کہ اپنے اعضاء زینت کو اپنے  
 مالک کے سامنے ظاہر کر سکتی ہیں اس واسطے کہ کلمہ ما۔ یعنی جو۔ جنکے۔ آتا ہے وہ مرد و عورت دونوں کو شامل ہے تو نوٹ  
 و غلام دونوں کے سامنے اظہار جائز ہوا۔ ولان الحاجۃ متحققہ لہ خولہ علیہا من غیر استئذان۔ اور اس واسطے  
 کہ بیان ضرورت بھی موجود ہے اس واسطے کہ غلام تو اپنی مالک کی حضور میں بغیر اجازت حاضر ہوتا ہے۔ اسی ضرورت  
 کی وجہ سے کہتا کہ آدمی کو اپنی ذوات محارم سے مواضع زینت دیکھنا جائز ہے کیونکہ وہ بغیر اجازت کے باہم آتے  
 جاتے ہیں۔ ولنا انہ فعل غیر محرم ولا زوج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور مذکر ہے جو اپنی مالک کے ساتھ رشتہ  
 محرمیت نہیں رکھتا اور نہ اسکا شوہر ہے۔ پس محض جنبی ہے۔ والشہوۃ متحققہ لہ کما از النکاح فی الجملۃ۔ اور شہوت  
 بھی موجود ہے کیونکہ فی الجملہ نکاح جائز ہے۔ یعنی جب غلام مذکور آزاد ہو جائے تو اسکو اختیار ہے کہ اپنی مالک سے نکاح  
 کر لے پس دائمی حرمت بھی نہیں و شہوت سے ابوس کرتی ہے۔ والحاجۃ قاصدہ لانہ لعل خارج البیت۔ اور ضرورت  
 مذکورہ پوری نہیں بلکہ ناقص ہے کیونکہ غلام تو گھر کے باہر کام کرتا ہے۔ پس ہر وقت واجہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا کہا جاوے  
 کہ آیت کریمہ ادا لکت ایمانکم الا یہ۔ تو ہر وقت کے واسطے اجازت دینی ہے جو اب دیا کہ اس میں غلام داخل نہیں ہے۔ والمراہ  
 بالنفس الامارہ اور نفس مذکور میں نوٹ بیان مراد ہیں۔ قال سعید و الحسن وغیرہما لا تقر نکم سورۃ النور فانہما  
 فی الاناث دون الذکور۔ چنانچہ سعید بن مسیب و حسن بصری وغیرہما نے فرمایا کہ تم لوگ سورہ النور کی آیت میں  
 غلطی مت کھاؤ کہ وہ عورتوں میں ہے نہ مردوں میں۔ یعنی اس میں مالکت ایمانکم۔ سے مملوک عورتیں یعنی نوٹ بیان مملوک  
 میں اور غلام مراد نہیں ہیں پس تم اسکو عام سمجھ کر دونوں کو شامل مت کرو۔ پھر اثر سعید بن مسیب رحمہ کو ابن ابی شیبہ  
 نے روایت کیا اور اسی کے مانند حسن بصری رحمہ سے روایت کیا اور طحاوی رحمہ نے عام شعبی رحمہ سے انند قول حسن رحمہ  
 روایت کیا۔ اور اسانید اگرچہ قوی ہیں لیکن بیان وارد ہوتا ہے کہ ظاہر القرآن عام ہے اس واسطے کہ کلام مالکت میں موصول  
 و خلوت عام ہے اور عام مذکور خواہ قطعی ہو یا ظنی ہو اس قابل نہیں کہ آثار سے تخصیص ہو سکے اور یہ اصول الفقہ میں صحیح



ہے۔ پھر اگر ہم کہیں کہ آثار حضرت سید بن المسیب حسن بصری و شعبی رحمہم اللہ تعالیٰ قابل الثبات فرمودین تو احتیاطاً  
تخصیص کی جاسکے تو علاوہ خلافت اصول کے اسکے معارفہ میں یہ امر موجود ہے کہ ایسے پردہ میں مشقت و محجہ ہو علاوہ  
ازین آیت میں عورتوں کا ارادہ کرنا عجب ہے اس واسطے کہ امت میں سے کوئی ایسا نہیں جسکو اس سر میں تردد ہو کہ تو مذہب  
کھانہ اپنی مالک کا دیکھنا ممنوع نہیں ہے کیونکہ موضع زینت و یکنہا جب مرد محرم کو جائز ہے تو عورتوں کو بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ علاوہ  
ازین قولہ تعالیٰ طوافن علیکم بعضکم علی بعض۔ میں صریح صیغہ جمع ذکر ہے۔ علاوہ ازین انما یؤید قول مالک و شافعی  
و اردو میں۔ پس ظاہر حکم تو سفید قول مالک و شافعی رحمہم اللہ لیکن اس زمانہ کے فساد پر نظر کر کے جو از مذکور کہ نظر آثار  
کے ممنوع کرنا جائز ہے پس استدلال یہ حاصل ہوا کہ اصل حکم اس بارہ میں یہی ہے و امام شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے لیکن جو فساد  
زمانہ کے اس اباحت کو متروک کیا گیا جیسے عورتوں کا مسجد میں حاضر ہونا یا بانیہ و منسوس ہے لیکن بظرف فساد ممنوع ہوا تو غلام سے  
مثل محرم کے پردہ کرنا کسی امر شرعی کو بھی متضمن نہیں بلکہ بیانات میں سے ہے و اسکو بظرف فساد متروک کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہے  
یہ تمام بحث مزاج کے نزدیک امام محمد رحمہم اللہ کے قول کی تحقیق میں بردار اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قال و لیغزل عن متہ بغیر  
افونہا ولا لیغزل عن زوجہ الا باذنتہا۔ اپنی باندی سے عزل کرنے میں باندی کی اجازت کے اور اپنی زوجہ سے بعلی کی  
اجازت کے عزل نہیں کر سکتا۔ اور عزل یہ ہے کہ اپنی زوجہ یا باندی سے وطی کرے اور جب انزال ہونے کے بعد نکال کر باہر انزال  
کرے اور اس سے غرض یہ ہوتی ہے کہ علی نہ رہے پس باندی سے عزل کرنے میں خود مختار ہے کچھ باندی کی اجازت ضرور نہیں ہے اور زوجہ  
میں کچھ سے عزل بدون اس کی اجازت کے نہیں جائز ہے۔ لہذا علیہ السلام نہی عن العزل عن المحرۃ الا باذنتہا اس واسطے کہ اگر  
نے آزادہ عورت سے عزل کرنے سے منع فرمادیا مگر اجازت آزادہ سے۔ یعنی آزادہ کی اجازت سے جائز ہے۔ رواہ  
ابن ماجہ و احمد و الدارقطنی و البیہقی۔ و دارقطنی نے کہا کہ صواب یہ کہ محرم نے عمرہ سے ارسال کیا یعنی سناذ قطع ہے۔  
و قال لمولے امۃ اعزل عنہا ان شئت۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک باندی کے مول سے فرمایا کہ تیرا حق  
چاہے اس سے عزل کرنا۔ یعنی اسے پوچھا تھا کہ میرے ایک باندی سے جس سے میں وطی کرتا ہوں اور مجھے براسم اللہ ہوتا ہے  
کہ وہ مجھے حاملہ ہو تو فرمایا کہ تیرا حق چاہے اس سے عزل کر کے اس کے واسطے جو مقدر ہے وہ اس کے پاس آجائیگا۔ جبر بعد چہ  
وہ شخص آیا اور عرض کیا کہ وہ باندی تو حاملہ ہو گئی تو فرمایا کہ میں نے تو مجھے کہہ دیا تھا کہ اس کے واسطے جو مقدر ہے وہ اس کے پاس  
آجائیگا۔ رواہ مسلم عن جابر بن عبد اللہ عنہ۔ اور حدیث ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ میں بنو المصطلق کے گرفتاری ہوئی عورتوں  
کے بارہ میں ہے کہ پھر بنے عزل کرنا چاہا پھر آپس میں کہا کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے بغیر جیسے ایسا کام کر کے ہیں  
حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہم میں موجود ہیں پس بنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ نے  
فرمایا کہ ما علیکم ان لا تفعلوا۔ یعنی تیر کیا ہے کہ تم نہ کرو۔ یا تمہارے لازم نہیں کہ تم نہ کرو سداہ مالک و البخاری و مسلم۔ خلاصہ یہ کہ  
اجازت دیدی کہ چاہو کرو۔ یعنی نہ کرنے کے واسطے کوئی حکم و مانعت درجہ نہیں ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ کیا تم ایسا کرو  
ہو۔ حالانکہ کوئی نسہ و نیاست سے پہلے ہونے والا ہے وہ ضرور پیدا ہو گا یعنی عزل کچھ تقدیر نہیں روک سکتا تو مضائقہ نہیں  
ہو کہ کر دیکھیں یہ خوب جان رکھو کہ جو کچھ پیدا ہونے والا مقدر ہے وہ ضرور پیدا ہو گا اور عزل نہ کرنا اسکو منع نہیں ہے  
مترجم کہتا ہے کہ میں نے مقدر خدا دی وغیرہ میں تحقیق کر دیا کہ یہی راہ اسلام ہے کہ جلد تمنا بے مقصدہ پر عمل کرتے ہیں حالانکہ  
انکا اعتقاد یہ ہے کہ جو امر مقدر فرمایا گیا ہے وہی حجبہ ہو گا پس تقدیر پر ایمان لاۓ اس امر کی شافی نہیں کہ تدبیرات  
معلق ہوں اس پر عمل نہ کرے اور سابق زمانہ میں اولیاء اللہ تعالیٰ میں سے کچھ لوگ تھے کہ وہ کمائی میں کم تیر نہ  
اور وقت شب و روز کو عبادت و آخرت کے کام میں مصروف کرتے تھے اور جانتے تھے کہ یہ عمر بظاہر ولادت کر رہا ہے کہ



تعلیل ہمارے واسطے مقدر ہو پس عہد اس امر کے غلط ہو گئے تھے چنانچہ خزانہ علیہ الرحمۃ نے اجراء العلوم میں اشارہ فرمایا ہے حافظہ م۔ اور حدیث الشریعہ میں مرفوعاً و اردو کہ ایک نے عربی کو دریافت کیا تو فرمایا کہ اگر وہ پانی جس سے بچہ پیدا ہوتا ہے اگر تو اسکو پھر پر ڈال دے تو بھی اللہ تعالیٰ اس سے بچہ نکالے گا کہ اللہ تعالیٰ تو جس نفس کو پیدا کرنے والا ہے اسکو وہ ضرور پیدا فرما دیگا۔ رواہ احمد والبخاری وصحیح ابن حبان۔ اور عزہل کرنا سفرت ابویوب وسعد بن ابی وقاص وزید بن ثابت وابن عباس رضی اللہ عنہم بروایت مالک رحمہما ایک جماعت کثیر سے مروی ہے اور ابن عبد البر رحمہما نے کہا کہ جمہور فقہاء کے نزدیک عزہل جائز ہے۔ م۔ عات۔ پھر وضع ہو کہ اس زمانہ میں اولاد کی خرابی و بدی کے خیال سے فقہاء نے عورت کو اسقاط حمل کی اجازت دی اور اس قیاس پر ممکن ہے کہ مرد کو عزہل کا اختیار عورت آزادہ سے حاصل ہو۔ اگر اعراض ہو کہ یہ خلاف نفس ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ نفس مذکورہ نظر سے رفع فساد ہے نہ از قسم عبادت و طاعات حالانکہ عورتوں کو سجد سے منع کیا گیا پس بیان بہت سے مصالح اسی کو مفید ہیں لیکن اسپر فتویٰ نہ دیا جاوے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولان الوطی حق الحرة قصار للشہوة و تحصيل الاولاد و لہذا تخیر فی الجلب والقہ۔ اور اس دلیل سے کہ وطی تو آزادہ عورت کا حق ہے بشرط نقض شہوت و بشرط حصول فرزند اور اسی وجہ سے شوہر کے محبوب یا عین ہونے کی صورت میں اسکو اختیار ہو جاتا ہے کہ چاہے ترک نکاح کرے۔ و لاحق للامۃ فی الوطی فلہذا لا ینقص حق الحرة بغیر اذہا و مستبد یہ المولی۔ اور باندی کے واسطے کوئی حق وطی میں نہیں ہے پس اسی وجہ سے آزادہ کا حق بدون اسکی اجازت کے کم نہیں کیا جاتا ہے اور مولیٰ اسکے ساتھ مستقل ہے۔ یعنی شارحین نے لکھا کہ اسکے یہ معنی ہیں کہ بیان مذکورہ بالا سے معلوم ہوا کہ آزادہ عورت کا حق کم نہیں کیا جائیگا کہ اس سے عمل کرے اور باندی کے حق میں عزہل کرنے کا مولیٰ کو خود مستقل اختیار ہے اور میرے نزدیک ظاہر ہے یہ معنی ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حرمہ کا حق ہے تو بدون اسکی اجازت کے شوہر کو اسکا حق کم کرنے کا اختیار نہیں ہے اور عزہل کرنے میں شوہر کو خود استقلال نہیں ہے بلکہ اسکی اجازت کی ضرورت ہے۔ یہ معنی اس بنا پر ہیں کہ قولہ لا ینقص۔ پر مستبد۔ عطف نہیں بلکہ نقص۔ پر عطف ہے فافہم۔ م۔ پھر یہ حکم اپنی باندی میں ہے۔ ولو کانت حرة متغیرہ فقد ذکرنا ہا فی النکاح۔ اور اگر مرد کے نکاح میں غیر کی باندی ہو تو ہم اس حکم کو کتاب النکاح میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ اما ہا بقیہ کے نزدیک اس عول کی اجازت دینے کا اختیار اسکے مولیٰ کو ہے اور صاحبین کے نزدیک خود باندی کا اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر اپنی باندی سے وطی کرے تو عول کا خود مختار ہے اور اگر سکو ح سے وطی کرے تو اجازت شرط ہے پس اگر آزادہ عورت ہو تو اسکی اجازت درکار ہے اور اگر وہ کسی کی باندی ہو تو امام رحمہما کے نزدیک اسکا مولیٰ اجازت کے اور صاحبین کے نزدیک وہ خود اجازت دے۔ فافہم۔ م۔

## فصل فی الاستبراء وغیرہ

یہ فصل استبراء وغیرہ کے بیان میں ہے۔

ف۔ استبراء سے مراد یہ کہ باندی کے رحم کو حمل سے پاک دریافت کرنا بذریعہ حیض کے۔ قال ومن استبری جاریہ فانہ لا یقر بہا۔ اگر کسی شخص نے باندی خریدی تو وہ اس باندی سے وطی نہ کرے۔ کہ یہ تحقیقاً منوع ہے اور اسی کے احتیاط کے واسطے فرمایا۔ ولا یلمسہا۔ اور نہ اس سے مس کرے۔ یعنی چھونا نہ لپٹنا نا بھی شہوت منوع ہے۔ ولا یقبلہا۔ اور نہ اسکا بوسہ لے۔ شہوت کہ یہ داعی شہوت ہے۔ ولا یطرا لے فرجہا بشہوت۔ اور نہ اسکی لبت دیکھے یہ کوئی کام بشہوت نہ کرے۔ یعنی مس دوسرے مظهر شہوت منوع ہے۔ حتیٰ کیسبر نہا۔ یعنی نہ



استبراء کرے۔ پس جب تک استبراء نہ کرے تب تک جماع اور جو چیزیں کہ جماع تک نہ پہنچانے والے ہیں سب منع ہیں۔ والاصل فیہ قولہ علیہ السلام فی سبایا او طاس الا لا تو طار الجہالی حتی یثمن حملہن ولا الجہالی حتی یستبرئ بحیضہ۔ اور اصل اس بارہ میں قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم در بارہ او طاس کے بکڑی ہوئی عورتوں کے کہ آپ نے فرمایا کہ خبردار ہو جاؤ کہ حاملہ عورتیں وطی نہ کی جاویں یہاں تک کہ وضع حمل کریں اور غیر حاملہ عورتیں بھی وطی نہ کی جاویں یہاں تک کہ ایک حیض سے استبراء کی جاویں۔ روایہ ابو داؤد والحاکم۔ اور ابن ابی شیبہ نے اسکو شعبی سے مرسل روایت کیا۔ وعبد الرزاق نے شعبی سے مرسل روایت کی کہ یوم او طاس کو یوم نوت نے قیدی عورتیں پائین پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم فرمایا کہ کسی حاملہ سے وطی نہ کریں یہاں تک کہ وضع حمل ہو اور کسی غیر حاملہ سے وطی نہ کریں یہاں تک کہ اسکو حیض آ جاوے۔ اسنادہ صحیح۔ اور اس باب میں حدیث روایت رضی اللہ عنہ مرفوعاً عن ابی داؤد وابن جہان۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ مرفوعاً عن ابی شیبہ۔ اور حدیث ابن عباس مرفوعاً عن الدار قطنی۔ اور وہم ہو کہ او طاس ایک مقام کا نام ہے جو کہ معطر سے تین مرحلہ پر واقع ہے۔ افادہ جو یہاں الاستبراء علی المولے۔ اس حدیث نے افادہ فرمایا کہ مولیٰ پر استبراء واجب ہے۔ ودل علی السبب فی المسببۃ وہو استحراث الماک والید۔ اور حدیث نے سبب پر دلالت کی کہ سبب جو قیدی عورت میں ہے وہ جدید ملکیت و قبضہ ہے۔ نہ کہ معلوم ہوا کہ استبراء کا سبب یہی کہ جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہو۔ لانا ہو الموجود فی مورد النقص۔ اس واسطے کہ جس موقع پر حدیث وارد ہوئی اس میں یہی سبب موجود ہے۔ اور بالاتفاق یہ نقص خلاف قیاس نہیں تو علت قیاس سوائے مذکورہ کے کچھ نہیں۔ و ہذا لان الحکم فیہ التعرف عن براۃ الرحم صیۃ للمیاء المحترمة عن الاختلاط والانساب عن الاستبراء اور یہ امر اس واسطے کہ اس حکم میں حکمت یہ ہے کہ رحم کی پاکی دریافت ہوتا کہ محترم نطفے باہمی خلط سے محفوظ ہوں اور اشتباہ سے نسب محفوظ رہیں۔ و ذلک عند حقیقۃ الشغل۔ اور بہ حفاظت اس وقت کہ در حقیقت رحم مشغول بطفہ ہوتا یعنی حاملہ ہو۔ اور تمام الشغل لماں محترم و ہولان کیون الولد ثابت النسب۔ یا مشغولی کا وہم ایسے نطفے سے ہو جو محترم ہے اور وہ اس طرح کہ بچہ ثابت النسب ہو۔ پس نطفہ محترم کا البتہ احترام ہو گا اگرچہ کائنات کا نطفہ ان کے طریقہ پر نکاح سے ہو پس زنا و خارج ہو گیا اور حاصل یہ کہ اگر حاملہ بغیر زنا ہو تو بچہ کا نسب اس کے باپ سے ثابت ہے پس اگر وضع حمل سے استبراء نہ ہو بلکہ وطی جائز ہو تو نطفہ خلط ہو جاوے اور یہ معلوم نہ کہ بچہ کس نسب سے ہے اور یہ مکرہ ہے اور جس صورت میں کہ حمل ظاہر نہ ہو لیکن شوہر یا مالک موجود ہے تو شبہہ ہے کہ شاید اس کے وطی سے حمل ہو جو ابھی ظاہر نہیں ہے تو احتیاطاً واجب ہے کہ حیض سے استبراء کیا جاوے۔ لہذا اگر باندی خریدے تو بھی جدید ملکیت و قبضہ پیدا ہو جائے پس استبراء واجب ہوا۔ و یجب علی المشتري لا علی البائع۔ اور یہ استبراء صرف مشتری پر واجب ہے نہ بائع پر۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے کسی وجہ سے واپس کر دی تو بائع پر استبراء واجب نہیں ہے۔ لان العلة حقیقۃ ارادة الوطی۔ اس واسطے کہ حقیقی علت استبراء کی یہ کہ وطی کا ارادہ ہو۔ و المشتري ہوالذی یریدہ دون البائع۔ تا جب علیہ۔ اور وطی کا ارادہ کرنے والا بھی مشتری ہے نہ بائع تو استبراء بھی مشتری ہی پر واجب ہو گا۔ نہ کہ معلوم ہو کہ ارادہ دہی پر استبراء واجب ہو گا۔ غیر ان الارادة امر مبین۔ لیکن اتنی بات ہے کہ ارادہ ایک امر پوشیدہ ہے۔ نہ کہ اسکا معلوم ہونا مشکل ہے اور ایسی صورت میں امر ظاہر کو اس کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ فیہذا حکم علی دلیل تدریل ارادہ پر مدار حکم ہو گا۔ و ہوا لکن من الوطی۔ اور دلیل مذکور یہ کہ وطی کہنے کا قابو حاصل ہو۔ نہ کہ مست کہ جب قابو حاصل ہو ارادہ ارادہ ہو گا۔ و لکن انما یثبت بالماک والید۔ اور قابو ہونا بذریعہ ملکیت



قبضہ کے ثابت ہو جاتا ہے۔ وجہ مشتری نے خرید کر قبضہ کیا تو دونوں باتیں پائی گئیں۔ وجہ سبب سے  
پس یہ ممکن تھا کہ اس لائق ہو کہ استبراء کا سبب ہو سکے۔ پس سبب قرار دیا گیا۔ وادیرا الحکم علیہ سبب  
اور آسانی دینے کے واسطے اسی سبب پر حکم استبراء کا ملاحظہ کیا گیا۔ جسے سفر میں حکم قصر کے واسطے اشقت سبب  
اصلی مگر پوشیدہ ہے تو سناٹا بعیدہ کو قائم مقام کیا گیا۔ ایسا ہی اس مقام پر دلی کا قائل ہونا ارادہ کا قائم مقام ہے۔ نکاح  
السبب استحداث ملک الرقبة الملوک بالید۔ پس سبب استبراء یہ تھا کہ جدید ملکیت حاصل کرے جو قبضہ کے  
ساتھ ہو کہ ہو۔ یعنی ملکیت کے ساتھ قبضہ بھی ہو تاکہ ملکیت ہو کہ ہو جو جادے کیونکہ قید یا ن او طاس کو سناٹوں  
میں تقسیم کر دیا گیا تھا تو ملکیت مع قبضہ حاصل تھی۔ یا بخل نفس مزبور میں سبب مذکور متعین ہوا۔ وادیرا الحکم علیہ  
سائر اسباب الملک۔ اور یہ حکم دیگر اسباب ملک کی جانب متعدی ہوا۔ یعنی سوائے جہاد کے دیگر اسباب  
ملک سے اگر ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو یہ حکم وہاں بھی متعدی ہوگا۔ کما لشرار۔ جسے خریدنے سے کہ اگر دینے  
کوئی باندی خریدی اور قبضہ کر لیا تو اس میں بھی یہ سبب استبراء موجود ہوا پس حکم متعدی ہوا۔ والہبہ۔ اور جسے بیہوش  
کہ زید نے خالد کو ایک باندی بہرہ کر کے قبضہ میں دیدی تو جدید ملک مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والوصیۃ۔ اور جسے وصیت سے  
کہ زید نے خالد کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی اور خالد نے وصیت قبول کی پھر زید مرا اور خالد نے اس باندی پر قبضہ کیا  
تو اسکو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ والہیراث۔ اور جسے میراث سے کہ زید مرا اور اس کے پسر خالد نے اسکی باندی  
میراث پائی مع قبضہ۔ والخلع۔ اور جسے خلع سے کہ زید نے اپنی زوجہ کو ایک باندی پر خلع دیا اور اس باندی پر  
قبضہ پایا۔ والکتابۃ۔ اور جسے کتاب سے کہ زید نے اپنے غلام کو ایک باندی پر کتاب کیا اور غلام مذکور نے اسکو  
درجہ کی باندی ادا کر دی تو زید کو ملکیت مع قبضہ حاصل ہوئی۔ وغیر ذلک۔ اور سوائے ان وجوہ مذکورہ کے غلام  
معدوم یا صلح وغیرہ میں پائی تو ان سبب میں جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونے سے سبب استبراء پایا جاتا ہے تو حکم یعنی  
استبراء بھی واجب ہوگا۔ وکذا یجب علی المشتري من مال العبی ومن المرأة۔ اور اسی طرح استبراء واجب ہے  
اگر مشتری نے کسی طفل کے ملوکہ مال میں سے خریدی یا عورت سے خریدی۔ جنکی طرف سے باندی کے ساتھ دلی  
کا شبہ نہیں ہے۔ ومن المملوک۔ یا اسنے ملوک سے خریدی۔ مثلاً زید نے اپنے غلام مازون سے جیسے فرضہ ہند  
جڑھ گیا کہ اسکی گردن کو محیط ہے۔ زید نے یہ باندی خریدی حالہ کہ مازون غلام کو اس باندی سے دلی کرنا حلال نہیں ہے۔ ومن  
لا یحل له ویطہا۔ یا اسنے ایسے شخص سے باندی خریدی جسکو اس باندی سے دلی کرنا حلال نہیں ہے۔ مثلاً زید نے  
اپنی باندی جو رعایا نہیں ہے ذوق حشکی تو مشتری نے ایسے شخص سے خریدی جسکی جانب سے اس باندی کے ساتھ دلی کا شبہ  
نہیں ہے۔ خلاصہ یہ کہ جب استبراء کی علت یہ قرار پائی کہ ملک جدید مع قبضہ ہو بدون اسکے کہ دلی کا ارادہ ہو یا نہ تو اگر مشتری اس  
باندی کو ایسے شخص سے خریدے جسکو باندی سے دلی کی قابلیت نہیں باند طفل و عورت کے یا شرعاً مانعت ہے یا نہ غلام ہم  
وغیرہ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے کیونکہ جدید ملکیت مع وجود ہے۔ وکذا اذا كانت المشتراة بکرا لم توطأ۔ اور  
اسی طرح اگر خریدی ہوئی باندی ہنوز باکرہ موجود ہو جس سے دلی نہیں واقع ہوئی۔ تو بھی مشتری پر استبراء واجب ہے۔  
لتحقق السبب۔ کیونکہ استبراء کا سبب موجود ہے۔ کہ ملکیت جدید مع قبضہ پائی گئی اگرچہ جس ملکیت سے استبراء  
ہوا ہے یعنی ارادہ دلی و شغل رحم وہ نہیں موجود ہے کیونکہ اس ملکیت کے قائم مقام ظاہری سبب ہے۔ وادارة الاحکام علی  
الاسباب دون الحکم لبطونہا۔ اور احکام ثابت ہونے کا مدار انکے اسباب پر ہے یعنی جب سبب موجود ہو تو حکم ثابت  
ہوگا کہ سبب پر ماسوائے اسکی حکمتوں پر کیونکہ ممکنین پوشیدہ ہوتے ہیں فیما بین تحقق السبب عند ہم الشغل منور



اشنول ہونے کے توہم پر سب متحقق ہونے کا اعتبار ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ استبراء جس حیض سے معتبر ہو وہ حیض ہی کہ  
 ہو ملک و قبضہ حاصل ہو۔ نے کے بعد واقع ہو کیونکہ سب متحقق ہو کر اپنا حکم واجب کرتا ہے اور وہ اس سے پہلے ہو وہ معتبر نہیں ہے  
 وکذا لا یجوز البتہ فی حیضہ المتی اشتراط فی اثباتہا۔ اور اسی طرح وہ حیض بھی معتبر نہ ہوگا جبکہ درمیان میں باندی خریدی  
 وفتلاً باندی کو ایام حیض میں خرید کیا حتیٰ کہ بقیہ حیض مشتری کے پاس تام ہوا تو یہ حیض معتبر نہیں ہے۔ و لا یجوز  
 المتی عاقبتہا بعد الشراء وغیرہ من اسباب الملک قبل القبض۔ اور اس حیض کا بھی اعتبار نہ ہوگا جو  
 قبضہ سے پہلے بعد خرید وغیرہ اسباب ملک کے آیا ہو فتلاً باندی خریدی یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں  
 حاصل ہوئی مگر ہنوز قبضہ نہیں کیا کہ باندی کی حیض آگیا تو بعد ملک کے قبضہ سے پہلے آیا پس معتبر نہیں ہے۔ و لا یجوز  
 الحاصلہ بعد ما قبل القبض۔ اور نہ اس ولادت کا اعتبار ہو ان اسباب کے بعد قبضہ سے پہلے واقع ہوئی  
 وفت حتیٰ کہ اگر خرید یا ہبہ و میراث وغیرہ کے بعد باندی حاملہ کو وضع حمل ہوا اور ہنوز قبضہ نہیں ہوا ہے تو یہ ولادت  
 اسکے استبراء میں معتبر نہیں ہے بلکہ بعد قبضہ کے حیض سے اسکا اعتبار کرے۔ خلافاً لابی یوسف۔ برخلاف قول  
 ابو یوسف رحمہ کے کہ لکے نزدیک اثنا سے خرید و قبضہ کا حیض کافی ہے اور طرفین کے نزدیک مانند بایقون کے کافی نہیں ہے  
 لان السبب استحداث الملک ولید۔ کیونکہ استبراء واجب ہونے کا سبب توجید ملکیت مع قبضہ ہے۔ و الحکم  
 لایسبق السبب۔ اور سبب کے وجود سے پہلے حکم کا وجود نہیں ہو سکتا فتلاً پس سبب استبراء جبکہ قبضہ سے پہلے  
 موجود نہیں تو استبراء کیونکہ موجود ہو جائیگا چنانچہ سفر موجود ہونے کے پہلے قصداً کا حکم نہیں ہو سکتا ہے۔ وکذا لا یجوز  
 بالحاصل قبل الاجارۃ فی سبب الفضولی وان کانت فی ید مشتری۔ اور اسی طرح اس حیض کا اعتبار استبراء  
 میں نہ ہوگا و فضولی کی معین اجازت سے پہلے واقع ہو اگرچہ باندی مذکورہ اسی مشتری کے قبضہ میں ہو فتلاً موت  
 یہ کہ زینے خالد سے اسکی باندی بعض ہزار درم کے بکرے کے واسطے خریدی اور باندی مذکورہ بکرے کے قبضہ میں موجود ہے تو  
 بطور امانت یا اجارہ وغیرہ کے پھر بعد بیع کے باندی مذکورہ کو حیض آیا لیکن بکرے ہنوز بیع کی اجازت نہیں دی ہے پھر  
 اجازت دی تو استبراء کے واسطے یہ حیض کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ ملکیت سے پہلے واقع ہوا کیونکہ جب بکرے اجازت دے تو  
 بیع نام ہو۔ و لا بالحاصل بعد القبض فی الشراء الفاسد قبل ان یشتربہا شرا صحیحاً لما قلنا۔ اور خرید  
 فاسد میں قبضہ کے بعد اور بطور صحیح خریدنے سے پہلے جو حیض آیا وہ بھی استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ ذکورہ بالا  
 وفت یعنی اگر زید نے بکرے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کر لی پھر اسکو حیض آیا پھر زید نے اس سے صحیح طور پر  
 خریدی تو جو حیض آجکا وہ استبراء میں کافی نہیں ہے بلکہ بعد خرید صحیح کے استبراء کی ضرورت ہے کیونکہ سبب فی الحال متحقق ہوا اور  
 خرید فاسد میں واپس کرنا توڑنا واجب تھا۔ و یجب فی جاریۃ للمشتري فیہا نقص فاشتری الباقی۔ اور اگر کسی  
 باندی میں استبراء واجب ہے جس میں مشتری کا ایک حصہ تھا پس اسے اپنی خریدی وفتلاً زید و بکرہ خالد کے درمیان  
 ایک باندی مشترک ہے پھر زید نے باقیوں کا حصہ خریدا اور قبضہ کر لیا تو زید پر اسکا استبراء واجب ہے۔ لان السبب قد تم  
 الآن۔ استبراء کا سبب تو اب پورا ہوا فتلاً اب اسکو قبضہ کے ساتھ پوری ملکیت حاصل ہوئی۔ و الحکم یقتضی  
 الی تمام العلۃ۔ اور حکم کی نسبت پوری علت کی جانب ہوتی ہے سو پھر البتہ البتہ المتی عاقبتہا بعد القبض وہی  
 مجوسیمہ او مکاتبتہ۔ اور واضح ہو کہ استبراء کے واسطے وہ حیض کافی ہوگا جو خریدی ہوئی باندی کو قبضہ کے بعد آیا حالانکہ  
 وہ مجوسیمہ تھی یا مکاتبتہ۔ بان کا تہا بعد الشراء۔ بان طور کہ بعد خرید کے اسکو مکاتبتہ کر دیا۔ ثم اسلمت مجوسیمہ  
 او عکرت۔ اس سبب مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبتہ مذکورہ عاجز ہو گئی وفتلاً صورت ہے کہ ایک مرد نے



ایک جو سید باندی خریدی یا یہ باندی مسلمان تھی اور خرید کر اسکو مکاتبہ کر دیا اور منور استبرار نہیں کیا اور جو سید مذکورہ پر  
قبضہ کیا۔ پھر جو سید کو حیض آیا اور منور وہ جو سید ہر یا مکاتبہ کر حالت کتابت میں حیض آیا اور ظاہر ہو کہ سولی کو ان دونوں میں  
سے کسی سے دہلی کرنا جائز نہیں ہر پھر جو سید مذکورہ مسلمان ہو گئی یا مکاتبہ سلسلہ اپنی کتابت سے عاجز ہو گئی تو وہ حیض نہ  
ہر ایک کو آچکا ہر استبرار کے واسطے کافی ہو گا اور شتری کو جائز ہر کہ ہر ایک سے دہلی کوے سلو جو دہا بعد اسبب و ہر  
استحاثات الملک والید۔ اس واسطے کہ حیض مذکورہ بعد سبب استبرار کے پایا گیا اور سبب ملکیت جدید مع قبضہ۔  
اذ ہو منقض للحل۔ اس واسطے کہ وہ مفتضی ہر کہ ملو کہ حلال ہو جاوے فن۔ اسکی وجہ سے کوئی حرمت نہیں تھی۔ و  
الحرمة لما یف۔ اور حرمت تو دوسری ماننے سے تھی فن۔ یعنی جو سید ہونا اور مکاتبہ ہونا۔ کما فی حالتہ الحیض۔ جیسے  
مات حیض فن۔ چنانچہ اگر مسلمان باندی خریدی اور اسکا حیض سے استبرار کر لیا چنانچہ حلال ہو گئی پھر اگر اسکو حیض شروع  
ہو تو اس حالت میں دہلی حرام ہر پس ہر حیض کی وجہ سے ہر کہ حیض میں دہلی کرنا ممنوع ہر۔ ولا یجب الاستبرار اذ اذ حیض  
الابلقہ۔ اور استبرار نہیں واجب ہوتا جبکہ بھاگی ہوئی باندی داپس آوے فن۔ اگرچہ یہ وہم ہر کہ شاید اس سے  
کسی نے دہلی کر لی ہو۔ اور دت المنصوبہ۔ یا غضب کی ہوئی باندی اسکو داپس دی گئی فن۔ اگرچہ یہ وہم ہر کہ شاید  
غائب ہونے اس سے دہلی کی ہو۔ او المواجرة۔ یا اجارہ دی ہوئی باندی داپس دی گئی اگرچہ وہم ہر کہ شاید مستاجر نے  
کسی دوسرے نے اس سے حرام دہلی کر لی ہو۔ او فکت المرہونہ۔ یا رہن کی ہوئی باندی بانک رہن کی گئی یعنی داپس  
لی فن۔ تو گویا حکم قبضہ میں آئی اور شاید کسی نے اس سے دہلی کی۔ و گریا دود کے بھاگی ہوئی و منصوبہ و اجارہ دی ہوئی و مرہونہ  
کسی کے داپس لئے بن استبرار واجب نہیں ہوتا ہر۔ لا لغدام السبب و ہو استحاثات الملک والید۔ کیونکہ وجوب استبرار کا سبب  
مار دہی اور وہ جدید ملکیت مع قبضہ حاصل ہونا فن۔ اگرچہ اصل ملکیت ہی تھی کہ نطفہ سے رحم پاک ہونا دریافت ہونا کہ غلط نطفہ و اشتباہ  
سے حفاظت ہو لیکن حکمت وجہت نفی کے قائم مقام سبب ظاہری یعنی جدید ملکیت مع قبضہ قرار پائی۔ جیسے ناز میں وقت ہر۔ و ہر سبب  
متعین ہر۔ اور سبب مذکور بیان سبب نہیں ہر فن۔ حسین کوئی تردید نہیں ہر۔ قاہیر الحکم علیہ وجود او عدم۔ پس اس سبب  
بزرگ کا مارا اندازہ وجود عدم کے رکھا گیا فن۔ کہ اگر سبب مذکور موجود ہو تو استبرار واجب ہر اگرچہ نطفہ کا فہم نہ ہو  
مثلاً طفل با عورت وغیرہ سے خریدی ہو اور اگر سبب مذکور موجود نہ ہو تو استبرار واجب نہیں ہر اگرچہ فہم دہلی موجود ہو مثلاً  
بھاگی ہوئی باندی وغیرہ میں ہر۔ ولہذا ظاہر کثیرہ کتبنا ہا فی کفایۃ المنتہی۔ اور اس اصل کے نظائر بہت ہیں جنکو  
ہم نے کتاب کفایۃ المنتہی میں ذکر کیا ہر فن۔ جسے مکاتبہ عاجز ہو کر قبضہ ہو گئی یا خیارشہ طر پر فروخت کی ہوئی پھر دی گئی  
یا دہبت رکھی ہوئی داپس لی۔ کما فی الشرح اور مترجم کو اس سلسلہ میں تکوین بیکار نظر آئی لہذا تقریبات سے قلم روکا  
والی اللہ التضرع و ہوا علی التصریح۔ م۔ بالکل دہلی حلال ہونے کے واسطے استبرار واجب ثبوت ہوا۔ و اذا ثبت  
موجب الاستبرار و حرم الوطی حرم الذیاعی۔ اور جب استبرار واجب ہونا اور بدون اسکے دہلی حرام ہونا ثبوت  
ہوا تو چیزیں کہ دہلی تک ثبوت پہنچانے والی ہیں وہ بھی حرام نکلیں۔ لاقتضاہما الیہ اولاحتمال وقوعہما فی  
غیر الملک۔ کیونکہ یہ چیزیں دہلی تک پہنچانے والی ہیں یا اس احتمال سے کہ یہ امور غیر ملک میں واقع نہ ہوں۔ مثلاً علی علقا  
ظہور ارجل و دعویۃ البائع۔ باعتبار ظہور خل و دعوت بلع کے فن۔ یعنی دہلی کے سواے ساس و بوسہ وغیرہ یا وہ چیز  
سے ممنوع ہیں کہ شاید متاب ہو کر دہلی کو بیٹے زحرام میں مبتلا ہوا ہو جس سے کہ شاید اسکو درپردہ عمل ہو کیونکہ ابھی حیض نہیں آتا  
اور شاید کہ بائع اسکے عمل کا مدعی ہو جس سے وہ بلع کی ام ولد ہو کر بی باطل ہو۔ کما دل العینی۔ اور اگرچہ عمل کی یہ خاص وجہ ہر  
حالات عام حل میں ممنوع ہر پس اسکی وجہ آئندہ دواعی کی بحث میں معلوم ہوگی۔ م۔ بخلاف الحائض۔ اور یہ حکم بخلاف

میں الہدایہ جلد چہارم



رزق یا ملوکہ جائزہ کے ہے۔ حیث لا تحرم الدواعی فیہا لانہ لا یحتمل الوقوع فی غیر الملک کہ حائض کے ساتھ بوسہ و غیرہ و داعی حرام نہیں ہوتے ہیں کیونکہ انہیں غیر ملک میں واقع ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ بلکہ صرف حیض کی وجہ سے  
 وحی کی مانعت ہے۔ ولانہ زمان لفرقة فالاطلاق فی الدواعی لا یقضي اسے الوطی۔ اور دوسری وجہ حائض  
 میں یہ کہ حیض کا زمانہ ایک وقت لغیرت ہے تو ایسی حالت میں دواعی کی اجازت کچھ و طی تک پہنچانے والی نہوگی۔ و  
 الریبة فی المشتراة قبل الدخول اصدق الرغبات تنقضي الیہ۔ اور خریدی ہوئی باندی میں رغبت جب تک  
 اسکے ساتھ دخول نہیں واقع ہوا تو بہت پوری رغبت ہے تو دواعی لینے بوسہ وغیرہ و طی تک پہنچانے والی ہوگی۔ و ملوکہ  
 الدواعی فی المسیبة۔ اور جو باندی جہاد میں پکڑی گئی اس کے بارہ میں دواعی کا ذکر نہیں کیا۔ کہ استبراء  
 سے پہلے دواعی حلال ہیں یا نہیں۔ پس ظاہر الروایۃ میں یہ ذکر نہیں ہے۔ اگرچہ وظنی منوع ہونا اصل میں جہادی باندی سے  
 تسلط کیا گیا ہے جیسا کہ اوپر مفصل مذکور ہوا۔ وعن محمد رحمہما لا تحرم۔ اور امام محمد رحمہما سے ظاہر میں روایت ہے  
 کہ پکڑی ہوئی باندی میں استبراء سے پہلے دواعی حرام نہیں ہیں۔ اگرچہ وظنی بلکہ حدیث ارتطاس منوع ہے۔ پس  
 اصل کلام یہ ہے کہ جو باندی جہاد میں گرفتار ہو کر غازی کے حصہ میں آئی ہو تو قبل استبراء کے اس سے و طی کرنا بلکہ حدیث  
 منوع ہے اور اسکی ملکیت یہ کہ ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہوئی تو تسلط ہوگا کہ خرید یا ہبہ یا صدقہ یا میراث وغیرہ میں  
 ملکیت جدیدہ مع قبضہ حاصل ہو تو استبراء واجب ہے اور ان فروعات میں یہ بھی بیان کیا کہ بوسہ و ساس وغیرہ جو ہیں  
 کہ و طی کی دواعی میں لینے و طی کی جذبہ ہلانے والی ہیں اور و طی تک نوبت پہنچانے والی ہیں یہ بھی منوع ہیں بلکہ  
 اصل میں لینے گرفتار کی ہوئی باندی میں یہ بیان نہیں کیا کہ وہاں جیسے و طی منوع ہے اسی طرح دواعی بھی منوع ہیں یا نہیں  
 پس ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے لیکن نو اور میں امام محمد رحمہما کا قول یہ آیا کہ پکڑی ہوئی میں دواعی منوع نہیں ہیں  
 لانہما لا یحتمل وقوعہما فی غیر الملک۔ اس واسطے کہ بیان دواعی مذکورہ میں یہ احتمال نہیں کہ شاید غیر ملک میں واقع  
 ہوں۔ نہ کیونکہ غیر ملک میں واقع ہونا تو بائع یا دہیب وغیرہ کے دعویٰ سے ہوتا ہے کہ میراث ہے اور وہ بیان مذکور  
 لانہ لو ظہر بہا جہل التصحیح دعویٰ الحربی۔ کیونکہ جہادی و طی کو اگر حل ظاہر ہو تو اسکے شوہر وغیرہ حربی کا فرکا دعویٰ  
 نسب صحیح نہ ہوگا۔ بخلاف المشتراة علی ما بینا۔ برخلاف خریدی ہوئی باندی کے چنانچہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ وہاں  
 اگر بائع نے اپنے حل کا دعویٰ کیا تو صحیح ہے۔ اور بیع ٹوٹ جائیگی کیونکہ ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ام ولدہ فروخت کی ہے۔ لیکن یہ  
 احتمال باقی رہا کہ شاید دواعی کی مانعت اسوجہ سے ہو کہ اسے و طی تک نوبت پہنچانے کیونکہ جہادی میں بھی قبل دخول کے  
 رغبت پوری صادق ہے۔ فافہم۔ م۔ بالجملہ استبراء واجب ہے۔ فالاستبراء فی التحائل وضع التحمل لما روینا۔ پس  
 حاملہ باندی (جو جب یہ ملکیت سے قبضہ میں آئی ہو) اسکا استبراء وضع حمل کے ساتھ ہی دلیل حدیث ارتطاس کے جواہر  
 سے روایت کی ہے۔ اور اگر غیر حاملہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو حیض سے یا بوسہ یا صغیر ہوگی اور یا حیض والی  
 ہوگی۔ و فی ذوات الاثھر بالشہر لانہ الیم فی حقہن مقام الحيض کما فی المعتقدۃ۔ اور مہینوں والیوں میں  
 استبراء بذریعہ شمارہ ہوگا (لینے ایک ماہ گزر جاوے جو بجائے حیض ہے) اس واسطے کہ نکتہ حق میں حیض کی مدت قائم مقام  
 حیض ہے جیسے معتقدہ میں معلوم ہوا ہے۔ نہ کہ بوسہ و صغیرہ مطلقہ کی عدت کا شمار مہینوں سے ہوگا اور بیان یہ  
 اشکال ہے کہ بوسہ کی استبراء کی حاجت نہیں کہ وہ و طی کرنے کے لائق نہیں ہے اور صغیرہ میں احتمال نہیں ہے۔ جواب یہ کہ  
 بوسہ سے جب رغبت ہو کیونکہ بوسہ ہونا گمان پر ہے اور صغیرہ میں اگرچہ احتمال حل نہیں لیکن اوپر توضیح گزر چکی کہ جہاد  
 حل اصل ملکیت ہے اور حکم میں اسکا اعتبار نہیں بلکہ جدیدہ ملکیت مع قبضہ اسکا سبب ہے تو یہ سبب پایا گیا حتیٰ کہ اگر وہ میں



صل سے خریدی ہوئی مین بلکہ عورت سے خریدی ہوئی مین استبراء اسی سبب سے واجب ہوتا ہے اور منصوصہ وغیرہ مین  
 باوجود احتمال کے نہیں واجب ہوتا ہے۔ لہذا ایسے دو صغیر مین مہینوں سے عدت واجب ہوگی۔ واذا حاضت فی  
 اثنا بطل الاستبراء بالایام۔ اور اگر ایام سے استبراء کرنے کے درمیان مین خون آگیا تو ایام۔ اشار سے استبراء باطل  
 ہو گیا۔ للقدرة علی الاصل بطل حصول المقصود بالبدل۔ کیونکہ قائم مقام سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے اس  
 بر قدرت ہو گئی۔ یعنی خون حیض سے استبراء اصل ہے اور وجہ ایوسی یا صغیر سنی کے مہینہ اسکا قائم مقام کیا گیا تھا  
 تو جب قائم مقام سے ہنوز استبراء کا حکم پورا نہیں ہونے پا کہ اصل خون آگیا تو خلیفہ کا حکم باطل ہو گیا جیسے تم مین پانی  
 بر قدرت اور انہما کے نفاذ کثیر ہیں۔ کما فی العدة۔ جیسے عدت مین بھی ہوتا ہے۔ کہ اگر مطلقہ مہینوں سے عدت  
 گزارتی تھی اور درمیان مین خون آگیا تو مہینوں کا حکم جاتا رہا اور حیض سے عدت پوری کری ان اگر استبراء کا مہینہ پورا  
 ہونے کے بعد خون آیا تو استبراء ہو چکا۔ جیسے ہم سے نماز پڑھ لینے کے بعد پانی ملا تو نماز پوری ہو چکی۔ فان ارتفع  
 حیضها ترکھا۔ پھر اگر اسکا حیض مرتفع ہو گیا تو اس کو چھوڑ دے۔ یعنی اگر اسکا طہر دراز ہو گیا اور مدت دراز تک  
 پھر خون نظر نہ آیا تو ابھی اس سے وطی نہ کرے بلکہ چھوڑ دے۔ حتی اذا تبین انہا لیست بحال وقع علیہا۔ یہاں تک  
 کہ جب یہ ظاہر ہو کہ یہ عورت حاملہ نہیں ہے تو اس سے وطی کرے۔ پھر اس مدت کی کیا مقدار ہے۔ ویس فیہ تقدیر  
 فی ظاہر الروایۃ۔ اور ظاہر الروایۃ مین اسکی کوئی تقدیر مذکور نہیں ہے۔ کہ کئی معین اندازہ نہیں کہ جب استبراء  
 گزر جاوے تو وطی جائز ہو۔ مبسوط مین لکھا کہ یہی صبح ہے کیونکہ قیاس سے مقادیر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے۔ وکیل تبیین  
 بشہرین او ثلثہ۔ اور بعض نے کہا کہ دو مہینہ یا تین مہینہ مین ظاہر ہو جائیگا کہ حل نہیں ہے۔ یہی صبح ہے کیونکہ اس  
 مدت مین غالباً حل ظاہر ہو جاتا ہے۔ النایۃ۔ وعن محمد بن اربعۃ اشہر وعشر۔ اور نوادر مین امام محمد رحمہ سے روایت ہے  
 کہ مقدار مدت چار ماہ دس روز ہیں۔ وعنہ شہران وخمسۃ ایام۔ اور امام محمد رحمہ سے دوسری روایت مین دو مہینہ  
 وپانچ دن مین۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ الکافی وقاضیخان۔ ع۔ اعتبارا بعدۃ الحرة والامۃ فی الوفاۃ۔ اور ان دونوں  
 روایتوں کی وجہ یہ کہ اول روایت کا قیاس آزادہ عورت کی عدت وقات پہلی اور دوسری روایت کا قیاس باندی کی عدت  
 وقات پر ہے۔ کفایہ مین ہے کہ دو مہینہ پانچ دن کی روایت وہ قول ہے کہ جسکی جانب امام محمد نے رجوع کیا ہے اور اسی  
 قول پر فتویٰ ہے کہ جب باندیوں مین نکاح کی صورت مین اس مدت کے اندر رحم کا حل سے خالی ہونا معلوم ہو جاتا ہے یعنی  
 شوہر کی وفات سے حاملہ ہونا دریافت ہوتا ہے تو تکبیر مین اس مدت سے استبراء بدیجہ اولی معلوم ہو گا۔ انتہی شرح  
 منہج کہتا ہے کہ عدت وقات تو ہمارے نزدیک شوہر کے احترام کے واسطے ہے اور برات رحم کی غرض سے نہیں ہے جیسا کہ  
 العدة مین مخرج ہوا تو استلال مین خلل ہے اگر آگے کہا جاوے کہ اس کے ضمن مین برات بھی دریافت ہوتی ہے وہیہ نظر قابل  
 م۔ وعن زفر رحمہ کسنتان و ہوروا یہ عن ابی حنیفۃ رحمہ۔ اور زفر رحمہ امتد سے روایت ہے کہ اسکی مدت دو برس  
 ہیں اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ اور یہی سفیان الثوری رحمہ کا قول ہے۔ ع۔ قال ولا بأس  
 بالاحیال لا سقاط الاستبراء عند ابی یوسف رحمہ خلافاً لمحمد رحمہ۔ معنی یہ ہے کہ استبراء ساقط کرنے کے لیے حیل  
 کرنے مین امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مضائقہ نہیں اور امام محمد رحمہ اس مین مخالفت مین۔ وقد ذکرنا الوجہین فی الشفۃ  
 اور ہم نے دونوں کے دلائل کو کتاب الشفۃ مین بیان کیا ہے۔ لیکن فرق یہ ہے کہ ہر شفعہ منصوص ہے اور بیان حکم مذکور  
 بتعلیل تعدی ہے۔ تو یہ ضعیف ہے پس حیل کو زیادہ گنجائش ہے۔ والما فیہ قول ابی یوسف رحمہ فیما اذا علم ان البائع لم  
 یقر بہا فی طہرہا ذلک۔ اور انھوں نے یہی عمل مثل اس باب مین قول ابی یوسف رحمہ مذکور ہے کہ یہ معلوم ہو کہ بانی نے اس



مجھ کرئی سے اس طہرین وطی نہیں کی تھی۔ و قول محمد رحمہما اذا قربہا۔ اور قول محمد رحمہما در صورتیکہ یہ معلوم ہو کہ  
 بائع نے اس سے وطی کی طرف۔ یعنی شلح کے نزدیک سمول اس میں تفصیل اور وہ اسطرح کہ اگر یہ بات معلوم ہو  
 کہ بائع نے اس باندی سے اس طہرین حسمین فرخت کی ہو وطی نہیں کی تو بقول ابی یوسف رحمہما سے استبراء ساقط کرنے  
 جائز ہو اور اگر معلوم ہو کہ وطی کر لی تھی تو بقول محمد رحمہما مذکور نہیں جائز ہو۔ یعنی یہ من کہ اوپر توضیح معلوم عواکہ استبراء کا  
 مدار وطی پر نہیں ہے بلکہ ملکیت جدید مع قبضہ حاصل ہونے کی علت سے استبراء واجب ہوتا ہے اگرچہ طفل یا عورت سے بائع  
 خریدی ہو کیونکہ اصلی علت کے بجائے سبب ظاہری قائم کیا گیا ہے پس ہمارے مسئلہ نے در صورتیکہ اصلی علت یعنی بائع  
 یا واپس یا صلہ دینے والے کی وطی کو قبل اسکے معلوم کیا تو حکم دیا کہ استبراء واجب ہوا ایسی علت سے کہ وہ نفس اصلی ہو تو  
 ساقط کرنے کا حیلہ نچا بیسے جیسا کہ امام محمد رحمہما کا قول ہے اور اگر معلوم ہو کہ وطی نہیں واقع ہوئی ہے تو گو یا حقیقی علت نہیں ہے مگر  
 علت جیسر استبراء کا مدار ہے یعنی ملکیت جدید مع قبضہ تو یہ موجود ہے پس مضافہ نہیں کہ استبراء ساقط کرنے کا حیلہ کیا جاوے  
 جیسا کہ ابو یوسف رحمہما کا قول ہے۔ و الحیلۃ اذا لم تکن تحت المشتري حرۃ ان تزوجها قبل الشراء ثم یشتريہا پھر  
 استبراء ساقط کرنے کا حیلہ یہ ہے کہ جب مشتری کے تحت میں کوئی آزادہ منکوحہ خریدنے سے پہلے باندی مذکورہ سے نکاح  
 کرے پھر اس باندی کو خریدے۔ و آزادہ عورت منکوحہ ہونے سے اس باندی کے ساتھ نکاح جائز ہو جائیگا پھر جب اسکو  
 خریدیگا تو نکاح ٹوٹ جائیگا اور استبراء واجب نہوگا کیونکہ اسنے اپنی منکوحہ کو خریدا ہے۔ اور یہ حیلہ سوت کہ مشتری کے تحت میں  
 آزادہ منکوحہ ہو سولو کانت فالحیلۃ ان تزوجها البتہ قبل الشراء او المشتري قبل القبض ممن یوثق بہ۔  
 اور اگر مشتری کے تحت میں آزادہ منکوحہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ مشتری کی خرید سے پہلے خود بائع اس باندی کو کسی ایسے شخص  
 کے ساتھ بیاہ دے جیسر پھر و سالیا جاتا ہو یا مشتری اپنے قبضہ سے پہلے ایسا کرے۔ و کہ ایسے شخص کے ساتھ بیاہ  
 دے جسپر اعتماد ہو کہ وہ طلاق دیدیگا اور اگر عورت ہو۔ طلاق نہ دیدیگا تو اس شرط پر بیاہ دے کہ اس عورت کا امر طلاق پر  
 اعتبار میں ہو جب کبھی چاہوں طلاق دوں تو بھی مقصود حاصل ہوگا۔ القاضی خان۔ بانکہ بائع یا مشتری پر وجہ مذکورہ بالا اسکو بیاہ دے  
 ثم یشتريہا و یقبضہا۔ پھر مشتری اسکو خرید کر اپنے قبضہ کرے۔ و یعنی اول صورت میں جبکہ بائع نے اسکو بیاہ دیا ہے۔ او  
 یقبضہا۔ یا پھر مشتری قبضہ کرے۔ و دوم صورت میں جبکہ مشتری نے بیاہی ہے۔ ثم یطلق الزوج۔ پھر مرد نکاح سے جدا  
 بیاہی تھی اس باندی کو طلاق دیدے۔ و تراستبراء ساقط ہوگا۔ لان عن وجود السبب و ہو استحاث الملك الملوک  
 بالقبض اذا لم یکن فرجها حلالا لا لا تحب الاستبراء وان حل بعد ذلک۔ اسواسطے کہ استبراء واجب ہونے کا سبب یہ کہ  
 ملک جدید مع قبضہ ہو اور اس سبب کے وقت چونکہ باندی مذکورہ کی فرج اسکے خریدنے والے کے واسطے حلال نہیں تھی (کیونکہ منکوحہ غیر تھی) تو  
 مشتری پر قبل بھی واجب نہوا اگر وہ بعد اسکے مشتری کے واسطے حلال ہو جاوے۔ لان المحترمان وجود السبب۔ اسواسطے  
 کہ معتبر تو وہ وقت ہے جو وقت کہ سبب پایا جاوے۔ و جس اگر اسوقت سبب مذکور سے حکم لازم نہو تو آئندہ لازم نہوگا  
 لکھا اذا کانت معتدۃ الغیر۔ جیسے ایسی صورت میں کہ باندی مذکورہ اپنے شوہر سے عدت میں ہو۔ و یعنی اگر  
 ایسی باندی خریدی جو اپنے شوہر کی عدت میں ہو اور قبضہ کر لیا پھر قبضہ کے بعد اسکی عدت گزر گئی تو استبراء واجب نہیں  
 ہے کیونکہ ملکیت بقبضہ حاصل ہونے کے وقت اسکی فرج اس مشتری کو حلال نہ تھی و جب سبب کے وقت استبراء واجب نہوا  
 تو آئندہ واجب نہوگا کیونکہ سبب مذکور جدید پیدا نہوگا۔ النہایۃ۔ یہ بحث ختم ہوئی۔ و ظاہر وہ شخص جسے اپنی زوجہ سے  
 طہار کی ہو مثلاً گناہ زہد میری ان کی پشت کے اندر ہے۔ اور باب الطہار کتاب النکاح میں گزرا۔ قال ولا یقرب المظاہر  
 ولا لمیس ولا یقبل ولا یظفر لے فرجہا بشہوۃ حتی یفر۔ جامع صغیر میں ہے کہ طہار کرنے والا اس زوجہ سے قربت کرے۔



اور نہ مس کرے اور نہ بوسے اور نہ اسکی فوج کی جانب نگاہ کرے شہوت کے ساتھ یہاں تک کہ کفارہ دے۔ لانا  
حرم الوطی اسے ان یکفر حرم الدواعی للافضار انہ۔ اسواسطے کہ جب ظہار کرنے والے بر دوطی حرام کی گئی ہو تاکہ  
کہ وہ کفارہ ادا کرے تو اس پر ایسی چیزیں بھی حرام ہوئیں جو دوطی کی جانب جانے والی زمین لینے باعث دوطی میں کیونکہ یہ دوطی تک  
زبت پہنچاتی ہیں۔ لان الاصل ان سبب الحرام حرام۔ اسواسطے کہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حرام کا سبب بھی حرام ہو اور  
فس۔ کیونکہ اگر سبب طلال ہو تو اسے کرنے سے سبب پیدا ہوگا پھر وہ حرام نہیں ہو سکتا کیونکہ بے اختیاری ہوتا ہے  
تو سبب بھی حرام ہے۔ کما فی الاعتکاف والا حرام۔ جیسے اعتکاف و احرام میں ہوتا ہے فس۔ کہ ان دونوں حالتوں  
میں جیسے دوطی حرام ہو اس کے دواعی مانند بوسہ و مس وغیرہ بھی حرام ہیں۔ و فی المنکوحۃ اذا وطئت بشبیہۃ۔ اور جیسے  
اس منکوحہ میں جو شبہہ سے دوطی کی گئی فس۔ مثلاً زور کی زوجہ منکوحہ سے کسی نے شبہہ میں دوطی کر لی یعنی اپنی جڑ و پائوں  
سمجھ کر دوطی کر لی پھر معلوم ہوا اور عورت مذکورہ بر عدت واجبہ ہوئی۔ تو اس حالت میں جب تک عدت نہ گزیرے زید کو اس  
ساتھ دوطی حرام ہے پس دوطی نے دواعی یعنی بوسہ وغیرہ بھی حرام ہیں۔ بخلاف حالۃ الحيض و الصوم۔ برخلاف حالت  
حيض اور حالت صوم کے فس۔ کہ ان دونوں حالتوں میں دوطی حرام ہے مگر بوسہ وغیرہ دواعی حرام نہیں ہیں۔ کیونکہ حرج  
لا حق ہو طلال ان حیض یتہ شطر عمرہ۔ اسواسطے کہ حیض تو اس عورت کی نصف عمر تک ممتد ہو سکتا ہے فس۔ کیونکہ ایک ماہ  
میں اول دس روز آیا پھر پندرہ دن ظہر کے بعد شروع ہوا تو اس نے مہینہ میں سے پندرہ روز لے لیے پس نصف عمر کو مثال  
ہو گیا۔ و الصوم یتہ شتر افرض و اکثر العمر لفلان۔ اور روزہ بطور فرض رمضان کے ایک مہینہ تک اور بطور نفل کے  
اکثر عمر تک دس روز ہوتا ہے۔ ففی المنع عنہا بعض المخرج۔ تو حیض و صوم میں دواعی سے منع کرنے میں بخود اخرج ہر وقت  
اور حرج مرفوع ہے تو معلوم ہوا کہ یہ جائز ہیں۔ ولا کذلک ما عد و نام القصور مردہ۔ اور یہ بات حرج کی ان ہون میں  
جو ہوتے ہیں ان کے دواعی و ظہار و احرام وغیرہ) پیش نہیں آتی ہے کیونکہ انکی مدین کمترین فس۔ پھر جو جسے قیاس  
بیان کیا اسکی تفسیح کے واسطے نص چاہیے ہے۔ وقد صح ان ابی علیہ السلام کان یقبل و هو صائم۔ اور یہ بات  
صحیح ہوئی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بعض ازواج کا بوسہ لیتے و حالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے فس۔ کما فی  
صحیح البخاری و مسلم وغیرہ۔ ویفایح نساہ وہن حیض۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کو  
ساتھ لٹاتے و حالیکہ وہ حاملہ ہوتی تھیں فس۔ جیسا کہ صحیح اسے کی حدیث ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے  
قال ومن لم یتان احنان فقبلہا بشہوة فانه لا یجاسع و احدة سنہا۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص کی ملک  
میں دو بندگان ہوں ہم سبکی بہنیں ہوں پھر اسے ان دونوں کو شہوت سے بوسہ لیا تو پھر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک سے  
نہ مانع نہیں کر سکتا فس۔ بہا تک کہ ایک کی فوج کو غیر کی ملک کر دے۔ ولا یقبلہا ولا یسہا بشہوة ولا یظن  
اسے فرجہا بشہوة حتی یلک فرج الاخری غیر و ملک اور نکاح اولیبتقہا۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کا  
بوسہ نہ لے اور نہ شہوت سے مس کرے اور نہ شہوت سے اسکی فوج دیکھے بیان تک کہ دوسری باندی کی فوج کو دوسرے  
مرد کی ملکیت میں فواد بطور نکاح بالملک کے دیدے یا اسکو آزاد کر دے فس۔ غرض کہ باندی کا رقبہ اپنی ملک سے  
محال ہے یا اسکی فوج کو اپنی حلت سے خارج کر دے مگر خالی قعدہ کافی نہوگا۔ اور اگر اسنے دونوں کا بوسہ نہ لیا ہو تو اسکو  
اختیار ہے کہ دونوں میں سے جس ایک سے چاہے دوطی کرے اور اسے سوائے دوسرے سے دوطی کر سکتا ہے اگر نہ لے گا  
بوسہ۔ اور ظاہر کلام اس امر کو مفید ہے کہ بوسہ میں شہوت کی قید نہیں ہے جیسے اب معاہرت میں صدر الشہید رحمہ کا  
اعتقاد ہے اور جسے کتاب التکلیح کے محارم میں بیان کیا ہے۔ و اصل ہذا ان الجمع بین الاختین المملکتین یا بخل



وطیلاطلاق قولہ تعالیٰ وان تجمعا بین الاختین۔ اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ ملوکہ دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ وان تجمعا بین الاختین۔ مطلقاً ہے۔ یعنی حرام فرمایا کہ تم دو بہنوں کو جمع کرو۔ خواہ بطور نکل ہو یا بطور ملک وطی ہو۔ یعنی وطی میں ملوکہ دو بہنوں کا جمع کرنا بھی حرام ہے اور اسی پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم متفق ہیں۔ اور دو بہنوں کو خالی ملک میں رکھنا منع نہیں ہے۔ ولا یعارض بقولہ تعالیٰ او مالکیت ایماکم۔ اور قولہ تعالیٰ او مالکیت ایماکم۔ اس کے معارض نہ ہوگا۔ یعنی ملکات حلال کرنے کی آیت بھی عام ہے کہ چاہو تنہا صرف میں لاؤ یا دو بہنوں کو جمع کرو تو لازم آیا کہ مطلقاً ملت ہے تو جواب دیا کہ اہل اطلاق سے حرمت نکلتی ہے اور اس اطلاق سے علت نکلتی ہے تو حجاب حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص کو ترجیح ہوتی ہے علاوہ اسکے ملکات میں فساد بھی مانا جاسکتا ہے۔ یا مذی بھی داخل ہے حالانکہ یہ بالاتفاق حرام ہیں معلوم ہوا کہ مالکیت ایماکم۔ عام نہیں بلکہ مخصوص ہے۔ اور مخفی نہیں کہ مالکیت ایماکم۔ میں عموم ہے اور قولہ ان تجمعا آلا یہ۔ میں اطلاق ہے تو عام اور مطلق میں معارضہ کی راہ نہیں ہے۔ بالجمہ آیت سے ثبوت ہوا کہ دو بہنوں کو جیسے نکل میں جمع کرنا حرام ہے اسی طرح بطور ملک کے وطی میں جمع کرنا حرام ہے۔ ولا یجوز الجمع بینہما فی الدواعی لا طلاق النص۔ اور اسی طرح دو بہنوں کو دواعی میں جمع کرنا جائز نہیں کیونکہ نص مطلق ہے۔ یعنی نص میں مطلقاً دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے خواہ ازراہ وطی ہو یا ازراہ بوسہ وغیرہ باعث وطی ہو حتیٰ کہ علت نطفہ الرحم سے وطی حرام ہے تو جو چیزیں سب باعث وطی ہیں وہ بھی حرام ہیں لیکن ہم نے اطلاق نص سے یہ تمتع حرام نکالا۔ ولان الدواعی اسے الوطی بمنزلہ الوطی فی التحريم علی ما ہدناہ من قبل۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی حرام ہیں کہ وطی کے دواعی یعنی جو امر وطی کی جانب دواعی باعث ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں یعنی حرام ہیں میں وطی کی طرح اسکے باعث بھی حرام ہیں جیسا کہ ہم نے سابق میں مہمہ کر دیا۔ فاذا قبلہما فکانہ وطیہما۔ پس جب مرد نے دو وزن بہنوں کو بوسہ یا تازگو یا دو وزن سے وطی کر لی۔ ولو وطیہما لیس لان یباح احدہما۔ اور اگر وہ دو وزن سے وطی کر لیتا تو پھر اسکو یہ اختیار نہ ہوتا کہ کسی ایک عینہ سے وطی کیا کرے۔ فن جب تک کہ ایک کو حرام نہ کرے یعنی بطریق مذکورہ بالا اسکو جدا نہ کرے۔ ولان یاتی باللدواعی فیہما۔ اور یہ بھی اختیار نہ ہوتا کہ طلع کے باعث چہرہ دن کو ان دو وزن کے ساتھ عمل میں لاوے۔ وکذا اذا قبلہما۔ پس اسی طرح جب دو وزن کا بوسہ لے یا فن تو بھی یہی حکم ہے۔ اور بوسہ کو یا بشہوت ہوا کرتا ہے۔ وکذا اذا سہی البشہوت او نظرا لے فرجہا بشہوت لما بینا۔ اور اسی طرح جب دو وزن کو شہوت کے ساتھ مس کیا یعنی شہوت سے جہود اساس کیا یا ان دو وزن کی فرج کو شہوت سے دیکھا تو بھی یہی حکم ہے۔ بلکہ ذکرہ بالا فن کہ جو چیزیں کہ وطی کی جانب دواعی ہیں وہ بمنزلہ وطی ہیں۔ دواعی بھی نہیں کر سکتا۔ الا ان یملک فرج الاخری غیب۔ ہ ہلک او نکاح۔ لیکن اگر ایک کو چھانٹ کر دوسرے کی فرج کا مالک کسی غیر کو کر دے بذریعہ ملک رقبہ یا ملک نکل کے۔ او یعتقہا۔ یا دوسرے کو آزاد کر دے۔ لانا لما حرم علیہ فرجہا لم یبق جامعاً۔ اسو سطر کہ جب اسے ملک کو چھانٹ کر دوسری باندی کی فرج اپنے اوپر حرام کر لی تو وہ دو وزن کو جمع کرنے والا نہیں رہا۔ وقولہ ہلک ارادہ ملک یلین۔ اور یہ جو فرج یا رقبہ ملک کے یعنی غیر کی ملکیت میں بذریعہ ملک دوسرے اس سے مراد یہ کہ غیر کو رقبہ کا مالک کر دے۔ فیتظم التملک لیس اسبابہ سبباً وغیرہ۔ پس یہ قول جلد اسباب سے غیر کے مالک کرنے کو شامل ہے خواہ بسبب سے ہو یا غیر سے ہو۔ جیسے غیر کو بوسہ کرے یا حدی میں دیدے یا عوض صلح یا قصاص یا جرانہ میں دیدے یا شغل زوجہ کو ہزار درہم پر اس شہوت سے طلع دے کہ شوہر یہ باندی پس دیکھا۔ پھر یہ شرط نہیں کہ غیر کو اس باندی کے کل رقبہ کا مالک کر دے بلکہ۔ و تملک



التقص فیہ لکھیک الکل لان الوطی یحرم بہ۔ رقبہ کے ایک ٹکڑے کا ایک کرنا مانند کل رقبہ کے مالک کرنے کے ہو جائے دینے وہی فائدہ حاصل ہو جائے اس واسطے کہ استدلال سے بھی وطی حرام ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شوکر باندی سے وطی کرنا حرام ہے۔ وکذا اختاق ببعض من احدثہما کا عشاق کہنا۔ اور اسی طرح ایک باندی سے کوئی جز آزاد کرنا بھی بمنزلہ کل آزاد کرنے کے ہر قسم۔ یعنی اس فائدہ کے واسطے ایک جز آزاد کرنا بھی کافی ہے کیونکہ وطی حرام ہو جائیگی لیکن یہ قول صرف امام ابو حنیفہ رحمہ کی اصل پر مستقیم ہے کہ ان کے نزدیک اختاق کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں ورنہ صاحبین کے نزدیک تو ایک جز آزاد کرنے سے کل باندی آزاد ہو جائیگی۔ وکذا الکنا بہ کالاعوان فی ہذا الثبوت حرمت الوطی بذلک کلمہ۔ اور یوں ہی مکاتب کرنا اس بارہ میں مانند آزاد کرنے کے ہوتا ہے اس واسطے کہ اس سب سے وطی حرام ہوتا ثبوت ہو جاتا ہے۔ وبراہین احدثہما داجار تھا و تہیر ہا لا تحل الاخری لانہما لا یخرج بہا عن ملک۔ اور واضح ہو کہ دونوں باندیوں میں سے ایک کے رہن کرنے سے یا اسکو اجارہ پر دینے سے یا اسکو مردہ کرنے سے دوسری اس پر حلال ہو جائیگی کیونکہ ایسا کرنے سے مرہونہ یا برہ یا اجارہ دی ہوئی اس کے ملک سے خارج نہوگی قولہ او نکاح۔ یہ جو فرمایا کہ بذریعہ نکاح کے قسم۔ یعنی انہیں سے ایک کا نکاح کسی مرد کے ساتھ کرے۔ اور وہ نکاح الصحیح۔ اس سے نکاح صحیح مراد ہے۔ اما اذا زوج احدہما نکاحا فاسدا لا یباح لہ وطی الاخری الا ان یدخل الزوج بہا فیہ لانہ یجب العدة علیہا والعدة کالنکاح الصحیح فی التقریم۔ اور اگر اس نے دونوں میں سے ایک باندی کو بطور نکاح فاسد کے بیاہ دیا تو مولیٰ کو دوسری باندی کے ساتھ وطی کرنی حلال نہوگی لیکن اگر اس نکاح فاسد میں شوہر نے اس کے ساتھ وطی کر لی ہو تو دوسری اس پر حلال ہو جائیگی اس واسطے کہ مذکورہ پر مدت واجب ہوگی اور مدت بھی حرام کرنے میں نکاح صحیح کے مانند ہر قسم۔ حتیٰ کہ غیر کے مستند سے نکاح اسی طرح حرام ہے جیسے بیوہ کی منکوحہ سے حرام ہے قولہ کے ساتھ ملک میں سے وطی بدعت اولیٰ حرام ہے۔ ولو وطی احدہما حل لہ وطی الموطورہ دون الاخری۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو اسی موطورہ کے ساتھ برابر اسکو وطی کرنا حلال ہے اور دوسرے کے ساتھ حلال نہیں ہر قسم۔ اور اس سے دو بہنوں ملکہ کا جمع کرنا لازم نہیں آتا ہے۔ بلکہ دو تھان ملکہ میں سے ایک موطورہ ہے اور دوسری صرف ملکہ ہے۔ لانہ یصیر حامعا بوطی الاخری لا بوطی الموطورہ اس واسطے کہ وہ شخص جمع کرنے والا بھی ہوگا کہ دوسری باندی سے وطی کیے نہ اسوقت کہ صرف موطورہ سے وطی کرے قسم۔ کیونکہ ایک باندی سے وطی کرنا اسکو حلال ہے۔ البتہ اسکی بہن سے بھی وطی کرنا دونوں کو جمع کرنا ہوگا اور یہ نہیں پایا گیا۔ وکل امرأتین لا یجوز الجمع بینہما نکاحا۔ اور ہر وہ دو عورتیں کہ دونوں کو ازراہ نکاح کے جمع کرنا جائز نہیں ہر قسم۔ جیسے عورت واسکی خالہ اور عورت واسکی بھوپھی۔ فیما ذکرنا بمنزلہ الاختین۔ تو ایسی دو عورتیں امور مذکورہ میں بمنزلہ دو بہنوں کے ہیں قسم۔ یعنی جیسے ایک ان باپ سے یا نطفہ باپ یا نطفہ ماں سے دو بہنیں بطور ملک کے جمع کرنا جائز ہے اسی طرح ایک باندی واسکی بھوپھی یا خالہ کو بھی ملک میں جمع کرنا جائز ہے لیکن اگر ایک سے وطی کرے تو دوسری سے وطی یا کوئی فعل داعی کرے اور اگر دوسری سے بھی کیا تو جب تک ایک کو حرام نہ کرے جو وہ مذکورہ تک کسی سے وطی یا داعی جائز نہوگا۔ (فروع متفرقة متعلق پر وہ) امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اپنی ان وہن و دختر کے بیان بدون آگاہ کرنے ناجائز کے بنیاد سے اور زوجہ کے پاس صرف سلام کر کے چلا جاوے۔ اتنا تاخانیہ یہ قول منصوص بحديث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع ہے کہ ان کے پاس جانے میں بھی اجازت کا حکم دیا اور فرمایا کہ کیا تو بعد ہر ایک کہ اسکو تنگی کہی دیکھنے یا نہ دیکھنے میں ذکر کیا ہے۔ م۔ جس محبوب کا باپ یا خالہ ہو تو زوجہ یہ کہ عورتوں میں اسکا غلط نہیں



جائز ہے بلکہ منع کیا جاوے۔ القاضی خان۔ ۵۔ لواطت کرنا اپنی ملوک و مملوک و دودھ کے ساتھ حرام ہے۔ عورت کی نزع و مقعد کے درمیان جو جھلی کا پردہ ہے اگر چھٹ گیا تو شوہر کو اس سے وطی نہیں جائز ہے اگرچہ یہ یقین ہو کہ سطح وطی کر سکتا ہے۔ منع میں نہ جائے اور اگر شک ہو تو وطی نہیں کر سکتا ہے۔ الغراب۔ ۵۔ (متعلق لباس) سیاہ رنگ پہننا مندوب ہے۔ الکفر۔ ۵۔ بلکہ جائز ہے اور مندوب ہونے کی وجہ ظاہر نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سر مبارک پر فتح کر کے روز سیاہ عمامہ تھا اور آپ نے سید کے واسطے ارشاد فرمایا ہے۔ م۔ عمامہ کا چھوڑ دو وزن کندھون کے بیچ میں لٹکانا مستحب ہے۔ الکفر۔ بعض نے کہا کہ اسکا طول ایک باشت ہو اور بعض نے درمیان پشت اور بعض نے زیر کمر تک کہا بالذکر عمامہ زمین پر پڑے اور جب دوہرا کر بانڈنا جائے تو بچوں کو جیسے بانڈھا تھا آہستہ کھول کر دوبارہ بانڈھے خواتین لمغنین ٹوپی پہننا مضائقہ نہیں ہے۔ ابو حنیفہ۔ بلکہ طریقہ سنت اور فرق از کفار ہے کہ ہم لوگ عمامہ کے نیچے ٹوپی پہنتے ہیں۔ کافی الحدیث م۔ رفیق حریر بالا جلع کر دہ ہے۔ المغمرات۔ اگر نانا حریر یا ناغیر حریر ہو تو بلا خلاف بالا جلع جائز ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور اسکے برعکس ہو تو جہاد میں بالا جلع جائز ہے۔ المحیط۔ لڑائی جہاد میں حریر و دیباچ کر دہ ہے یہی صحیح ہے۔ انحراف۔ اس زمانہ میں خنز کو رشیم کے گوشت سے بناتے ہیں تو قر کی طرح کر دہ تحریمی ہونا چاہیے۔ الملتقط۔ رشیمی کماق مرد کو جائز نہیں اور سہری کا رشیمی پردہ جائز ہے جیسے بچہ کا گوارہ رشیمی چادر سے جائز ہے۔ اللقبہ۔ رشیم کی ٹوپی کر دہ ہے۔ السراجیہ۔ رشیم کا تکرار کر دہ ہے یہی صحیح ہے۔ القلبیہ۔ عورتوں کو حریر خالص جائز ہے۔ المحیط۔ صوف و بال کا لباس سنت نبیاری علیہم السلام ہے۔ الغراب۔ لباس جلیلہ پہننا کر دہ نہیں ہے بشرطیکہ تکبر نہ آوے اور تکبر کی تفسیر یہ ہے کہ جیسا پہلے تھا دیباہی رہے۔ السراجیہ۔ سیاہ یا لالہ کپڑے کسی بیت پر تاسف کے واسطے پہننا کر دہ تحریمی ہے۔ القنہ۔ ہر وقت عمدہ کپڑوں سے محتاج مسلمانوں کو اذیت نہ دینا خلاصہ۔ قدحون تک لگتی ازار مرد کو کر دہ ہے۔ الثابیہ۔ چونکہ لگا ہوا اور موٹا کپڑا سنت اسلام ہے۔ قلت قد سبق فی حدیث عمر رضی اللہ عنہ۔ فیما رواہ ابن حبان عن ابی عثمان النہدی۔ پانچواں مرد و عورت کے واسطے مستحب ہے۔ الغراب۔ ازار و قمیص دراز کا تابعدار ہے اور اگر کبیر کے طور پر ازار ٹخنوں سے نیچی نہ ہو تو کراہت نہیں ہے۔ الغراب۔ بلکہ صحیح یہ ہے کہ ٹکڑے سے نیچی ازار کا بھی تکبر و فیلا کی تفسیر ہو پس مطلقاً کر دہ ہے اور ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جب کسی لڑکے سے نیچی ہوا اللہ تعالیٰ اسکی نماز قبول نہیں فرماتا۔ زوی رحمہ نے کہا کہ اسکی استاد بر شرط مسلم صحیح ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ وعید ایسی ازار سے متعلق ہے کہ جو ٹخنوں سے نیچی ہو چلبے ٹخنہ ڈھکے یا نماز کے وقت ازار یا پاجامہ کو اوپر چڑھا دے بہر حال اس وعید میں شامل ہوگا اسواسطے کہ ممنوع ایسی ازار ہے نہ ٹخنہ ڈھکنا۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سوزہ ہنکر اور چادر بانڈھ کر نماز ٹخنوں سے ڈھکے ہوئے جائز ہے۔ م۔ سمور و سنجاہ و ثعلب کی ٹوپی میں مضائقہ نہیں ہے اور جلد درندوں کی کھال سے پوستیں کر دہ نہیں جبکہ وہاں ہو یا ذبیحہ ہو اور چاہے مصلی بناوے۔ الثابیہ و المحیط و الملتقط۔ جن برتنوں پر چاندی سونے کی قلمی ہو اسے ارتفاع بالا جلع مباح ہے۔ الاختیار شرح المختار۔ سوتی پہننا طفل و بالغ و وزن کو جائز ہے اور کرٹے و کنگن طفل مذکر کو کر دہ ہیں۔ السراجیہ۔ سونے کی انگوٹھی صحیح قول میں مردوں کو حرام ہے۔ ابو حنیفہ۔ وہ ہے و تانبے پر مٹیل و کافہ و رنگ کی انگوٹھی مردوں و عورتوں سب کو کر دہ ہے۔ اور عقیق و شب علی صحیح جائز ہے۔ السراج و ابوحاہر۔ لیکن حدیث میں ہے۔ و اتس و لختا من حدید۔ یعنی تاج سے کہا کہ تلاش کر اگرچہ وہ ہے کی انگوٹھی ہو۔ پس شاید کہ عورتوں کے واسطے مضائقہ نہ ہو۔ م۔ اور اگر وہ ہے پر چاندی کا پانی پھرا ہو تو جائز ہے۔ المحیط۔ (ایضاً کھانے پینے میں) کھانا جا طرح ہے فرض و مستحب و مباح و حرام۔ قسم اول فرض اسقدر کہ مرعوب دے پس اگر کھانا پینا ترک کیا یا شاک کہ مر گیا تو خود کشی کا گناہ ہے۔ قسم دوم مستحب اس سے اتنا کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکے اور اس پر روزہ آسانی ہو مگر تم کھانا کہ اس سے ظاہر ہے کہ اگر بعد فرض پینا



اکتفا کرے کہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرے تو کچھ گناہ نہیں آتا اگرچہ رکن قیام اور سوا کچھ بیکار قیام اس شخص کے واسطے گناہ ہیں جو قادر ہوا و میرے نزدیک ظاہر ہے سوائے فرائض کے ہر دلیل اسکے واجب قیام واجب ہے جو چیر کر قیام کی نفوی ہو وہ واجب ہوتا ہے۔ جیسے نماز میں شرمگاہ چھپانا واجب ہے تو رتہ رکائی جس سے کچھ حاصل کرے واجب ہے اور اسی کی نظر ازوجہ ادنا و کثان و نفقہ ہر جگہ یہ ضرورت بدون کمائی کے پوری ہو چکا ہے کسب کا سبب آتا ہے۔ ان اگر بھری اسباب کا برتاؤ کرنے کے بعد سیر ہو تو معذور ہے جیسے کسی کو بادیہ و کمالی کے کھانا میسر نہ ہو یا قدر فرض سے زائد میسر نہ ہو تو معذور ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ قسم سوم صلح وہ استعد کہ سبب سے زائد حد سیری تک کھاوے تاکہ بدن کی قوت بڑھے (یعنی احوال خیر مانند جہاد و تہجد وغیرہ میں قوی ہو۔) حیثیت اگرچہ ثواب ہے لیکن نفس کھانا بھاج ہے۔ اور اس میں کچھ عذاب و ثواب نہیں اور اگر حلال سے ہو تو حساب آسان ہوگا۔ قسم چہارم حرام اور وہ سیری سے زائد ہے یعنی سیری سے زائد کھانا حرام ہے لیکن جہاد کے رکھنے کے روزہ برتوت حاصل کرنا مقصود ہو یا یہ فرض کہ نماز شرمندہ نہ ہو سیری سے زائد میں مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی شلستان شخص کی مقدار سیری یا دھیر اور ہمان قوی کی سیری تو زیادہ ہو کر پس اگر اسے باؤ کھینچا تو وہ شرمندہ ہوگا لہذا اسکے سیری سے زائد بھاج ہے۔ خوراک کم کرنے کی ریاضت اس درجہ تک نہیں جائز ہے کہ اداسے فرائض سے کمزور ہو جاوے۔ مترجم کھانا تو کچھ کلام سابق کے واسطے صریح دلیل ہے کہ استعد واجب ہے کہ کھڑے ہو کر فرائض ادا کرے کیونکہ قیام واجب ہے۔ م۔ ہا نفس کا استعد بھوکا کھنا کہ اداسے عبادات سے عاجز نہ ہو تو یہ بھاج ہے۔ مترجم کھانا ہر بلکہ محمود و شایع ہے۔ م۔ اور اس میں نفس کی ریاضت ہے اور اس سے طعام خوشگوار ہو جاتا ہے برطانت قسم اول کے حسین اداسے فرائض سے قاصر ہو تو وہ خودکشی میں سے ہے اسی طرح نوجوان جس کو بوش شہوت سے حرام زنا و کافون ہو تو مضائقہ نہیں کہ وہ کھانے سے باز رہے تاکہ بھوک سے اس کی شہوت ٹوٹ جاوے بشرطیکہ اس حد تک ہو کہ اداسے عبادات سے عاجز نہ ہو جاوے بلا اختیار شرح اختیار۔ ۵۔ حدیث صحیح بن زرارہ کہ مومن ایک آنت میں کھاتا ہے اور کافران آنتوں میں کھاتا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر آدمی کے واسطے چھ آنتیں ہیں پس مومن کا بونہ خوراکان سے ایسا بھر جاتا ہے کہ وہ صرف ایک آنت کی مقدار سے بھر ہو جاتا ہے اور کافر خالی تو اپنے بونہ کو بیان تک بھرتا ہے تو یا چھ سے سات ہو جاتی ہیں یعنی سیری سے زائد کھاتا ہے۔ حدیث صحیح میں حد حسین یہ رکھی کہ بونہ میں تھالی طعام و تھالی پانی و تھالی سانس کے لیے ہو یعنی اس سے زائد خلاف مستحب ہے اگرچہ کئی بہتر اور حدیث صحیح میں آیا کہ بے گروہ نوجوانوں کے تم میں سے جسکو قوت و قدرت حاصل ہو وہ نکاح کرے کہ وہ خوب نظر کو بخوبی کرنے والا اور زنج کی حفاظت کرنے والا ہو تاکہ اور جسکو وسفت نہ تو روزہ روزہ رکھنا اپنے اوپر لازم کرے کہ یہی اسکے واسطے خفیہ چھنے کا فائدہ دے گا۔ رواہ البخاری وغیرہ کیونکہ بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے خفیہ جو جانے کی اجازت مانگی تھی پس اسکو حرام فرمایا اور روزہ رکھنے کی تاکید فرمائی۔ لہذا خالی بھوکا رکھنا منہل اختیار ہے بلکہ روزہ رکھے۔ اور واضح ہو کہ رہبانیت بدعت و منوع ہے اور بعض احادیث میں ہے کہ سیری بہت کی رہبانیت تو جہاد ہے۔ اور اس مقام کے بیان سے ظاہر ہوا کہ بعض اہل بدعت نے بزرگوں کے نام سے جو بدعتی نکالی اس طرح کہ ایک بند مکان میں ایک دانہ و گھونٹ پانی سے چالیس دن تک افطار کرتے ہیں حتی کہ پالسیوں روز صرف انہیں سانس باقی رہتی ہے اور بیہوش نکالے جاتے ہیں اور وہ بھکا کر چند روز پرورش کئے جاتے ہیں یہ طریقہ ترک فرض و حرام بلا خلاف ہے اور ساتی کے بعض صاحبین جنکی افتاد و کادونی کہنے میں انکی کیفیت یہ تھی کہ انکی ریاضت آہستہ آہستہ یہاں تک پہنچی تھی کہ طعام قلیل بعد دو تین روز کے کھاتے تھے اور بوجہ قوت روحانی و غلبہ اوزار ایمانی کے انکو اداسے عبادات وغیرہ کی قوت بہ ستر حاصل رہتی تھی حتی کہ امام غزالی علیہ الرحمہ نے بعض سے ایک ہفتہ باز یادہ کے بعد طعام نقل کیا ہے اور اسکا بھید یہی ہے جسکی جانب مترجم نے اشارہ کیا اور یہ اقتدا سے سنت نامہ سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ آپ پے درپے چند روز تک روزہ رکھتے تھے



اور جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے ایسا کرنا چاہا تو انکو منع فرمایا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مجھے میرا رب سبحانہ تعالیٰ کو ملنا  
 چاہیے لہذا جاغت سلف و خلف نبی اللہ عنہم نے متواصل روزہ مکروہ جائز اگرچہ انکو افلاک کی حاجت نہ تھی ابھی ایک  
 چھوٹے وغیرہ سے انکار کرتے تھے۔ پس حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ مدت آدمی کو ایک نعمت غیر مرتبہ ثابت فرمائی کہ جسکو  
 طریقہ سنت و ادب پر طاعات میں لگانے سے وہ نکات روحانیہ فاضلہ و کاملہ تک پہنچتا ہے اور بعض مومنین میں ترجمہ  
 نصیر کی کہ جیسے جسم کے ساتھ ایک پیکر بیولانی اسی شکل و صورت کا یعنی ہمزاد ہو ہر آدمی کے ساتھ موافق حکم حدیث کے ہیں  
 ہوتا ہے اسی طرح روح سری کے ساتھ ایک پیکر نورانی اسی شکل و صورت کا یعنی مدلی ہے کہ موافق تعلیم حدیث کے وہ بھی انسان  
 کے ساتھ مخلوق ہوتا ہے اور جیسے اس جسم غائبی و باطنی اس جسم واسطے متعلق پیکر بیولانی کے واسطے میں اسی طرح روح  
 و اسکی بیات نورانی کے واسطے میں حتیٰ اگر اس جسم کو طاعات سنت میں غامض باطن متادب کہنے سے بہت جلد اس کے  
 مقام بیولانی پر پہنچا کہ جس سے فوراً تجاوز کرنا اللہ تو اسے عزوجل سے در خواست کرے کہ وہ بڑے فتنہ کا مقام پر پہنچا اس  
 تجاوز ہو کر پیکر نورانی روحانی تک واصل ہوا اور دائمی اخروی قوت کے واسطے قوی ظاہر ہوئے تو پھر اسکی ان ہاتھ  
 پاؤں وغیرہ اور ان واسطے حافظہ و خیال وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں ہوتی ہے بلکہ اگر یہ ہاتھ پاؤں کٹ جاویں تو کچھ ہاتھ  
 کے کام و پاؤں کے کام میں کچھ مشکل نہیں بلکہ اس سے بدرجہا بہتر کام کرتا ہے چنانچہ مولوی دوم علیہ الرحمہ نے ایک بزرگ ذیل  
 کا قصہ نقل کیا جنکے ہاتھ جہاد میں کٹ گئے تھے اور صحاح احادیث میں اس کے اشارات صریحہ اپنے وارد و مبانی و معانی میں  
 موجود ہیں لیکن ادراک و فہم درکار ہے ورنہ حکم قولہ تعالیٰ و کم من آیت فی السموات والارض لیردن علیہا و ہم عنہا معرضون لیکن  
 کافرون کے عہد ادراک سے یہ لازم نہیں کہ وحدانیت حق عزوجل کے آیات اس زمین و آسمان و ان کے نقوش میں موجود ہوں  
 اسی طرح احادیث میں نا سمجھی سے معانی نہ ہونا لازم نہیں ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو اب جاننا چاہیے کہ جسے قبل وصول مقصود  
 یعنی روحانیت کے اگر اس نعمت جسم کو تباہ کیا تو وہ نہایت خرابی و خسارت میں مبتلا ہوا اور آئندہ اس کے ہاتھ سے متعین ذیلیں  
 کہ ہوا اور بام اعلیٰ پر چڑھنے کی بیڑی و زیچہ تیار نہ ہو گیا پس اسکی حالت پر ہزار بلکہ صد ہزار افسوس ہے لہذا جاہل و جاہل  
 شیطان کے نفس کشی کے دھوکے میں خود کشی کرتا اور برباد ہو جاتا ہے اور بعد وصول نہ کھانے وغیرہ سے کوئی ضرر نہیں ہوتا ہے  
 پس جن بزرگوں سے بے روزہ رکھنا یا دو چار روز تک نہ کھانا مردی ہے وہ اپنی حالت وصول پر تھے کہ باوجود اس کے  
 فرغ و طاعات و جہاد ادا کرتے تھے دوران تقلہ دن نے حالت سے اپنی ابتدائی حالت میں انکی نقل ہماری اور حدیث  
 و فقہ کی متابعت سے سرکشی کی تو برباد ہوئے پس شرع سے تجاوز کر کے اپنے نفس کی راہ اختیار کرنا گراہی ہے اور اپنے نفس کی  
 راہ یہ بھی ہے کہ اپنی کچھ پر کام کرے واللہ العالی الی سبیل الرشاد۔ م۔ اصلاح بدن کی غرض سے بقدر حاجت یا زیادہ کھانا استعمال  
 نہیں ہے۔ الحادی۔ روحانی کے ساتھ کھانے کی چیز دن میں اکثر کرنا بخلاف اسرات ہے مگر جبکہ اسکی حاجت ہو مثلاً ایک طرح کی چیز سے  
 انکار سے قوال سامن زکامی وغیرہ کئی قسم کا چادے تاکہ۔ ہر ایک میں سے تھوڑا تھوڑا کھاوے تاکہ اسے طاعت کی قوت  
 حاصل کرنے تک پورا ہو جاوے یا یہ غرض ہو کہ ستر و مہاؤن کو کھاوے تاکہ ہر ایک گردہ کو دسترخوان پر ایک تھوڑا دوسرے  
 کے ٹھلاوے کہ سبکی خیانت پوری ہو جاوے۔ الخلاصہ والاختیار۔ دسترخوان پر حاجت سے زیادہ روزی رکھنا بخلاف اسرات ہے  
 مگر آنکھ کے بعد دیگرے مہاؤن کی آمد ہو۔ اور ستر اسرات کے یہ کہ روٹی میں سے بچ کا حصہ کھاوے اور کھانے چھوڑ دے  
 یا پھولی ہوئی کھاوے اور باقی چھوڑ دے کیونکہ یہ ایک طرح کا التزام ہوا لیکن اگر قدر اسکو کھا لیتا ہو تو منافقہ نہیں ہے جیسے  
 حیا نہ کر کھانے میں کم ہے۔ الاختیار۔ بخلاف اسرات کے یہ کہ ہاتھ سے گرا ہوا تھوڑا چھوڑ دے بلکہ اٹھا کر پیٹے اسکو کھاوے۔ الرجز  
 حد حدیث میں ہے کہ اسکو شیطان کے واسطے چھوڑ دے۔ م۔ روٹی کی زندگی کوئی نہیں سے یہ بھی ہے کہ جب روٹی سامنے آوے



وکھا تا شروع کر دے اور ساتھ کی چیز سالن زکامی وغیرہ کا استغناء نہ کرے۔ ملاحظہ ہو۔ طعام سے پہلے اور پیچھے ہاتھ دھونا سنت  
 ہے۔ الطہیرہ۔ اور حدیث میں کہیں ایسا ہوا کہ آپ نے پہلے نہ دھوئے اور کبھی بعد طعام کے ہاتھ دھو دیے۔ م۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے  
 پہلے جواڑن کے پھر پوڑھون کے ہاتھ دھو لئے جاوین اور بعد طعام کے اسکے برعکس ہے۔ الطہیرہ۔ ادب یہ کہ قبل طعام کے ہاتھ  
 دھو کر روال سے نہ پوچھے اور بعد طعام کے دھو کر پوچھ ڈالے خزانہ المفتین۔ یہ اسوقت کہ عدال رکھنا بطور نوحہ نہ ہو کہ اس  
 غرض سے کہ اثر طعام سے انگلیاں صاف ہو جاوین۔ م۔ آٹے کے چکر سے ہاتھ دھونا یا چکر جلانا جبکہ اس میں کچھ آٹا نہ ہو مضائقہ  
 نہیں اگرچہ اسکو جائز کھاتے ہیں۔ القاضی خان۔ بعد طعام کے آٹے یا پسین سے مانند صابون کے ہاتھ دھونے میں بقول  
 ابو حنیفہ و صاحبین کچھ مضائقہ نہیں۔ یہ نادر ہشام میں مذکور ہے۔ الذخیرہ۔ جب کو دواڑن ہاتھ دھونے اور کلی کرنے سے پہلے  
 کھانا دینا مکروہ ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور حائضہ کو مکروہ نہیں مگر گھٹا پاک کر لینا بہر صورت مستحب ہے۔ القاضی خان۔ ہمارے  
 بعض مشائخ نے کہا کہ ہم رضوہ میں غیر سے مد نہیں لیتے یہی حال طعام کا ہے یعنی اس میں خود پانی نادر ہے اور دھو دے۔ لکھتے  
 سنت طعام میں اول بسط و آخر الحمد شرعی اور اگر بھول جاوے تو کہے۔ بسم اللہ ایلہ و آخرہ۔ یہی حدیث میں وارد ہے۔ احتیاط  
 بسم اللہ۔ زور سے کہے تاکہ سامع بھی لوگ کہیں۔ اور اگر بھول کر زور سے نہ کہے مگر جبکہ سامع بھی قاریغ ہو چکے ہوں۔ اتنا تا دہانیہ  
 اگر کسی سامع نے بسط نہ کہے تو شکیانہ شریک ہو جائے اور ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں صحابہ رضی اللہ عنہم  
 شریک تھے کہ اتنے میں ایک اعرابی آکر شریک ہوا جس سے طعام جلد ختم ہو گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے بسم اللہ  
 نہیں پڑھی تھی۔ م۔ بسط ایسے طعام کے اول میں کہے کہ وہ رزق حلال ہو یعنی حرام پر بسط کھنا کفر ہے۔ وراحمہ للہ بعد ہر طعام  
 کے کہے۔ ملاحظہ سنت ہے کہ نیک سے شرع اور نیک پر ختم کرے۔ اخلاصہ سابقہ یہ مفید ہے بلکن سنت ہونے میں تاہل ہے  
 اگر ایک سنت سے مراد کسی وقت اہل۔ سول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہو یا اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ خوراک قبل موناجات  
 الغراب۔ حدیث میں گرم کھانے کو بھونکنا منع ہے بلکہ صبر کرے کہ خورج ہو جاوے۔ م۔ ابو یوسف ہم سے تفسیر مروی ہے کہ  
 بھونکنا مکروہ نہیں مگر اسی صورت میں کہ بھونک سے آواز نکلے جسے فون۔ اُت وغیرہ۔ کما فی النوادر۔ ویکن منشا۔  
 یہ کہ مطلقاً چاہیے چنانچہ غلہ صہ میں بعد نقل واد کے کھا کر گرم طعام نہ کھاوے اور نہ سونگھے اور نہ کھانے پینے کی چیز میں بھونکے۔  
 م۔ شاید اسوجہ سے کہ لعاب دہن کے ریزہ اس میں گرنے سے دوسروں کو طبعا کراہت معلوم ہوگی۔ م۔ شروع طعام میں کھانے  
 کے بیچ میں سے نہ کھاوے۔ اخلاصہ۔ انگلیاں چاٹنا قبل صاف کر ڈالنے کے مسنون ہے۔ البیہر۔ اور پیالہ چاٹنا یعنی انگلیوں  
 سے صاف کرنا سنت ہے۔ اخلاصہ۔ اگر اہل الفہم اٹھا کر کھانا سنت ہے۔ لکھتے۔ راستہ پر کھانا مکروہ ہے اور بقول مختار۔ کھانے کا  
 مکروہ نہیں ہے۔ اخلاصہ۔ یکہ دینے ہوئے کھانا دینا یا باہان ہاتھ ٹپک کر یا ٹپک لگا کر مکروہ ہے۔ القابیہ اور کھا گیا کہ اگر بطور  
 کبر ہو تو بقول مختار مضائقہ نہیں ہے البواہر الاخلاطی۔ مترجم کھانا کہ قول اول ہی اصح ہے اور حدیث میں منصوص ہے اور چونکہ  
 یہ وضع اہل کبر کی ہے تو نیت بیفائدہ ہے نیز ازیکہ حدیث میں اس طرح وارد ہے کہ میں ایسا نہیں کرتا تو حرمت نہیں ہے مگر خلاف سنت  
 ہوگا اور شاید کہ مکروہ سے یہی مراد ہے۔ م۔ مخصہ کی حالت میں مردار سے استفادہ کھانا جس سے ہلاکت دفع ہو مضائقہ نہیں ہے  
 السراج میں کتا ہون کہ شاید مختار یہ کہ وہ بحال خود حرام ہے صرف گناہ دور کیا گیا ہے یا مراد یہ کہ اس میں قول مخالف معتبر نہیں ہے  
 ورنہ یہ تو معنی ہے کہ اسوقت مردار سے استفادہ کھانا فرض ہے حتیٰ کہ اگر نہ کھاوے اور مردار سے تو خود کشتی ہے اور اسی طرح شرب  
 بنیاد سور کھانا۔ اور یہی حکم اگر وہ میں ہے کہ اگر کسی نے کھا کہ ہم جھگڑتے کرینگے ورنہ تو اس مردار یا فون یا شراب یا سو سے کھا  
 قتلے ماوا اگر یہ قدرت رکھتا ہو تو ان بنیاد واجب ہے ورنہ قتل ہونے پر گناہ ہوگا بخلاف اسکے اگر کھا کہ ہم قتل کرنے پر آمادہ تو  
 زبرد قتل کر تو خود قتل ہونے سے۔ ملاحظہ ہو۔ اگر اسکو دیکھو کہ زبرد قتل کرے۔ م۔ پھر مخصہ کی حالت میں اخلافاً متفق ہیں



چنانچہ بعض نے کہا کہ مردار اس وقت جائز ہے کہ بھوک سے اپنے نفس پر تلف کا خوف کرے۔ ابن المبارک سے مروی ہے کہ ایسی حالت ہو کہ بازار میں جاوے تو سولے اس حرام کے دوسری چیز کو نہ دیکھے۔ بعض نے کہا کہ جب اس کا بے فواید سے کمزور ہو جاوے۔ اور بعض نے کہا کہ تین روز کے بعد بیلح ہر اور بھیج یہاں کہ اسکے واسطے کوئی دقت مقدر نہیں، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں۔ الغرائب۔ اور حدیث صحیح میں بعض ایسے لوگوں کو اجازت دی جو روزانہ کفایت سے کم پاتے تھے پس شاید کہ اسی اختلاف طبیعت کی وجہ سے تھا کیونکہ اکثر صغیر بچہ اسکو برداشت نہیں کر سکتے ہیں اور اسکا حج شدید ظاہر ہر حال تک حرج و فروع ہر خالفہم۔ پھر بعض نے کہا کہ مردار کھانا تو حرام تھا اسی طرح حرام ہے لیکن محضہ سے مضطر کے واسطے گناہ دور کر دیا گیا ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ مضطر کے واسطے حلال ہے حتیٰ کہ وہ اسکو چھوڑ نہیں سکتا۔ الغرائب اور یہی حق ہے۔ اسواسطے کہ توہم تالی خلق لکم مانی الارض جمیعاً۔ اصلی اباحت کی دلیل ہر سوائے اسکے جو بطور حکم قہدی کے ممنوعات ہیں پس جب اس میں ممانعت نہیں رہی تو اصلی علت قائم ہوئی و اسد شاکہ اعلم۔ م۔ اگر بھوک سے اپنی جان پر موت کا خوف ہو حالانکہ سفر میں اسکے ساتھی کے پاس طعام ہو تو دفعہ میں مذکور ہے کہ اسکو جائز ہے کہ اپنی ہلاکت دور کرنے کی مقدار اسکے طعام سے بشرط ضمانت لے لے۔ الخلاصہ۔ یعنی جس قدر لیا اسکا ضمانت ہے۔ م۔ اور اگر پیاس سے موت ہو اور اسکے قریبی کے پاس پانی ہو تو اس سے استعذار پانی لینا جائز ہے کہ پیاس کا خوف جائز ہے حتیٰ کہ اگر وہ انکار کرے تو اس سے لڑائی کرنا جائز ہے مگر بدون ہتھیاروں کے لڑ سکتا ہے اور ہتھیار سے مقابل نہیں جائز ہے۔ الخلاصہ۔ کیونکہ اپنی جان رکھنے کے واسطے دوسرے کا قتل کرنا جائز نہیں ہے اور ہتھیار سے قتال میں ہی قصد ہے اور قصد نہ کریم نہ قتل ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں قاتل و مقتول دونوں کو دوزخ میں فرمایا ہے پس یہ چاہیے کہ یہ تو قاتل ہے اور وہ مقتول کیون دوزخ میں ہر تو قاتل کہ اسواسطے کہ وہ ساتھی کے قتل پر جریں محتاسم۔ اور اگر رفیق کو بھی پیاس سے خوف ہو تو اسکے پاس سے کچھ پانی لے اور کچھ چھوڑ دے۔ الخلاصہ۔ اور تہذیب میں لکھا کہ اگر مالک طعام نے اسکو دینے سے انکار کیا تو قتال نہیں کر سکتا اور اگر صبر کرے مگر گیا تو اسکو روزا ہے۔ م۔ اسواسطے کہ غیر کی ملک کو چیز میں اسکو قتل کرنا روا نہیں ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس حالت میں اسکا حق متعلق ہو گیا کیونکہ غیر کی ملک کو غایت یہ کہ حرام ہے اور اسوقت اسکو حرام بھی حلال ہے اور جواب یہ کہ ہاں جس طرح پاوے لےوے لیکن اسکو قتل نہیں کر سکتا ہے بخلاف اسکے اگر کوئی کے پانی سے مانع ہو تو قتال کرے جیسا کہ تہذیب میں مذکور ہے اور یہ اسوجہ سے کہ اسکا حق پہلے سے متعلق ہر تو روکنے والا گویا اسکو مار ڈالنا چاہتا ہے تو یہ اپنے حق کا قصد کر کے دفع کرے پس دونوں میں فرق یہ کہ غیر کے طعام سے پہلے اسکا حق متعلق نہیں تھا اور گنوئین کے پانی سے متعلق تھا۔ بخلاف اسکے اگر گنوئین میں پانی سے مانع ہو ملکا اپنی مشکیزہ سے مانع ہو تو قتال نہیں کر سکتا ہے۔ پس اسکا حکم یہ ہے جو محیط میں مذکور ہے کہ شیخ ابو نصر جہان نے فرمایا کہ جس شخص کو آدمی نے اپنے حوزہ تصرف میں کر لیا وہ اسکا مالک ہو جاتا ہے جب طعام اور پانی جو اسے برتن وغیرہ میں کر لیا اگرچہ وہ دریا کا پانی ہو۔ تو اس چیز کے لینے میں مضطر کہ مالک سے قتال جائز ہے لیکن بدون ہتھیار کے لڑے اور ہتھیار سے لڑنا نہیں جائز ہے۔ مگر گنوئین وغیرہ کے پانی میں اگر مضطر ہو گیا تو اسکو ہتھیار سے قتال بھی جائز ہے۔ کذا فی الموطأ۔ پیاس سے خوف ہلاک ہوا اور اسکے پاس مشرب موجود ہے پس اگر جانے کہ اس سے رفع تشنگی ہوگی تو بقدر ضرورت چینا جائز ہے۔ اور چیز۔ بلکہ بقول اصح اگر کھانا اور ہلاک ہو تو عاصی ہے۔ م۔ اگر مضطر لے مردار بھی نہ پایا اور اپنی ہلاکت کا خوف کیا پس کسی آدمی نے اس سے کہا کہ میرا مال لے لو تو مضطر کا مال کرکھائے تو اسکو ایسا کرنا روا نہیں ہے اگرچہ وہ شخص اس طرح کھڑا کھائے سے مرنا چاہے اور اس شخص کا حکم دینا بھی صحیح نہیں ہے جیسے مضطر کو روا نہیں کہ اپنے بدن سے کھڑا کھائے۔ القاضی خان۔ باب کو اگر سپر کے مال کی غرض سے



ہوئی کہ تناول کرے پس اگر شہران ایسا ہوا اور محتاجی کی وجہ سے ہونے لگا تو کھانے اور اگر جنگل میں ہوا اور طعام نہ ملے  
 کی وجہ سے ضرورت پڑے پس اگر پانی تو گریو لینے اسکو صدقہ لینا حلال نہ تو وہ پسر کا مال بقیمت تناول کرے۔ الخلاصہ۔ باب  
 کو اپنے پسر بچل کا مال تناول کرنا روا نہیں ہے مگر جبکہ حاجت پڑے اور اگر وہ لیم بچل نہ تو بغیر حاجت بھی نہ ہوا ہے۔ الملتقط  
 فقیر نے حالت محض میں مردار وغیرہ سے انکار کیا یہاں تک کہ مرگیا یا روزہ رکھا اور نہ کھایا حتیٰ کہ مرگیا تو گنگار ہے۔ الاختیار  
 والکبری۔ (فصل کسب و کمائی کرنا) امام محمد رحمہ نے کتاب الکسب میں لکھا کہ محتاج جہت کمائی سے عاجز  
 ہو تو لوگوں پر اسکا طعام فرض ہے۔ اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ ٹھکر کمائی سے عاجز ہو تو جو شخص اسکو حل سے  
 واقف ہو اس پر فرض ہے کہ اسکو اس قدر طعام پہنچا دے کہ وہ نکلے ماداسے فراغت پر قوی ہو جاوے لیکن جس کسی نے  
 ایسا کر دیا تو ثواب پایا اور باقیوں سے فرضیت ساقط ہوئی) اور اگر کسی نے اسکو طعام نہ دیا حتیٰ کہ مرگیا تو جس قدر لوگ اسکی  
 حالت سے واقف تھے سب گنگار ہونگے۔ اسی طرح جو شخص اسکی حالت سے واقف ہو اس کے پاس کچھ نہیں ہے تو اس پر فرض  
 ہے کہ ٹھکر لوگوں کو اس کے حال سے مطلع کرے تاکہ وہ موا سات کوں بھرا کر کسی نے موا سات کی حتیٰ کہ وہ مرگیا تو سب گنگار  
 ہوئے اور اگر کسی نے اسکی حاجت نہ کر دی پوری کردی تو باقیوں سے فرضیت ساقط ہو گئی۔ صورت دوم یہ کہ محتاج نکل  
 سکتا ہے لیکن کمائی نہیں کر سکتا تو محتاج پر واجب ہے کہ وہ نکلے اور جو شخص اسکی حالت سے واقف ہو پس اگر اس پر محتاج کا کچھ  
 آتا ہو تو ادا سے حق کے طور پر اسکو دے اور اگر محتاج نہ کر سکتا ہو تو اس پر کمائی کرنا واجب ہے اور اسکو سوال کرنا حلال  
 نہیں ہے۔ صورت سوم یہ کہ محتاج کمائی سے عاجز ہو لیکن وہ ٹھکر دروازوں پر پھیری کر سکتا ہے تو اس پر اس طرح پھیری کرنا فرض ہے  
 حتیٰ کہ اگر ایسا کیا اور ہلاک ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کے نزدیک گنگار ہوگا۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ دینے والا افضل ہے۔ اس مسئلہ  
 میں بھی تین صورتیں ہیں جو محیط میں مفصل مذکور ہیں۔ م۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ فلان نے میرے مال سے جو کچھ تناول کیا تو  
 اسکو حلال ہے مگر فلان شخص نے کچھ تناول کیا حالانکہ اسکو یہ اجازت اباحت معلوم نہ تھی تو جائز ہے اور وہ ضامن نہ ہوگا۔  
 الخلاصہ۔ ایک نے دوسرے سے کہا کہ جو کچھ تو میرے مال سے کھاوے سب میں نے کھانے کھال کیا تو یہ حلال ہے اور اگر کہا کہ  
 سب سے میں نے کھانے کھال کیا تو میری ہونگا اور صدر الشہید نے فرمایا کہ جواب یہ کہ بقول محمد بن سلیمان بری ہوگا۔ الفوجیر۔ اگر  
 کہا کہ تو میرے مال سے جہاں پاوے کھانے کھال ہے جو چاہے لے لے تو امام محمد رحمہ نے کہا کہ یہ فقہاء دوم ذریعہ کے واسطے  
 ہے پس وہ اس کے باغ کے بھل دیوہ جات نہیں لے سکتا ہے اور نہ اس کے گیسے بکری لے سکتا ہے اور نہ دیگر چیزیں۔ اور اگر ایک  
 درخت خرما وغیرہ دو آدمیوں میں مشترک ہو پس ایک نے دوسرے سے کہا کہ تو اس سے جو چاہے کھا اور جو چاہے ہے کہ جو چاہے تو جاتا  
 ہے۔ السراج۔ اگر کہا کہ تو نے کس قدر میرے آم کھائے اسنے کہا کہ راجح حال کہ دس کھائے ہیں تو دروغ نہیں ہوگا۔ اور اگر  
 کہا کہ تو نے یہ کبیرا کتنے کو خریدا اسنے کہا کہ بائیس کو حالانکہ دس کو خریدا ہے تو دروغ نہ ہوگا۔ الخلاصہ۔ مری ہوئی مرغی سے جو اندھا  
 کھلا یا مری ہوئی بکری کے تھن سے دودھ نکلا تو وہ کھایا جاوے۔ السراج۔ دودھ انفر یعنی کرم پیکہ یعنی ریشم کے کڑے جب  
 انجن روح نہیں بھونکی گئی ہے تب تک انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ اسی طرح دودھ الزبور یعنی زنبور کے کپڑوں  
 میں جب تک روح نہیں پڑی ہے انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراج۔ مزرع کہتے ہیں کہ دودھ بلغراد دودھ الزبور حقیقت  
 کیلئے نہیں بلکہ اٹھ سے ہیں جیسے مجلی وغیرہ کے اٹھ سے ہوتے ہیں تو انکے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ امام محمد رحمہ نے  
 ذکر کیا کہ اگر بکری یا بھیر کے بچہ کو خرما دہ کے دودھ سے پالا گیا تو اسکا کھانا حلال مگر مکروہ ہے۔ اگر بکری کو شراب پلا کر اسی وقت  
 قح کیا جاوے تو مکروہ نہیں ہے اور اگر دیر ہو گئی تو وہ جھوٹی ہوئی مرغی کے مانند ہو لینے اتنی دیر تک روکی جائے کہ اذاک  
 ہو جاوے۔ گوشت کا کبیرا اگر شور بہ میں موجود ہو تو وہ نجس نہ ہوگا لیکن اگر پھٹ گیا تو شور با بھی نہیں کھایا جاوے گا۔ شور بہ



آدمی کا پسینا گرایا رنٹ یا اسنو تو اسکا کھانا جائز ہے۔ یون ہی پانی میں گرے تو جائز ہے لیکن طبیعت کی راہ سے کھنونا ہو گیا۔ القنیہ۔ عورت ہانڈی پکاتی تھی کہ اسکے شوہر نے اگر ایک پیالہ شراب اس میں ڈال دی پس عورت نے اسی قدر سرگرمی ڈالا کہ شور بہ سرکہ کی طرح ترش ہو گیا تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ بچی ہوئی ہانڈی میں نجاست گری تو خوش کھایا جاوے اور گوشت بھی نہیں کھایا جائیگا اگر ہانڈی میں جوش ہو اور اگر جوش نہ ہو تو بوٹیان دھو کر کھائی جاوے اسراجیہ۔ مستعمل پانی سے آٹا گوندھنے میں مضائقہ نہیں۔ یہ امام محمد رحمہ سے مروی ہے۔ الحادوی۔ قلت اور اسی پر فتویٰ ہے بشرطیکہ پانی میں نجاست محسوسہ حقیقیہ نہ ہو۔ م۔ بلی کے جھوٹے سے آٹا گوندھ کر روٹی پکائی گئی تو آدمی کو کھانا مکروہ نہیں ہے۔ القنیہ۔ مکروہ ہے کہ آدمی خود میدہ کھاوے اور چھانا ہو جس سے میدہ نکال لیا ہو وہ لونڈی غلاموں کو کھانے کے واسطے دے۔ گو بر میں روٹی لی تو دیکھا جاوے کہ اگر سخت گو بر ہو تو جھاڑ ڈالا جاوے اور روٹی کھائی جاوے کیونکہ نجس نہیں ہوئی۔ خوانہ الفتاویٰ۔ گوہ میں اگر روٹی کا ٹکڑا دیکھا تو اسکو جھوڑنے میں معذور ہے اور اسکا دھونا لازم نہیں ہے۔ القنیہ۔ چوہے لے لیہوں اپنے دانتوں سے کترے تو بضرورت انکا کھانا جائز ہے اتنا تاریخیہ۔ اونٹ یا بکری کی منگنی میں جوئے ہوئے پائے تو دھو کر کھانے میں مضائقہ نہیں اور اگر گاسے یا گھوڑے کی لید میں ہوں تو نہیں کھائے جائینگے۔ محیط السحری۔ جانول و مسور و مونگ وغیرہ ایسے چھ بچہ میں دھونا اگر گرتے جاوے مکروہ ہے۔ القنیہ۔ گوشت جب بدبودار ہو گیا تو اسکا کھانا حرام ہے۔ لکھی و تیل و دودھ اگر بدبودار ہو تو حرام نہیں ہے۔ طعام اگر متغیر ہو کر جوش کھا گیا تو نجس ہو گیا پینے کی چیزیں متغیر ہونے سے نجس نہیں ہوتی ہیں۔ خوانہ الفتاویٰ۔ اگر بچلون کے زمانہ میں آدمی کا گزر بچلون کی طرف ہوا اور درختوں کے نیچے پھل گرے پڑے ہیں پس اگر آبادی کے اندر ہو تو تناول مباح نہیں مگر جب کہ یہ معلوم ہو کہ مالک نے صریحاً یا دلالتاً اجازت دیدی ہے اور جب عادت جاری ہو کہ ایسے بچلون سے منع نہیں کرتے ہیں تو یہ اجازت دلالت ہے اور اگر باہر باغون میں یا دیہات میں ہو پس اگر ایسے پھل ہوں جو باقی رہتے ہیں جیسے جوڑ وغیرہ تو لینا جائز نہیں ہے مگر جب کہ مالک کی اجازت معلوم ہو اور اگر ایسے پھل ہوں جو باقی نہیں رہتے تو اختلاط ہے اور صدر الشہید رحمہ نے فرمایا کہ مختار یہ کہ جب تک مخالفت صراحتاً یا عادتاً معلوم نہ ہو تو کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ محیط۔ اور غیاثیہ میں لکھا کہ مختار یہ ہے کہ جب تک مالکون کی رضامندی معلوم نہ ہو تب تک کھانا مباح نہیں ہے۔ مترجم کتاہ کہ حدیث صحیح میں گرے پھل بقدر بھوک کے کھا لینے کی اجازت ہے اور جھوڑنے و توڑنے سے اور باندھ لانے سے ممانعت ہے۔ پس شاید کہ اہل مدینہ میں ازراہ عادت کے ایسی اجازت معلوم ہو یا آپ کے ارشاد سے اجازت ہو اور ہمارے دیار میں اگر کوئی شخص ایسا کرے تو مالک مستاجر اس سے بدل کرینگے پس بہر صورت جدال سے بچنا لازم ہے لہذا مفتی اسکی اجازت مطلقہ کا فتویٰ مذکور ہے۔ موالفہ انظم۔ م۔ اور ان بچلون میں سے کچھ باندھ لانا جائز نہیں ہے۔ جامع الجوامع اگر درختوں پر پھل لگے ہوں تو خود آبادی میں ہوں یا دیہات میں ہوں افضل یہ ہے کہ بدون اجازت مالک نہ لے مگر آنکہ ایسا موضع ہو جہاں بہت پھل ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مالکون پر اسکا کھانا اگر ان نہ لگے تو کھانا جائز اور باندھ لانا نہیں جائز ہے۔ (درختوں کی پتیان) بہت جھاڑ میں گر کر راہ میں جمع ہو گئیں پس اگر قوت کی طرف کام آتی ہوں تو نہ لے ورنہ ضامن ہوگا اور اگر بے کام ہوں تو نہ لے اور ضامن نہ ہوگا۔ محیط ہر اور ہمارے یہاں آم وغیرہ کی قبوں میں دلالت عام اجازت بلکہ مالک کی خوشی و نفع ہے۔ م۔ دوست کے گھر میں جا کر دیکھی گرم کر کے کھایا تو جائز ہے اور اگر دوست کے باغ انکھور سے کھاوے ہیں اگر جانے کہ گران نہ لگے مضائقہ نہیں ہے اور غوب دیکھ لے کیونکہ طامع کی نظر خطا کرتی ہے۔ التلخیص۔ میں کتاہوں کہ اصل



ان مسائل میں حوالہ کی طرح متول و ذخیرہ نہیں کی جاتی ہیں دوست کی گوارائی و ناگوارسی پر ہی حقیقت کہ اگر برعکس ہو تو حکم برعکس ہو۔ نہ جاری سے بچل سکا کر کھانے میں مخالفت نہیں اگرچہ بہت ہوں کیونکہ تھوڑے تو خراب ہو جاویں تو دلیل ہو کہ اٹھانے کی اجازت ہو۔ محیط السخسی۔ پانی سے نگرانی نہ کیا لیا اگر نہ قیمت ہو تو جائز ہی ورنہ عین۔ السراجیہ و خلاصہ و محیط السخسی۔ اگر اخروٹ ایک ایک کر کے ایک ہی جگہ سے مقدار پائے کہ جنگی کچھ قیمت ہوگی تو شل لفظ کے ہیں حتیٰ کہ تو نگر ہو تو اس کو حلال نہیں ہیں اور اگر متفرق مواضع سے جمع کیے تو حلال ہیں فقیہ ابو اللیث نے کہا کہ وہ بہر حال مثل لفظ کے ہیں بخلاف چھوڑے کی گھلیوں کے کہ انکو پھینک دیتے ہیں اور اخروٹ پھینکے نہیں جاتے ہیں لیکن اگر دشتوں کے پتے پاوے تو ایسے ہیں جیسے کھیت کاٹ لینے کے بعد زمین میں بقیہ دانہ و بالیان باوے۔ کہ وہ جائز ہو۔ الحادی۔ یہ مسئلہ صحیح ہے کہ کھیت کاٹ لینے کے بعد رہاں سے دانہ و بالیان چھوڑ جائز ہو۔ اور شاید یہ عن ہی حقیقت کہ اگر کھیت دانے سے منہ کر دیا تو ممانعت جائز ہوگی لیکن بٹنے دیار میں بون جاری ہو کہ زمیندار اکثر ممانعت کرتا ہے کہ چناؤ گہوڑ چھین اس اگر پانچ سیر ہو تو نصف زمیندار کھا اور نصف ان لوگوں کے واسطے ہو پس ایسا کرنے میں کلام ہے کہ یہ بمنزلہ فقیہ اطمینان ہے کیونکہ زمیندار سے ان لوگوں کو اجارہ دیا کہ اسکی زمین سے دانہ چھین کہ انھیں دانوں میں سے نصف یا چارم بٹائی ہو اور یہ فاسد ہو حتیٰ کہ کل دانہ جو چناؤ زمیندار کے واسطے ہو اور مزدور دن کو انکا اجر مثل بیگنا جیل یہ ہے کہ جسقدر اندازہ ہو مقدار اناج برا کو مزدور کرے پھر جس اناج سے چاہے دیدے۔ مترجم۔ (درخت مقبرہ) اگر مقبرہ بنانے سے پہلے موجود تھا تو مالک مستحق ہے جو چاہے کرے۔ اور اگر زمین موات یعنی غیر ملک خاص ہو تو درخت بحکم قدیم ہے۔ اگر مقبرہ بنانے کے بعد اگلا تو دیکھا جادے کہ کسی شخص معلوم نے بویا تو اسکی ملک ہے اگر اسکو ثمن صدقہ کرنا چاہیے۔ اور خود بخود اگلا تو قاضی مختار ہے بنی اسکی دانے پر حکم ہوگا حتیٰ کہ اگر اسکی رائے ہو کہ درخت کر کے مقبرہ کی ضرورت میں مرنے کرے تو کرے۔ انقاضین فقیر کو کچھ صدقہ دیا گیا ہے اس میں سے تو نگر نے کھانا چاہا پس اگر فقیر نے تناول مباح کیا یعنی اجازت دی کہ کھاؤ تو اس کے خلاف ہونے میں مشاع کا اختلاف ہے۔ محیط۔ اور کتاب المکاتب من الہدایہ میں اشارہ ہے کہ تناول جائز نہیں ہے کیونکہ ملکیت متغیر نہیں ہوتی بلکہ وہ فقیر کی ملکیت بر بانی ہے جسے مہمان کو اختیار نہیں کہ بدون اجازت مالک کے دسترخوان سے کسی کو کچھ دیدے۔ م۔ اور اگر فقیر نے یہ چیز تو نگر کو دیدی پھر اسکو کھانا حلال ہے۔ محیط۔ جسے آنحضرت نے بربرہ زہرہ حضرت ام المومنین رضی اللہ عنہا کی آزادی کی ہوئی تھی اسکا گوشت آپ نے بعد میں یہ قول کیا چنانچہ فرمایا کہ اس کے واسطے صدقہ ہے اور بارے واسطے دیدے۔ ابن ابیسیل کو یعنی نگر کو سفر کی راہ میں بضرورت محتاجی کے کچھ صدقہ دیا گیا جسکے ذریعہ سے وہ وطن روانہ ہوا پھر پہنچ گیا اور ابھی کچھ صدقہ اسکے پاس باقی رہا تو اسکے کھانے میں مخالفت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر فقیر کو صدقہ دیا گیا پھر وہ تو نگر ہوگا اور صدقہ قائم ہوگا تو اسکے کھانے میں مخالفت نہیں ہے مٹی کھانا کر رہے ہو (مکرہ تحریری ہم۔) خمس الاثمہ حلوانی نے شرح سبوا کتاب الصوم میں کہا کہ اگر اسکو خوف ہو کہ اسکے کھانے سے بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو مباح نہیں ہے اور یہی حکم ہر ایسی چیز میں جو سواسے شئی کے ہو جس سے یہ خوف ہو۔ محیط۔ ظاہر قول دلیل ہے کہ اگر کسی مریض یا کمزور کو طوا یا پلاؤ وغیرہ کھانے میں یہ خوف ہو کہ بیماری یا آفت پیدا ہوگی تو اسکو کھانا مباح نہ ہوگا کیونکہ شئی میں تحریم کی یہی علت کہ مورث مرض ہے اور اس حکم میں مریض یا کمزور کے حق میں دونوں برابر ہیں۔ حافظ۔ م۔ اگر مٹی قلیل و کبھی کبھی کھاتا ہو تو مخالفت نہیں ہے۔ محیط۔ مترجم کتاب ہر کم اس میں مزاج قول الجہاد اور وہ ہر صورت میں اسکو مفرکتے ہیں پس ظاہر ہے اب تو اطلاق ہے کہ ہر حالت و صورت میں کر دیا کہ جیسا کہ اصول زفایات میں مذکور ہے اور یہی اذنی مجدد ہے اللہ تعالیٰ اعلم۔ اگر کسی شخص کی عادت ہو گئی ہو اور یکایک جوتا طیف و صورت مرض و غل و باغ ہے تو ایسا واجب ہے کہ فوراً لگی کرنے اور چھڑانے کے سوا کچھ میں مشغول ہو بیان ہو۔

۹  
جن کو چاہے  
وہیں چھوڑے



باد سے اور یہ تظہر فیہون وغیرہ جسکی عادت پڑ گئی ہو چنانچہ اس میں بھی حکم ہے جیسا کہ شامی نے رد المحتار میں شیخ ابن حجر  
کی و شیخ عبد الحئی نابلسی وغیرہ سے نقل کیا ہے۔ م۔ کہ سطر سے جو سوخ ٹٹی جاتی ہے جسکو طین عروہ کہتے ہیں دیکھ دو قدر میں  
خود میں بھی مثل دیگر بیرون کے گریہ ہے۔ جو اہر القنادی۔ ایک خاص جگہ کی خاک مینہ منورہ حسین شکار کی حدایتی کا  
بوجہ نص خاص کے مستثنیٰ ہے اور بعض فقہار نے بخاری مٹی کھانے کی اجازت دی کہ جب تک مفر نہ مضائقہ نہیں کہو کہ شی  
کی حرمت بوجہ بجا است نہیں بلکہ موجب ہے کہ بیماری پیدا کرتی ہے لہذا ابوالقاسم رحمہ نے کہا کہ مٹی کھانا عاقل کا کام نہیں ہے بلکہ  
حق یہ کہ مٹی کھانا مکروہ تحریمی ہے سولہ سے ایک خاص مقام کے جو مینہ منورہ میں واقع ہے اور وہ بھی تبرکات کھائی جاتی ہے جسکی عقل  
تہایت خفیف ہے و فہم۔ م۔ عورت اگر مٹی کھانے کی عادت ڈالے جس سے اسکے جمال میں نقصان ہوگا تو شوہر اسکو منع کر سکتا ہے  
المحیط۔ میں کتابوں کے اسی طرح اگر فیون و جنگ وغیرہ سے بھی بوجہ کراہت کے اور بوجہ نقصان جمال کے منع کر سکتا ہے۔ م۔  
(قالودہ وغیرہ) اذاع طعام خوش مزہ کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ الظہیر۔ اذاع فراکہ سے تفکد جائز ہے اگرچہ حرکت  
انفس ہے خواندہ النہین۔ اقول بحیہ دانستہ فی اعلم یہ کہ نظر مبارک حضرت سرور عالم سے صحابہ رضی اللہ عنہم کے پیکر و عالی کافہر  
جسمی یک ظہور کرتا تھا تو جسمانی کدورت مانع نہ تھی اور اب رقیق جسم سے ظہور نور کے بعد جسم کی نازکی مفر نہیں ہے اور بدن اسکے جسم کی  
مقتضائی نہ موم ہوگا چنانچہ تیسرے قرن کے بعد مالون کے حق میں بطور مذمت وارد ہوا کہ مٹائی کو پسند کو نیلے پس یہ مٹائی بفرس قلعے عقلی ہے  
واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کھڑے ہو کر پانی پینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ النبیانہ۔ لیکن خلاف ادب ہے حتیٰ کہ آنحضرت نے کھڑے  
ہو کر پینے والے کو نے کرنے کا حکم دیا کافی اسن۔ اور خود بنفس شریف ایک ٹکے ہوئے مشکیزہ سے پانی پیا۔ کافی الترمذی وغیرہ۔ اور  
معلوم ہے کہ ضرور دوزخ میں پانی دھو کر کھانا پانی کھڑے ہو کر بوجہ کراہت کے مذہب ہے اور سبیل کا پانی بوجہ کچھ پانی علی مقام کے کھڑے  
ہو کر جائز ہے پس صواب یہ ہے کہ من جن سورتوں میں کھڑے ہو کر مذہب ہے تو وہاں کھڑے ہو کر پینا مذہب ہے اور پانی سورتوں  
میں بیٹھ کر مذہب ہے مگر آنکہ کوئی غلہ ہوا اور کچھ پانی کے مقام یا مشکیزہ کا ہر تا بیان حد کے واسطے کافی ہے اور بدن حد  
بھی کھڑے ہو کر پینے میں مضائقہ نہیں بشرطیکہ ادب سے بے رغبتی نہ ہو ورنہ تو کراہت کے قابل ہے۔ دانستہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
سقا یہ سے پانی پینا ہر تو گرو فقیر کے واسطے جائز ہے۔ الخلاصہ۔ چلے ہوئے پانی پینا نہیں چاہیہ اور سافر کے لیے اجازت  
ہے۔ النبیانہ۔ ایک سانس میں پینا سبیل ہے اور تین سانسوں میں اسطرح کہ برتن سے سٹھ ہٹا کر سانس لے اور ادا لے بسم اللہ ہے  
اور بعد فراغت کے۔ الحمد للہ الذی سقانا فارادانا۔ پڑھے۔ یہ حد بشرطیکہ موافق حکم ہے۔ م۔ سقا یہ کے مشکیزہ کے ٹکے سے لگا کر  
پانی نہ پے کیونکہ شاید کبیرا غیر حلق میں چلا جاوے۔ النبیانہ۔ لیکن ابھی معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
ایک شخص کے بیان ٹکی ہوئی مشک میں سے ٹکے لگا کر کھڑے پانی پیا تھا۔ پس مانعت بوجہ خون تنگی وغیرہ کے ہے  
م۔ سقا یہ کا پانی گھر لیجا تا دوحال سے خالی نہیں کہ اگر اجازت ظاہر ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ الوجیز۔ سرکہ کے مشک میں ایک  
قطرہ شراب گری تو پینا حلال نہیں بیان تک کہ ایک ساعت گزر جاوے۔ اور اگر سرکہ کے مشک میں ایک گھڑا شراب  
مانی گئی اور اسکی بویا نزد نہیں معلوم ہوتا ہے تو فی الحال پینا حلال ہے۔ الملقط۔ کافرا پ کو شراب نہ پلاوے اور نہ خود  
اسکو دے کر اسکے ہاتھ سے داپس لے اور کافرا پ نصرانی کو گر جائے لیجاوے گردان سے داپس لاوے۔ کافرا پ  
کی پانڈی و طعام پکاوے بشرطیکہ ہانڈی میں مردار یا سورہنہ۔ دعوت حسین شراب یا سور یا مردار ہو وہاں مسلمان  
حاضر نہ ہو۔ التبیہ۔ سالن کا یا لہ یا لکھ ان کو روٹی پر نہ رکھے۔ الخلاصہ۔ کاغذ میں نمک ہو تو روٹی پر رکھنا جائز ہے اور لکھا گیا  
کہ آں کہ خدا ان کاغذ میں سفید ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ النبیانہ۔ منہرہم کے نزدیک یہ شراب غیر مفید ہے کیونکہ علت شرب  
کہ روٹی کی یکم میں تصور ہی پس اول اصح ہے۔ ان خوان پر رکھنا مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ خوان کے کن بدن سے روٹیاں



مکروہ ہے۔ الطہریۃ۔ روٹی سے انگلیاں پوچھنا یا چہرے کو چھنا جس سے گوشت کا ٹکڑا کھاتا ہو مضائقہ نہیں جبکہ بعد اسکے یہ روٹی کھاوے اور بعضے مثل شغ مطلقا مکروہ کہتے تھے۔ المحیط۔ اور یہی اظہر ہے کیونکہ اس میں سو رادب نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

م۔ شیخ علاؤتر جانی رہنے لکھا کہ حجری سے مدنی کا ٹکڑا مکروہ ہے اور شیخ ابو الفضل الکربانی و ابو حامد نے لکھا کہ مکروہ نہیں ہے۔ یعنی

ماور علی بن احمد رحمہ نے لفعل کی کہ اگر دو دھ سے گوندھی روٹی ہو تو کاٹنا مضائقہ نہیں وغیرہ مکروہ ہے اور اگر ایسی روٹی ہو تو حجری سے کاٹنا عجیون کے عادات سے ہے۔ التاتاریخانیہ عن الیتمہ۔ پڑوسی محلہ والے باہم ایک دوسرے سے خیر بیا کرتے ہیں اور انکے سے اسکا عوض دیدیا کرتے ہیں تو یہ جائز ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ یعنی مثلاً ایک لوی خیر ملانے کو لیا اور اذان سے اسی قدر دیدیا تو یہ بیاح نہیں بلکہ جائز ہے اور اصول الخفیہ کے موافق اس میں بیاح جاری نہ تھا اس واسطے کہ جنس موجود ہے مگر قدر ندارد ہے کیونکہ نصف صاع سے کم انکے نزدیک مقداری نہیں ہے۔ ان قرض میں کلام ہونا چاہیے تو جب فتویٰ یہ کہ روٹی کا قرض جائز ہے تو یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور چونکہ مقداری نہیں ہے لہذا انکے کافی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مسافروں نے اگر اپنی منزل میں اپنی نادراہ سے کھانا اور سب نے باہم مل کر کے کھایا۔ یا ہر ایک نے ایک ایک درم کھانا اور سب کے طعام خرید کر باہم کھایا تو یہ جائز ہے اگرچہ کھانے میں تفاوت ہو۔ الوجیز۔ ح۔ (تذیل)۔ طلب رزق حلال جہاں تک ممکن ہو فرض ہے۔ ایک وقت میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تجارت مستحب تھی اور اسلام کی سلطنت میں خوب ہے لیکن کفار کی سلطنت میں زراعت بہتر ہے۔ بھرے پیٹ کے ساتھ تمام شب کی عادت سے نصف پیٹ کے ساتھ نصف عبادت افضل ہے۔ سال کثیر و لمو میں ملے اس سے کفایت و قلیل بہتر ہے۔ چونکہ مال کے حقوق و جمعات بہت ہیں لہذا اکثر محکمین قلت کو مختار کیا اگرچہ مال سے خیرات کرے اور حقوق ادا کرے اور حدیث صحیح میں یہ بھی وارد ہے کہ نعم المال الصالح للرجل الصالح۔ یعنی مرد صالح کے واسطے مال حلال عمدہ چیز ہے۔ م۔ حدیث میں ہے کہ تاجر سچا امانت و اربابیت میں شہید و ن صاحبین کے ساتھ ہوگا۔ م۔ (متعلق ہدیہ و ضیافت) کسی کو کچھ ہدیہ بھیجا گیا یا دعوت کی گئی پس اگر اسکا غالب مال بروجہ حلال ہو تو قبول میں مضائقہ نہیں ہے مگر جبکہ معلوم ہو کہ یہ چیز بروجہ حرام ہے تو قبول نہیں جائز ہے۔ اور اگر اسکا غالب مال بروجہ حرام ہو تو قبول نہ کرنا چاہیے نہ یہ قبول کرے اور نہ دعوت کھاوے مگر آنکہ وہ شخص آگاہ کرے کہ یہ حلال ہے اور میں نے اسکو میراث پایا ہے یا کسی سے قرض لیا ہے۔ الینایع۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس شخص کی خیر دکنے پر اعتماد جائز ہے اگرچہ در حقیقت مال اسوجہ پر نہ ہو۔ م۔ امرائے ظلم کا ہدیہ قبول کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ انکے اموال میں غالب یہ کہ بروجہ حرام ہوتے ہیں لیکن اگر یہ معلوم ہو کہ غالباً اسکا مال حلال ہے مثلاً تاجر ہو یا کھیتی کرنے والا ہو تو مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ لوگوں کے احوال تو قیاس حرام سے حالی نہیں ہوتے ہیں تمام اموال میں غالب کا اعتبار ہوا اور یہی حکم امرائے ظلم کی دعوت میں ہو اختیار ہے ہمارے زمانہ کھامرا ظلم کے ہدیہ میں شیخ ابو یوسف بن الفضل بخاری رح نے فرمایا کہ یہ اموال ان لوگوں کو دے پس کیے جادین جن سے یہ ہدیہ لیے گئے ہیں یعنی اصل مال کو ان کو دے پس کیے جادین اور شیخ محمد بن حامد رح نے فرمایا کہ بیت المال رکھ دیے جادین۔ اور یہی امام محمد رح نے سیر کبیر میں ذکر کیا ہے پس یہ جواب بخیرت شیخ محمد بن الفضل بخاری رح ذکر کیا گیا کہ فرمایا کہ مجھے معلوم تھا کہ مذہب میں اصل حکم یہی ہے لیکن میں نے اس واسطے یہ فتویٰ نہیں دیا کہ اگر یہ اموال بیکرت مال میں رکھے گئے تو بھرا مرانے ظلم انکو لیکر اپنی فواہشات میں لہو لعب کے ساتھ صرف کرینگے اور یہ مکر یہ بات معلوم ہو چکی کہ ہمارے سید زمانہ کے بادشاہ و امرا اس بیت المال کو اپنی فواہش و شہوات کے واسطے خرچ کرتے ہیں اور جماعت مسلمانوں کے واسطے نہیں رکھتے ہیں۔ المحیط مترجم کہتا ہے کہ یہ بات یہاں تک پہنچی کہ ہندوستان میں عموماً مسلمانوں کو بیت المال کے معنی ہی نہیں معلوم بلکہ یہی جانتے ہیں کہ خزانہ حق سلطان ہے حتیٰ کہ اس امر کی ضرورت ہے کہ بیت المال بتلایا جادے



جسکا خلاصہ بیان یہ ہے کہ سلطنت اسلام میں جو خراج زمین و جزیرہ وغیرہ آتا ہے اور اہل حقوق کو ادا کرنے کے بعد جو کچھ باقی رہتا ہے وہ محفوظ مقام میں رکھا جاتا ہے اور وہ تمام اہل اسلام کا حق مشترک ہے جو انھیں کی حفاظت و ضروریات میں خرچ کیا جائیگا۔ اور سلطان سب کی طرف سے اسکا متولی ہے حتیٰ کہ بدون عام مشورت کے اسکو غیر معمولی مصروف میں خرچ کرنا نہیں جائز ہے لہذا عام قوموں و محلات وغیرہ کی طرف سے ایک ایک یا زیادہ اہم منتخب ہو کر مجلس مشورت میں شریک ہونے لگے جو علم و عقل و راستے کی قوت ہو اور سلطان سب کی تقرری سے صدر مجلس ہو۔ پھر جب صحابہ رضی اللہ عنہم کی خلافت سے حجاز شروع ہوا تو آخر بیان تک جہالت پہنچی کہ سلطنت و خزانہ سب سلطان کی ملکیت سمجھی گئی اور بادشاہ مع اسکے وزراء و امراء کے اس خزانہ کو اپنی آسائش میں مصروف چاہا خرچ کرنے لگے اور عام اسلام نے جیسے اللہ تعالیٰ و رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے انحراف کیا ویسی ہی دنیا میں مجلس مشورت سے نکالے گئے کہ ان کے واسطے عورت حفاظت میں کوئی دخل و شمار نہ رہا اور عموماً جاہل و بے علم ہونے پر افتخار کرنے لگے اور آخر یہ ذبت ہوئی کہ بے علمی کے تو انہیں و ظالما سلطنت سے ہاتھ کوتاہ کروایا گیا اور یہ نمونہ مترجم نے اپنے دیار کا بیان کیا ہے اور اگر سلطنت نمونہ خلافت ہو تو عین عدل و عدو اب ہے اور جو راحت و عدل کہ شریعت الہی عزوجل میں دنیا و آخرت کے واسطے راست و مستقیم ہے وہ کسی سلطنت میں ممکن نہیں ہے کیونکہ کفار تو جب حق عزوجل سے تجاوز کرنے میں مدبھر ظالم ہیں تو انکا مایا سلطنت صرف دنیاوی زندگی پر منحصر ہے جس سے طاعات الہی عزوجل و معاملات آخرت میں انتہائے مشقت و تکلیف پہنچتی ہے پھر اگر جان و مال کی حفاظت ہو اور ہر شخص کے واسطے بقدر ضرورت اسکی معاش کے ذرائع کھلے ہوں تو ایسی بادشاہت دنیاوی عدل میں غنیمت ہے اور معروف ہے کہ دنیاوی زندگی کے واسطے اگر جان و مال کی حفاظت و انصاف نہ ہو بلکہ ظلم ہو تو ایسی بادشاہت نہیں رہ سکتی اور اگر یہ حفاظت و انصاف موجود ہو تو بادشاہت قائم رہ سکتی اگرچہ بادشاہ کا فرمان ہو۔ م۔ سلطان سے جائزہ یعنی انعام و عطیہ قبول کرنے میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ لینا جائز ہے جب تک یہ معلوم ہو کہ وہ حرام میں سے دیتا ہے۔ امام محمد رحمہ نے ذکر فرمایا ہے کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں جب تک کہ کو بیعینہ حرام معلوم نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و انکے اصحاب کا قول ہے۔ الظہیر یہ شیخ ابوالقاسم رحمہ اللہ تعالیٰ اپنے سلطان سے عطیہ قبول کرتے اور اپنی جملہ ضروریات کے واسطے قرض لیا کرتے تھے پھر جب عطیہ سلطانی کا وظیفہ ملتا تھا قاس سے اپنے سب قرضے ادا کرتے تھے۔ ایسے سائل میں یہی حیلہ ہے کہ ادوچار چیزیں خریدے پھر اسکا ثمن جس مال سے چاہے ادا کرے۔ ابو یوسف رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے حیلہ میں مذکور جواب پایا ہے۔ الخلاصہ۔ جس شخص کو صدقہ حلال نہیں ہے یعنی نوکر ہے تو شیخ ابوبکر اسکا حق رحمہ نے فرمایا کہ اسکو جائزہ سلطانی قبول کرنا نہیں چاہیے کیونکہ یہ صدقہ لینے کے مشابہ ہے۔ اگر علم ہو کہ سلطان نے غصب سے مال لیا ہے اور اسنے فقیر کو جائزہ دیا تو شیخ ابوبکر رحمہ نے کہا کہ اگر یہ معلوم ہو کہ اسنے غصب کر کے دوسرے درمیان میں خلط کر دیا تو لینا جائز ہے ورنہ نہیں اگر معلوم ہو کہ یہ بیعینہ وہی درم غصب ہیں اور بعض نے کہا کہ صاحبین کے قیاس قول پر خلط کی صورت میں بھی بوار ہونا چاہیے۔ کافی الحادی۔ سلطان نے اگر کھانے کی چیز دی تو وہ سلطان کے غالب مال کو دینے کے اگر غصب وغیرہ حرام سے ہے تو نہ کھاوے اور اگر غالب حلال ہو تو کھاوے یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ شیخ علاء الدین السمرقندی نے فرمایا کہ جو شخص ایسی چیز میں مبتلا ہو جس میں حرام کا شبہ ہو تو حیلہ یہ ہے کہ دعوت کرنے والا کے کہ میں نے یہ مال فلاں فقیر کی ملکیت کر دیا پس جب فقیر کی ملکیت ہو گیا تو فقیر کو چاہیے کہ وہ دوسرے کی ملکیت کر دے پس جائز ہوگا۔ جواہر الفقاوی۔ اگر سود خوار یا حرام کی چیز اسنے اسکی دعوت کی پس اگر اسکا اکثر مال حرام سے ہو تو نہ کھاوے مگر اسوقت کہ وہ آگاہ کرے کہ میں نے اسکو میراث یا ترضہ سے حاصل کیا ہے اور اگر اسکا اکثر مال حلال سے ہو تو دعوت کھانے یا دینے قبول کرنے میں معافقہ نہیں ہے۔ سالتنا۔



جس شخص اعلان کے ساتھ فاسق ہو اسکی دعوت قبول کیسے۔ ائمہ ترقی۔ یہ اسوقت کہ اسکا مال بروجہ حلال ہو۔ دینی ہذا میں جنکی کمانی بضرع حرام ہر مانند کسبیاں دوحاری دگلے واسے تو انکی دعوت و ہدیہ قبول نہ کریں گے۔ م۔ دعوت و ہدیہ آج و کل دیرسون ہر پھر منقطع ہو جاتی ہو۔ الظہیر۔ جسکے یہاں کوئی مردہ مر جاوے تو اسی روز اسکے یہاں طعام بچا سنے اور انکے ساتھ کھانے میں مصالغہ نہیں ہر کیونکہ وہ لوگ تجھیز و تکفین میں مشغول ہونگے اور اسکے بعد کارہ ہو۔ التااریخانیہ۔ مصیبت وفات میں تین روز تک ضیافت تیار کرنا بطل نہیں ہر اور اگر انھوں نے تمہارے تو کھانے میں مصالغہ نہیں ہر۔ خواندہ الفقہین۔ اگر ان لوگوں نے فقراء کے واسطے طعام تیار کیا تو بہتر ہر بشرطیکہ سب وارث بالغ ہوں اور اگر دارفون میں کوئی صغیر ہو تو حرکہ میں سے یہ جائز نہیں ہر۔ التااریخانیہ۔ اگر ہمائی دسترفوان پر ہو اور اسنے دسترفوان کے طعام سے کچھ اٹھا کر دوسرے کو دیدیا پس اگر معلوم ہو کہ صاحب خانہ اس امر پر رنجی نہیں تو اسکو دینا حلال نہیں ہر اور اگر رضامندی معلوم ہو تو جائز ہر اور اگر مشتبہ ہو تو بھی نہ دے اور کسی فقیر کو بھی نہیں دے سکتا ہر۔ القاضی خان۔ اور اگر صاحب خانہ نے دو دسترفوان بچھائے ہوں تو ایک دسترفوان والے دوسرے دسترفوان والوں کو نہ دیں مگر جبکہ اٹھو صاحب خانہ کی رضامندی کا جتن ہو اور کتاب الہدیہ کی روایت پر جائز ہر۔ الملتقط۔ اکثر مشائخ کے نزدیک ایک دسترفوان دارفون میں سے اگر ایک نے دوسرے کو کچھ اٹھا دیا تو بوجہ عادت و عرف کے جائز ہر اور اگر ان کوئی شخص کسی کام وغیرہ کے واسطے آیا ہوا ہو کچھ دیدیا تو نہیں جائز ہر۔ القاضی خان۔ اور صحیح ہر بارہ میں یہ ہر کہ عرف و عادت کو دیکھا جاوے اور تردد پر عمل نہیں جائز ہر۔ لیسانیہ۔ مہمان نے اگر دسترفوان سے کچھ اٹھا کر صاحب خانہ کی بانی کو گوشت یا روٹی قلیل دیدی تو بوجہ عادت کے جائز ہر اور اسکے کتے کو دینا نہیں جائز ہر کیونکہ عادت نہیں ہر اور اگر بڑی دیدی تو جائز ہر۔ الظہیر۔ والذخیرہ۔ اگر ایک شخص لے لوگوں کی دعوت کی اور متعدد دسترفوان بچھا کر ہر دسترفوان پر ایک ایک جماعت کو بٹھلا یا تو ایک دسترفوان والوں کو یہ اختیار نہیں ہر کہ اپنے دسترفوان سے کچھ اٹھا کر دوسرے دسترفوان دارفون کو دیدے اور دوسرے کو کھانا بھی جائز نہیں ہر اسواسطے کہ مالک نے ہر ایک کو اسی کے دسترفوان سے کھانا مباح کیا ہر۔ اور دوسرے دسترفوان سے مباح نہیں کیا ہر۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ قیاس یہی ہر ولیکن آئمہ اگر مہمان اسی ضیافت دارفون میں سے کسی کو دیدیا تو جائز ہر اور اگر وہ ان کے بعض خادموں کو دیدیا تو بھی جائز ہر۔ اور اسی طرح اگر دسترفوان سے مہمان کو کچھ روٹی و قلیل گوشت دیا تو اسے مباح جائز ہر۔ القاضی خان۔ دسترفوان سے زلہ اٹھانا بلا خلاف حرام ہر مگر جبکہ مہمان دارفون کی طرف سے اجازت و اطلاق پایا جاوے جاہر الاطلاق۔ کسی شخص کے یہاں اسکے بال بچوں کے کھانے سے ٹکڑے بیچ رہے اور جمع ہو گئے اور گھر والے کھانا نہیں چاہتے ہن تو مرغی یا بکری وغیرہ کو کھلانا جائز و افضل ہر۔ اور ہر بارہ میں ڈان نہیں چاہیے لیکن اگر چہ بچوں کے کھانے کو ڈال دے تو مصالغہ نہیں ہر اور یہی سلفست منقول ہر ما الظہیر۔ مردار کھلانا مجنون کو نہیں جائز ہر اور بلی کو جائز ہر اگر طعام یا روٹی نجس ہو جاوے تو جائز نہیں کہ صغیر یا مجنون یا مستوہ کو کھلاوے بلکہ جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہو اسکو بھی نہ کھلاوے۔ ہمارے اصحاب رحمہ لے فرمایا کہ مردار سے انتفاع کسی وجہ پر جائز نہیں ہر اور اپنے لشکاری کتے و باز جڑ وغیرہ کو بھی نہ کھلاوے۔ القنیہ۔ مہمان و مدعو کے واسطے آداب ہن اول جہان بٹھلایا جاوے بیٹھ جاوے۔ دوم جو سٹے کیا جاوے اسکو خوشی سے کھاوے۔ سوم بدون اجازت صاحب خانہ کے کھڑا نہ ہو۔ چہارم جب تک کہ صاحب خانہ کے واسطے دعا کرے۔ میزبان کے واسطے بھی آداب ہن۔ اول یہ کہ کبھی کبھی مہمان سے کہے کہ اور کھائیے مگر زیادہ ہر نہ کہے۔ دوم۔ مہمان کے پاس کثرت سے خاموسی اختیار نہ کرے۔ سوم انکی نظر سے غائب نہ ہو جاوے۔ چہارم انکے سامنے اپنے خادموں پر خشم و غصہ نہ کرے۔ پنجم مہمانوں کے خراج کی وجہ سے اپنے اہل و عیال کے طعام میں کوتاہی نہ کرے۔ الظہیر۔ خرچ کرنا اس طرح



افضل ہے کہ اول اپنی ذات پر پھر اپنی عیال پر خرچ کرے پھر جو کچھ رہے اسکو صدقہ دے اور خاسق کو ایک روز سے زیادہ خرچہ نہ دے اتنا تا رخانیہ۔ کھاتے وقت سکوت مکروہ ہے کیونکہ یہ جو سیون کی مشابہت ہے۔ اسلئے اس پر کھاتے وقت سکوت کرے لیکن اور خیر اور صاحبین کے قصص بیان کرے۔ الغرض۔ اور خود مہمانوں کی خدمت پر کھڑا ہو جبکہ قوم کثیر ہوں ورنہ ساتھ بیٹھ جانے میں مضافتہ نہیں ہے اور کھانے سے پہلے ہاتھ دھونے کا پانی لا دے اور لوگوں نے پسند کیا کہ پہلے صاحب المذبح سے ہاتھ دھلوانا شروع کرے پھر بعد فراغت کے جب اجازت چاہیں تو روکنا نہیں چاہیے اور بعد فراغت کے ہاتھ دھلوانے میں بار بار طشت کا پانی پھینکنا مثل شمع کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اس وقت میں طعام میں چکنائی کم ہوتی تھی اور اس زمانہ میں اقسام گوشت و روغن دار چیزیں کھاتے ہیں تو طشت میں چکنائی چھوٹی ہے پس مضافتہ نہیں کہ پانی پھینک دیا جاوے ایسا نہ کہ چکنائی کی چھینٹ سے کپڑے خراب ہوں۔ فقیر رحم نے فرمایا کہ خلال کرنے میں جو کچھ دانتوں سے نکلا اگر کچھ سے باہر نکلا تو پھینک دے ورنہ چاہے نکل جاوے یا پھینک دے۔ خلال دیکھا داس دانا کی ٹکڑی سے مکروہ ہے۔ اور بد سیاہ سے بہتر ہے۔ اور خلال دو کچھ نکلا وہ فرش پر دو لوگوں کے پاس پھینکنا مکروہ ہے بلکہ طشت آدے تو اس میں ٹا لکڑا ہاتھ دھو ڈالے۔ پاکستان۔ کھانے میں دوسرے کی جانب نظر کرے اور فقر کلان نہ اور زیادہ جبار دے اور کچھ سے چہانے میں آواز نہ نکالے اور جلدی کرے۔ م۔ (فصل درم و چھوڑا وغیرہ لٹانا)۔ اگر درم یا چھوڑا دے ایک قوم کے درمیان رکھے اور کھانا جو کوئی چاہے جو کچھ لے لے یا جسے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہے تو جسے جو کچھ لیا وہ اسی کے واسطے ہوگا اور دوسرے کو اس سے لینے کا اختیار نہ ہوگا۔ الذخیرہ۔ درم و دینار و فلس جنہر اللہ تعالیٰ کا نام یا کلمہ شہادت لکھا ہو صحیح قول میں انکا لٹانا مکروہ نہیں ہے۔ جہاں الا ظالمی۔ الذخیرہ۔ اگر چھوڑا دے لٹائے اور کسی کے دامن یا آستین میں گرے اور دوسرے نے لے لے تو یہ لینے والے کے ہیں۔ المتقی۔ اور قناداے اہل سمرقند میں ہے کہ اگر اسنے اپنا دامن یا آستین اسی واسطے پھیلائی ہو کہ اس میں شکر یا چھوڑا دے گرے تو اس کو لینا جائز نہیں حتیٰ کہ دامن والا اس سے واپس لے سکتا ہے۔ المحیط والینایح۔ اور اگر ایک نے چھوڑا لیا پھر اسے ہاتھ سے گر پڑا اور دوسرے نے اٹھا یا تو اول کی ملکیت ہے۔ الیاسیح۔ اگر جامع مسجد کے مقصورہ میں گیا اور وہاں شکر بھی پائی تو اسکو لے سکتا ہے اور حلوائیوں و شکرینے والوں کے بازار میں گزرا اور وہاں ٹھائی و شکر پائی تو نہیں لے سکتا ہے۔ اختصار۔ علیٰ ہذا اگر کسی مسجد میں گیا اور طاقہ بخراب میں ٹھائی وغیرہ پائی تو لے سکتا ہے اور عرف میں موزوں وغیرہ ساکن مجرہ کا حق سمجھا جاتا ہے۔ م۔ اگر عروس پر لٹنے کے واسطے شکر یا درم دیے پس جب کو دیے میں اسنے چاہا کہ اپنے واسطے بھی عمل کے موافق حصہ رکھے تو درود تک درم لٹنے کو دیے میں تو اسکو یہ اختیار نہیں ہے اور اگر اسنے چاہا کہ دوسرے کو لٹانے کے واسطے دیدے اور خود لٹے تو یہ بھی اختیار نہیں ہے اور خود لٹ بھی نہیں سکتا ہے۔ اور اگر شکر ہو تو بقول فقیر ابو الیث چاہے عادت کی قدر رکھے اور چاہے دوسرے کو لٹانے دے اور خود لٹے اور بے مثل شمع نے لٹا کر دوسرے کے اسکو اختیار نہیں ہے۔ المحیط۔ نوادین سماہ میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ ایک شخص کا گدھا مر گیا اور اسنے اسکو راہ میں ڈال دیا پھر دوسرے نے اگر اسکی کھال کھینچ کر باغی کی تو مالک کو کھال بچے کی راہ نہیں ہے اور اگر اسنے راہ میں نہیں ڈالا بلکہ دوسرے نے اسے مکان سے لیکر کھال کی دباغت کی تو مالک کا اختیار ہے کہ کھال لیکر غوث کی زیادتی دوسرے کو دیے۔ اور ابو یوسف رحم سے مردار بکری کے بارہ میں یہ روایت ہے کہ اگر اسکو پھینک دیا ہو اور دوسرے نے اسکی کھال کھینچ لی دباغت کی اور صوف بیچ لیے پس اگر مالک آیا تو اختیار ہے کہ کھال لیکر دباغت سے جو زیادتی ہوئی وہ دوسرے کو دیدے۔ پس گرسے کے مسئلہ سے بکری کے مسئلہ میں جواب مختلف ہے۔ المحیط۔ خسریہ کے پایز سے خسریہ کوڑے اور اس میں کچھ متیان رہ گئیں اور لوگوں نے اسکو لوٹ لیا پس اگر اسنے اسی کے واسطے چھوڑ دی ہوں کہ لوگ



لیجائیں تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور یہ ایسا ہوا جیسے کھیتی کاٹ لی اور چند بالیاں جیسے ازراہ عادت چھوڑنے  
 میں چھوڑیں تاکہ لوگ لے لیں تو ان کے لینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر مستاجر نے زمین سے کھیتی کاٹ لی اور کچھ  
 بقیہ رکھا جیسے عادت میں لوگ چھوڑ جاتے ہیں پس مالک زمین نے اسکو بیعنا جس سے وہ زمین تو وہ مالک زمین کی  
 ہے۔ التامہ رخانیہ۔ ۴۔ (مذنیہ) کا فر بادشاہ نے مسلمان سے جائزہ لے کر کے واسطے پانچ سو روپہ بھانت  
 داخل کیا کہ جو وقت لاکری سے موقوف کیا جاوے یہ روپہ واپس دیا جائیگا۔ پھر سال گزر جانے پر فیصدی پانچ آنہ کے  
 حساب سے سود یا نفع دینا چاہا اور وہ لاکری سے موقوف ہو گا اور اس بادشاہ کے دستور سے یہ کہ بادشاہت کا روپیہ  
 تجارت میں لگایا جاتا ہے پس اسکا لینا کیا حکم رکھتا ہے۔ جواب۔ بعض لوگوں نے فوسی دیا کہ قرض کی منفعت مکروہ تحریمی ہے  
 کا نایک ہونے کی قرض جو منفعت۔ الخ۔ اور مترجم نے جواب دیا کہ یہ قرض کی منفعت نہیں ہے اور چونکہ جبراً دیا جاتا ہے تو  
 لینے میں مضائقہ نہیں ہے لیکن استحصال بدون عقیدہ لہذا اسکو کھانا حلال نہیں بلکہ صدقہ کر دے اور اسی پر اتفاق کیا  
 و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ (فصل متعلق بآہل الذمہ) ذمی کا فزون کا مسجد الحرام و دیگر مساجد میں جائز  
 بقول صحیح جائز ہے۔ بحیث السخسی۔ باتوں میں نجاست نہ ہو کیونکہ مسجد کی نجاست کا حکم ہے۔ م۔ مسلمان بھی بیعہ و کتبہ  
 داخل ہو سکتا ہے لیکن اس سے داخل ہونا مکروہ ہے کہ وہ مجمع الشیاطین ہے۔ التیمہ۔ اگر اہل الذمہ نے کوئی قلعہ زمین مقبرہ  
 بنانے کے واسطے خرید لیا تو اسکے مالک ہو گئے جو چاہیں کریں اگرچہ پڑوسیوں کے گھر دن کو مضر ہو بخلاف اسکے اگر انھوں  
 نے اسکو بیعہ یا کتبہ یا آتش خانہ بنانا یا توسیع کیے جا دیں گے۔ خیام نقادی۔ اسی طرح شرابخانہ یا عام مالت کے کام سے  
 بھی منع ہوئے۔ م۔ مضائقہ نہیں کہ نفعاتی کے ہاتھ زیادہ جو سی کے ہاتھ انکی ڈپٹی فروخت کرے۔ السراجیہ۔  
 د علی ہذا اگر نفعاتیوں کے ہاتھ انکی ڈپٹی دینا وغیرہ فروخت کرے یا انکا کرایہ ایسے تو مضائقہ نہیں ہے جیسے انکا  
 کھانا پکادے جبکہ سو روپہ شراب نہ ہو۔ م۔ اگر مسلمان کی درجہ نفعاتیہ ہو تو اسکے گھر میں جہاں چاہے اپنی نسا  
 بٹھے لیکن مصلحت نہیں کہڑی کر سکتی ہے۔ المیڈ۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ میں نفعاتی کو برائے نہیں بجاتے دو گنا اور  
 ہر چیز جس سے سلم منع کیا جاوے اس سے نفعاتی بھی روکا جائیگا سوائے شراب و سور کے۔ الملقط۔ امام  
 محمد رحمہ نے کہا کہ مشرکوں کے برتنوں میں دھونے سے پہلے کھانا نہیں چاہیے۔ اور اگر باوجود اسکے بلیر  
 دھوئے ہوئے کھالیا تو جائز ہے اور وہ حرام کھانے والا ہو گا جب تک کہ برتن میں نجاست معلوم نہ ہو اور اگر  
 نجاست معلوم ہو تو بغیرہ دھوئے کھانا لینا جائز نہیں ہے ورنہ حرام کھانے پینے والا ہو گا۔ جیسے مرغی کی  
 چونچ میں نجاست معلوم ہو تو اسکے چھوئے ہاتھ سے دفع کرنا نہیں جائز ہے۔ مشرکوں کا بائٹا۔ اگر نجس  
 معلوم ہو تو اس میں دھونے سے پہلے نماز نہیں جائز ہے اور اگر معلوم ہو تو دھونے سے پہلے نماز جائز مگر مکروہ ہے۔  
 نصاریٰ و یہود کے ذابح وغیرہ طعام کھانے میں مضائقہ نہیں خواہ عربی ہوں یا ذمی ہوں خواہ اسرائیلی ہوں یا عیسائی  
 ہوں۔ المیڈ۔ اس دیار میں گردن مرٹوری مرغی نفاہ سے بنی معزوف ہے تو انکی ذبیحہ میں کراہت ہے۔ م۔ طعام جو جس بھی  
 سب حلال ہے سوائے قریح کے کہ جس کا ذبیحہ حرام ہے۔ المیڈ۔ اور یہی حکم ہنود و غیرہ مشرکین کا سوائے یہود نفعاتی اہل کتاب  
 کے ہے۔ م۔ سائل الشکر کے ساتھ کھانے کے مسلمان حاکم ابو عبد الرحمن نے کہا کہ اگر دو ایک مرتبہ مسلمان بیٹا ہو جاوے تو خدا  
 نہیں ہے اور اس پر ادمت کر دے۔ المیڈ۔ اور فقط کی تفصیل سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر مشرک اس وقت اپنا سگہ وغیرہ کوئی عطا  
 خرک و کفر خا کرے تو نہیں جائز ہے ورنہ جائز ہے۔ امدادی کی دعوت کرنے میں مضائقہ نہیں اگرچہ دونوں میں سوائے شہادہ  
 کے کوئی واسطہ نہ ہو۔ الملقط۔ اہل الذمہ کی دعوت میں جانا جائز ہے۔ الذمہ کے ساتھ صلہ رحم کرنا خواہ قریب یا بعید ہو



مضافۃ نہیں بشرطیکہ وہ مسلمانوں سے لڑتا نہ ہو۔ دیکھو۔ اور اگر صلح ہو تو اس زمانہ میں بھی جائز ہے۔ اتنا تاہم غائب اور مشرک کا یہ قبول کرنا بھی جائز ہے چنانچہ احادیث میں وارد ہے الا انکما اسکی جانب سے اسلام میں بدگمانی کا خیال ہو سو اللہ تعالیٰ علیہ السلام و ذمی کافر کے درمیان معاملات ضروریہ جائز ہیں۔ السراجیہ۔ جسکے والدین کافر ہوں تو بہر حال وہ دونوں کا نفقہ جبکہ محتاج ہوں دینی و خدمت و زیارت لازم ہے اور اگر زیارت سے خوف ہو کہ اسکو کفر کی جانب اٹل کرینگے تو جائز ہے کہ انکی زیارت ترک کرے۔ الخلاصہ مشرک کے واسطے منفرت کی دعا کرے اور اگر اسکے وقت میں ہدایت کی دعا کی تو جائز ہے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دعا فرمائی کہ اللهم امد قری فانہم لا یفلحون۔ القیین۔ بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ کافروں کے واسطے ہدایت کی دعا کرنا مستحب ہے۔ م۔ کسی کافر کو آؤ کافر یا آؤ فاسق مشرک کہنا مکروہ ہے اگر اسکو گراں ہو۔ القفر کا فرسہ یہ کہنا کہ خدایہی عمر دراز کرے۔ اگر یہ نیت ہو کہ شاید مسلمان ہو جاوے یا امناسکے تو مضافۃ نہیں اور بدولت نیت کے مکروہ ہے۔ اچھ۔ بڑی نصرانی سے بعد سفر سے آنے کے مضافہ کرنے میں مضافۃ نہیں جبکہ وہ ترک مضافۃ سے اذیت پاوے۔ القفر۔ یہودی و نصرانی کی عبادت سر میں کرنے میں مضافۃ نہیں ہے۔ المتہذب والتبیین۔ فاسق کی عبادت علی الاصح جائز ہے نہ کہ کفریت میں کہے کہ اللہ تعالیٰ مجھے اس سے بہتر عطا کرے یعنی مسلم۔ التبیین بنوئی ہر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مسلمان ہو یا نماز پڑھتا ہو یا نہ ہو اور مسلمان ہر ایک شخص کی گواہی سے کہ وہ مرتد ہو یا نہ ہو چھوڑنا نہیں جائز ہے یہی امام محمد رحمہ اللہ سے نوازا رہا بن سماعہ میں مروی ہے۔ اچھ۔ عام میں یہودی داخل ہوا پس مسلمان نے اسکی خدمت کی تو دیکھا عبادے کہ اگر اسکی نیت یہ کہ اس سے اجرت حاصل کرے یا وہ اسلام کے خلق سے مسلمان ہو تو مضافۃ نہیں ہے اور اگر سیدھی کے ثروت کی تعلیم ہو تو مکروہ ہے نہ لہ خیرہ اس سے ظاہر ہوا کہ اہل الشریک کی ذکری و خدمت اس نیت سے کہ اجرت حاصل کرے جائز ہے۔ م۔ تورات و انجیل و زبور پر چلنا و سیکڑنا نہیں جائز ہے لیکن یون تحریر و غیرہ اور نہ اسکوئی اثر ثابت کرتا رہا اور علماء و رحمہ اللہ جو نبوت و غیرہ پر استدلال لاتے ہیں تو ان لوگوں پر الزام ہے نہ اپنا اثبات سادہ و سادہ سے زمانہ میں جو ترجمہ تورات و انجیل و غیرہ موجود ہیں تحریر سے ملو ہیں اور اصل مفقود ہے تو سوائے اپنا الزام کے دوسرا اعتبار نہیں ہو سکتا۔ م۔ (فصل بیان نسب) یعنی کمانی و رزق کے واسطے سہی کرنے کے بیان میں۔ واضح ہو کہ رزق مقدرا کسی عزوجل ہے کہ وہ بندہ کو پہونچنے والا ہوتا ہے تقدیر پر ایک شان الہی عزوجل ہے جس پر اعتقاد فرض ہے لیکن تقدیر سے لپٹنا منع ہے کیونکہ بندہ اپنے افعال میں مصلحت ہے اور یہ اسکو روایتیں کہ اس امر سے بحث کرے کہ اللہ تعالیٰ کا فضل اس بارہ میں کیونکر ہے۔ حتیٰ کہ اگر اسے نہ کھایا بیان تک کہ مرگیا یا جاوے سے مرگیا اور نہ پینا یا طریقہ اس کے موافق کوٹھے سے زینہ کے ذریعہ سے نہ اٹھا بلکہ کودا اور مرگیا تو جہنم کے لائق عاصی ہو گا اگرچہ موت مقدس تھی۔ اسی طرح جو طریقہ تہہ بہرہ اس جلا یا گیا ہے اسکے موافق کام کرنا لازم ہے لیکن اعتقاد حق یہ کہ ان تدابیر کو اپنی رائے سے نتیجہ دینے والا ہرگز خیال نہ کرے مگر اسی قدر کہ بظاہر فضل عزوجل اسطرح جاری ہوا ہے اور اس معاملہ میں جو نتیجہ ہو گا اللہ تعالیٰ خوب جانتا ہے سادہ اس بیان سے اطلاق کھل گیا اور فرق ظاہر ہو گیا فا حفظہ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ کمانی کے چند اقسام ہیں۔ ۱۔ فرض اور وہ بقدر کفایت اپنی ذات و عیال و احوائے فرض و ادائے نفقہ واجب ہے۔ بھر اگر اس سے لائق کمانی ہو کرے تو اس کو گنجائش ہے۔ اور اگر اسے اتنی کمانی کی کہ اپنے واسطے و اپنے عیال کے واسطے ذخیرہ کرے تو اسکو گنجائش ہے کیونکہ صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے عیال کا ایک سال کا روزیہ ذخیرہ کر دیا۔ خزائنہ البقین۔ اور اسی طرح اگر اسکے والدین محتاج ہوں جبکہ کفایت کے واسطے اسپر کمانی کرنا فرض ہے۔ الخلاصہ۔ ۲۔ قسم مستحب اور وہ اس مقدار کفایت سے زائد کمانی ہے تاکہ اسکے ذریعہ سے فقر کی مواسات کرے یا قریب کے ساتھ صلہ رحم کرے اور یہ نقل عبادت کے لیے خلوت سے نکل کر



۳۔ قسم مباح۔ اور وہ اس مقدار سے تا کہ اس واسطے کہ بچے سے بسر کرے۔ ۴۔ قسم کردہ تحریمی اور وہ جمع کرنا بغرض تھانہ  
 و کا فر اگرچہ کما فی حلال ہو سزا نہ المقتین اور وضع ہو کہ ایسے لوگوں کے احوال و احوال پر التفات کرنا چاہیے جو سزا  
 و خانہ ہون میں بیٹھے ہوئے کما فی سے انکار کرتے ہیں حالانکہ انکی آنکھیں لڑی ہوئی اور ساتھ پھیلے ہوئے ہیں تاکہ جو کچھ لوگوں  
 کے ہاتھوں میں ہے انکو پہنچ جلوس اور یہ بول اپنے آپ کو متوکلین کہتے ہیں اور یہ کچھ لوگوں کی صفت نہیں ہے۔ الاختیار شیخ مختار  
 و امام ابو یوسف رحم سے روایت ہے کہ مکہ و مدینہ کے کچھ لوگ کہیں الگ ہو کر بیٹھیں اور طبابت سے پرہیز کریں اور اللہ تعالیٰ کی  
 عبادت کے لئے اپنے آپ کو فانی بنادین حالانکہ حلال کما فی کرنا اور جمعہ و جماعات میں حاضر ہونا شہرہ میں بہتر و الزم ہے  
 التا تاریخہ۔ بعض بزرگوں سے منقول ہے کہ جس قاری و عالم نے کما فی ترک کی زدہ اپنے دین سے کھاتا ہے یا السراجیہ۔ کما فی  
 کے طریقوں میں افضل جہاد ہے پھر تجارت پھر زراعت پھر حرفت و صنعت۔ الاختیار۔ پھر تجارت کا افضل ہونا بعض کے  
 نزدیک ہے اور اکثر ان کے نزدیک زراعت افضل ہے۔ البویزی۔ جس شخص کے پاس ایک روز کار و زمین ہو تو اسکو ہلال  
 کرنا حلال نہیں ہے۔ الاختیار۔ سائل نے بھیک مانگ کر ہوال جمع کیا وہ جیٹ ہے۔ ایذا جمع یعنی نجس حرام ہے۔ م شیخی  
 بن بردایت ابراہیم رحم امام محمد رحم سے مروی ہے کہ عورت ناگہ یا طبلہ سازنگی والی نے مال کیا پس اگر یہ مال بطور شہر  
 ہو لینے اس کام پر یہ اجرت ٹھہرائی ہو تو جن لوگوں سے لیا تو انکو واپس دے بشرطیکہ بھیانے ورنہ ان لوگوں کے نام سے  
 صدقہ کر دے تاکہ انکو ثواب پہنچے اگر عین مال نہیں ہو چکا ہو۔ اور اگر اسے بدن شرط کے یہ مال پایا ہو یعنی ابد گانے ہوئے  
 وغیرہ کے لوگوں نے اسکو اپنے صرف سے دیا تو بقایا بقیہ شرط نہ دیا تو یہ مال اسکے واسطے حلال ہے۔ امام محمد رحم سے کما فی دہا  
 کے مال میں روایت ہے کہ اگر اسے اس مال سے قرعہ خواہ کواد کیا پس اگر قرعہ خواہ کو معلوم ہو تو اسکو لینا جائز نہیں ہے۔ المحیط۔  
 ایک شخص جامع مسجد کے دروازہ پر تعویذ بچھا کر جنہیں تو ربت و انجیل و قرآن لکھا ہے اور کہتا ہے کہ میں یہ دیتا اور لیتا ہوں  
 تو اسکو یہ حلال نہیں ہے۔ الکبریٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ اس فاسدین زندیوں کی کما فی بغفل فاحشہ مشرکہ مطلقاً حرام غیث ہے۔  
 رنڈیان جمعرات کو بچا کو مسجدوں میں لے جاتی ہیں اور جاہل موزن اسکے ہاتھوں سے پیکر آگے آگے جا کر محراب میں دھک  
 فاختہ دیتے اور رنڈی شہر پر مسجد کرتی ہے پھر موزن مذکور اسکو لیکر کھاتا ہے۔ یہ حرام و رشیع ہے۔ رنڈیوں کے احوال سے دعوت  
 و ضیافت وغیرہ کھانا حرام ہے اور اعتبار نہیں کہ بعض لوگ پیر بنکر انکو مرید کرتے اور بیعہ دھاتے ہیں حالانکہ پشناعت و  
 حرام و ہتک حرمت ہے نفوذ بائس من ذلک۔ کما بن کی کما فی حرام ہے اور اسی میں رمال و نجوی داخل ہیں۔ یون ہی تعویذ سحر  
 وغیرہ متعلقات سحر کی کما فی حرام ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ زنا کی اجرت حرام ہے اور کافہن کو جو دیا جاتا ہے حرام ہے۔ م۔ ایک  
 شخص مرگیا اور اسکی کما فی حرام ذریعہ سے ہے اور اسکا بیٹا اسکو جانتا ہے لیکن خاص لوگوں کو نہیں پہچانتا ہے تو بیٹے کے واسطے  
 شرعیاً مال حلال ہے جو اسنے باپ کا ترک پایا ہے لیکن تقریب یہ ہے کہ باپ کے خصوم کی نیت سے صدقہ کر دے۔ ایذا جمع۔  
 ایک شخص کے پاس ایسا مال ہے جس میں شبہ ہے پس اسنے اپنے باپ کو صدقہ میں دیدیا تو کما فی ہے لیکن ذاب کی نیت کرے  
 ورنہ نفوت کفر ہے اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دھبی کو صدقہ دے اسی طرح خرید و فروخت کرنا حلال ہے اور اسنے ساتھ اسکا بیٹا یا  
 کرتا تھا حالانکہ اسکی تجارت میں بیع فاسدہ واقع ہوئے پھر اسنے کل مال اپنے پسر کو صدقہ دیا تو عہد سے نکل گیا۔ القلیہ  
 ایک شخص نے سلطان کے حکم سے ہوال جمع کے جسین لوگوں پر تادان وغیرہ ناعہ ہے پھر اسنے کسی شخص کی دعوت کی تو  
 دیکھا جاوے کہ یہ طعام اگر اسے پاس غصب یا رشوت سے آتا تو کھانا نہیں جائز ہے ورنہ کھانے سے پرہیز بہتر ہے۔ المحیط۔  
 اس مسئلہ میں دلیل ہے کہ لوگ رشوت سے ہوال جمع کرتے ہیں انکی دعوت کھانا جائز نہیں ہے۔ ساگر بزی قانون کی پیروی  
 مقدمہ پر دکالت میں جو اجرت ٹھہرائی جاتی ہے کردہ ہے۔ اہل کار سرکاری جو دیہات و دیوہ میں جاتے اور بغیر وجہ کے دعوت



کھاتے ہیں حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ مگر یہی پر شک سے فقیر نے فیہ افضل ہے۔ نیک ماہوں میں خیر  
کونے کی نیت سے کماٹی میں مشغول ہونے سے مشغول نہ ہوتا ہے۔ السراجہ فیہ لفصل زیارت قبور و مقابر میں  
قرأت قرآن و نقل سیت وغیرہ)۔ زیارت قبور میں مشغول نہ ہونے کی نیت ہے۔ الخزانہ فیہ سبیل  
برہہ رضی اللہ عنہ فرماتا کہ میں نے تکو زیارت قبور سے منع فرمایا تھا پس اب تم زیارت کرو کہ وہ موت و آخرت کو یاد دلاتی  
ہے۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ م۔ سادہ ظاہر قول امام محمد رحمہ تعالیٰ ہے کہ عورتوں کے واسطے بھی زیارت قبور جائز ہے۔ شمس اللہ علیہ  
کساکہ بھی صحیح ہے۔ تہذیب میں لکھا کہ زیارت قبور مستحب ہے۔ الخزانہ۔ میں کتابوں کہ استحباب بدین نظر کہ وہ موت و  
آخرت کو یاد دلاتی اور حیات دنیاوی سے سرگردانی اور سیت کے حق میں دعا کرنے سے اسکو فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ م۔  
جب زیارت کو جانے کا قصد کرے تو چاہیے کہ گھر میں دو رکعت نفل پڑھے ہر ایک میں الحمد و آیت الکرسی اور تین بار قل یت  
اے پڑھے اور سیت کو ثواب دے کرے۔ بھر راہ میں لا یعنی سورہ میں مشغول نہ ہو بلکہ ہر ایک پڑھے کہ وہ جان انا لکے تسبیح  
بجائے کہ سیت کے سانسے گڑا جو کرے۔ السلام علیکم یا اہل القبور لیغفر اللہ عنکم انتم سلفنا و نحن باؤثر۔ الغرائب۔ اور بعض  
روایات میں وارد ہے۔ السلام علیکم و از قریب منین یا اہل ان شاء اللہ تعالیٰ کم لا یحقرن قتال یا اللہ لکم العاقبت۔ اور اس  
باب میں احادیث متعددہ وارد ہیں۔ اور جو دعا کہ غرائب میں مذکور ہے وہ متعددہ انقہ و لدلی ہے۔ مگر اگر کہ دینہ منورہ کی  
زیارت صحابہ رضی اللہ عنہم و جہان جہان صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کوئی یا اور شہداء جہاد میں وہ الفاظ صریح  
جو حدیث میں وارد ہیں اور زیادہ کلام کی بیان گنجائش نہیں ہے۔ م۔ بھر جب دعا کرنا چاہے تو قبلہ رخ ہو جاوے۔  
خزانہ الفتاویٰ۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ اگر غیب کی زیارت ہو تو کہے۔ السلام علیکم یا منیر فیتم غیبی اللہ یا منیر  
و کافرون کے بعد مختلط ہوں تو کہے۔ السلام علی من اشیع اللہ۔ بھر سورہ فاتحہ آیت الکرسی و اذا زلزلت و العالم النکال  
پڑھے۔ الغرائب۔ شیخ طیل محمد بن الفضل رحمہ سے روایت ہے کہ مقابر میں اگر عید و ہر کے اخلاص سے قرآن پڑھے تو کرم  
نہیں ہے اگرچہ نام ختم کر جاوے۔ اور مکر وہ بھی ہے کہ ہر سے قرآن پڑھے۔ صمد الامین ابنی اسناد محمد بن ابراہیم رحمہ  
نقل کرتے کہ مقابر میں سورۃ الملک پڑھنا خواہ جہ سے ہو یا اخلاص سے کچھ منافعت نہیں ہے اور سوائے اس سورہ کے  
مقابر میں دیگر قرآن نہ پڑھے۔ اس میں ہر وہ اخلاص کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ الخزانہ۔ اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ مقابر  
میں قبر کے نزدیک قرآن پڑھنے سے لگے یہ مقصود ہو کہ اسکو آواز قرآن سے انس ہو تو پڑھے اور اگر یہ قصد نہ ہو اللہ تعالیٰ  
قرآن کی قرأت سنتا ہے چاہے جہاں ہو۔ انتہی۔ سزیم کتاب کہ یہ قول دلیل ہے کہ شیخ قاضی خان رحمہ کے نزدیک سیت  
اسکو سنتا ہے حالانکہ بالاتفاق حقیقہ رحمہ کے نزدیک سیت نہیں سنتا ہے پس شاید ضمیر سے مراد ہو کہ خدا ہے آپ کو گناہ  
لیکن یہ دلیل کہ اللہ تعالیٰ قرأت قرآن سنتا ہے چاہے جہاں ہو۔ صحیح ہے لیکن اس سے قرأت کا جواز نہیں نکلا ہے  
کیونکہ بہت جگہ قرآن پڑھنا منع ہے یا وہودیکہ اللہ تعالیٰ سنتا ہے۔ بھر شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل و شیخ اجل محمد بن ابراہیم  
کے مخالف روایت یہ کہ ایک مرگیا اور اسکے وارث نے اسکی قبر پر ایسے شخص کو بٹھایا کہ قرآن پڑھے تو صبح یکم کو وہ نہیں  
ہر اور یہ امام محمد رحمہ کا قول ہے۔ الخضرات۔ بلکہ اصح و اولی قول امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ جو چاہیے کہ مکر وہ ہے اور یہی  
احادیث و آثار سلف اور محققین ائمہ حنفیہ ہیں دلیل ظاہر نہیں ہوئی کہ کہیں اسکو دک کیا گیا ہے بلکہ نافع بن سبت  
سفرت از صالحین و صدقات الی میں اور قرآن پڑھنے والے کو اذیت و غلاب ہے پھر اگر اسے نیت صالحہ سے تلاوت  
کی اور ثواب پایا تو بعد اسکے اگر سیت کو بیکرے تو سیت کو ثواب پہنچے پس ایسے امر ہو جو م کے واسطے اعلیٰ طریقہ اور سنت  
سلف چھوڑنا کچھ ضرور نہیں ہے فائدہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ زیارت قبور کے واسطے افضل ایام چار ہیں۔ ہفتہ شنبہ



۲۔ مہر جمعرات۔ ۳۔ مہر جمعہ۔ ۴۔ مہر شنبہ یعنی پنجہ۔ پھر جمعہ کے روز بعد نماز کے وقت زیارت بہتر ہے اور روز شنبہ کو طلوع آفتاب تک فراغت کر لے۔ اور مہر جمعرات یعنی پنجہ کو شروع دن چلے اور بعض نے کہا کہ آخر دن میں افضل ہے۔ اسی طرح ہر ترک راتین مصلحتاً لیلۃ البزاة افضل ہے۔ اور اسی طرح ہر ترک راتین میں بہتر ہے جیسے عشرہ ذی الحجہ وعیدین و غیرہ سو اسم ہر ترک۔ الغراب۔ جب کسی مقبرہ پر گزرا اور کچھ ذکر ثواب اس قبضے سے پڑھا کہ جن مقابر سے گزرا جاتا ہے ان کے ثواب ہر نو اسمین کچھ مصلحت نہیں ہے۔ السراجیہ۔ شیخ ابو یوسف ترجیحاً رہنے لکھا کہ مقابر پر ہاتھ رکھنا ہم سنت نہیں جانتے اور مستحسن جانتے ہیں لیکن ہم اس میں کچھ مصلحت نہیں دیکھتے۔ عین اللامۃ کہ ایسی رحمت لکھا کہ ہر گھوڑا کو بلا انکار اسی پر پایا اور شمس اللامۃ کی رحمت لکھا کہ یہ بدعت ہے۔ القنیہ فقیر کو مسیح مکرے اور نہ بوسہ دے کیونکہ یہ نعرایہ نون کی عادت ہے اور والدین کی قبر کو بوسہ دینے میں مصلحت نہیں ہے۔ الغراب۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مجاہد بنی والدہ شریفہ کی زیارت فرمائی تو اس میں یہ منقول نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ خمندی رحمت سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کے والدین کی قبرین دیگر قبر کے درمیان واقع ہیں تو کیا اسکو جائز ہے کہ دعا و تسبیح کرتا ہو اگر چہ جادو سے یہاں تک کہ قبر والدین کی زیارت کرنے کو فرمایا کہ ان سے یہ اختیار ہے بشرطیکہ بغیر قبروں کو روندے ہوئے گزرا ممکن ہو۔ پوچھا گیا کہ ایک شخص کا قطعہ زمین ایسے مقام پر واقع ہے کہ جہاں پہ پہنچنا بدون قبروں کے روندے ممکن نہیں ہے حالانکہ اسکو اپنے قطعہ زمین میں زراعت وغیرہ کی طرہ سے ہے تو فرمایا کہ اگر قبروں کے روندے مابوت صندوق میں ہوں تو مصلحت نہیں ہے۔ مصنف رحمت نے کہا کہ اسی طرح اگر مابوت میں ہوں تو بھی جائز ہے۔ ان تمار خانہ۔ شیخ وبری رحمت بھی قبروں پر چڑھنے میں گنجائش دیتے تھے اور کہتے تھے کہ قبروں کی چھتیں بنیاد گھروں کی چھتوں کے ہیں۔ عین اللامۃ کہ ایسی رحمت لکھا کہ اہل نہیں ہے۔ شمس اللامۃ محلوائی رحمت نے کہا کہ مردہ ہے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر میں انکار سے پرہیز کرتا تو مجھے قبر پر چڑھنے سے زیادہ محبوب ہے۔ علاء الترجمانی رحمت نے کہا کہ قبروں پر چلنے سے گناہ ہو گا۔ القنیہ۔ ان اقوال مختلفہ میں سے استدلال شرعی میں اصح قول شمس اللامۃ محلوائی و علاء الترجمانی رحمہما اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث میں قبور روندنے سے ممانعت میریج وارد ہے۔ م۔ میت کے چہرہ سے کپڑا اٹھا کر دیکھنے میں مصلحت نہیں اور یہ تو بعد دفن کے منوع ہے۔ القنیہ اگر غیر کی زمین میں دفن کیا گیا تو تاک کر اختیار ہے چاہے مردہ اکھاڑ دے اور چاہے چھوڑ دے اور چاہے زمین برابر کر کے سپر زراعت کرے اور چاہے وارث سے گڑھے کی قیمت لے لے یا بویز اگر ایک حامد عورت کے بیٹہ میں سات ہینہ کا پچھوڑنا تھا وہ مری اور دفن کر دی گئی پھر غراب میں دیکھا گیا کہ وہ کتے کے من میں چبہ خفتی ہون تو سکی قبر میں کھودی جائیگی۔ السراجیہ کچھ بازار میں قبر بنانا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ اور ساجد و گھروں میں بھی مکروہ ہے۔ م۔ اگر کا شاد و گنبد شاد واک کہ اس میں بہت سے مردہ دفن کر گئے تو بھی مکروہ ہے کیونکہ قبروں پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ موت سے پہلے اپنے واسطے مابوت بنانا مکروہ ہے۔ مابوت میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ قبر پر بھول وغیرہ لکھا اچھا ہے اور اگر انکی قیمت صدقہ دیدے تو بہت اچھا ہے۔ الغراب۔ اول راتوں میں مقابر میں چراغان لے جانا بدعت ہے۔ السراجیہ۔ اسی طرح عرس وغیرہ میں وہاں چراغ جلانا بدعت ہے۔ م۔ وہ جسے جو کہ اکثر زیار میں دستوں کے ہر محلہ میں جنازہ مع کپڑا و تخت کے بنا ہوا رہتا ہے جب کوئی مرنے لگا تو اس پر ٹا کر لے جاتے ہیں۔ م۔ اگر جنازہ کا کپڑا بچٹ گیا کہ کام میں نہیں آتا تو سوتلی اسکو صدقہ نہیں دے سکتا بلکہ اسکو فروخت کر کے اسے دام میں مال لگا کر نیا کپڑا خریدے۔ جواہر الفتاوی۔ م۔ فصل گانا و لہو و دیگر معاصی و امر بالمعروف۔ م۔ خالی گانا بغیر حرام میں اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ گانا مطلقاً حرام ہے اور اسکی طرف کان لگانا معصیت ہے اور اسی کو شیخ الاسلام نے اختیار کیا۔ اول اگر اسے اچانک سن لیا کہ نہیں ہے بعض مثل شمع نے کہا کہ غناء میں مصلحت نہیں اس غرض سے کہ قافیہ زائد احتیاج کی بجائے حاصل کرے۔ م۔ مرنے لگا ہے کہ یہ عجیب ہے اس واسطے کہ لعل تو ہر مرنے والے سے سناؤ نہیں ہو سکتا اور دوم قرآنی و نصاحت سمجھنا کچھ گانے



موقوف نہیں ہے۔ م۔ بعض نے کہا کہ اپنی تنہائی میں دشت دور کرنے کے لیے گانا جائز ہے بشرطیکہ ایلا ہو اور اس سے لفظ  
مقصود نہ ہو۔ اسی طرح شمس الائمہ سرخسی نے یہ لکھا ہے۔ اور اگر شعر میں حکمت یا عبرت یا نفع ہو تو مکروہ نہیں ہے البتہ نہیں ہے۔  
کسی نے تفصیل یہ ہے کہ بیان رو باتیں ہیں اول یہ کہ فصاحت مخارج و حروف سات اپنے مناسب آواز سے نکالنا حسین  
تکلیف و تغیر وغیرہ راگ کا نہ تو صحیح ہے کہ یہ مطلقاً جائز ہے بلکہ قرآن ایسی خوبی سے پڑھنا مستحب ہو کہ ہر چنانچہ حدیث میں ہے کہ  
ایسے من لم یغن بالقرآن۔ یعنی جو کوئی کہ قرآن کو خوش آوازی سے نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔ اور حدیث میں ہے کہ  
استقلے نے استدر التقات کسی پر نہیں فرمایا بقدر پیغمبر جو قرآن خوش آوازی سے پڑھے۔ کما رواہ مسلم وغیرہ۔ اور کہتے  
ہے کہ کلام لطیف جسکو بہ آواز بہ بیات سے نکالے تو اسکی خوبی میں فرق ڈالنا اور عیب لگانا ہوتا ہے پس اس سے مانت  
فرمائی گئی پس قرآن پاک کو خوش آواز سے فصیح لب و لہجہ سے ساجھی طرح ادب سے پڑھنا بہت خوب و مرغوب ہے۔ دوم راگ  
وغنا حسین تال و سر و گلکاری و تغیر ہوتا ہے اور یہ مطلقاً مکروہ تحریمی ہے اور اس میں اختلاف کی کچھ وجہ نہیں ہے اور یہی محمود علماء  
کا قول ہے راستہ تعلیٰ اعلم۔ م۔ سابع اشعار پڑھنے میں سفائے نہیں ہے۔ اگر شعر میں کسی عورت کی تعریف ہو تو دیکھا جاوے کہ  
اگر عورت سفید اور زندہ موجود ہے تو مکروہ ہے اور اگر مر گئی ہو تو سفائے نہیں ہے اور اگر غیر سفید ہو تو بھی مکروہ نہیں ہے۔ ترجمہ کنند  
ہے کہ عورت مردہ سفید میں فوت دوران فتنہ ہے خصوص اس زمانہ میں اسکے ورثہ اس سے ناراض و آمادہ فساد ہونگے تو فوت  
مذکور کی وجہ سے کسی خاندان کی خاص عورت کی تعریف کے اشعار بھی نمون۔ اور یہ سب اسوقت کہ تعریف مذکور بطور تہذیب  
در نہ فخر تو حرام ہے۔ نوازل میں مذکور ہے کہ ادیب یعنی زبان عربی کے واسطے اگر شعر میں فسق یا شراب یا فحش اور کاذب ذکر ہو تو مکروہ  
ہے اور زمتہ یہ کہ طفل کے بارہ میں وہ تفصیل ہے جو عورت کے بارہ میں مذکور ہوئی۔ المبحث۔ بعض نے فرمایا کہ شعر میں کراہت کے  
مسنی یہ ہیں کہ آدمی اشعار میں مشغول ہو گا جو اسکو قراۃ القرآن و ذکر وغیرہ سے باز رکھیں گا اور اگر شعر میں مشغولی ایسی ہو تو سفائے  
نہیں ہے بشرطیکہ اسکی غرض صالح یہ ہو کہ اشعار عرب کے ذریعہ سے علم حدیث و تفسیر میں مدد حاصل کرے۔ الطیبر۔ یہی اس  
حدیث کا محل ہے کہ تم میں سے کوئی اپنے پیٹ کو پیٹ لو سے بھرے تو اس سے بہتر ہے کہ شعر سے بھرے۔ رواہ مسلم۔ اور  
قول اول محل اس حدیث کا ہے کہ ان میں اشعار محکمہ۔ یعنی اشعار میں سے بعض ایسے ہیں جو حکمت ہیں۔ رواہ فی الصحیح۔  
اور آخر زمانہ میں قرآن مجید اٹھائے جانے کے بیان میں ہے کہ اس امت والے اشعار میں مستغرق ہونگے جنکی قرآن  
اٹھایا جاوے بھر صبح کریں گے تو باہم کہیں گے کہ ہم کچھ جانتے تھے پھر اشعار میں غافل ہو جاوے گئے چنانچہ مترجم نے تفسیر میں اس  
مع توضیح کے بیان کیا ہے۔ م۔ شمس الائمہ خلواتی رح سے پوچھا گیا کہ ان لوگوں کا کیا حکم ہے جو اپنے آپ کو صوفیہ کہتے اور ایک طرف  
کا خاص لباس پہنتے ہیں اور قوالی و دھرم میں مشغول ہوتے ہیں اور اپنی ذات کے واسطے منہلت کا دعویٰ کرتے ہیں تو فرمایا کہ  
نے استقلے عزوجل پر افوار در مرغ باندھا ہے۔ پھر پوچھا گیا کہ اگر مستقیم راہ شریعت سے کج ہیں تو کیا عوام سے فتنہ دور کرنے  
کے واسطے ملک سے بدر کر دیے جاویں۔ تو فرمایا کہ راہ سے اذیت کی چیز یعنی ڈھیلا و کاٹا دور کرنا صیانت و دیانت میں  
و امثل ہے اور خبیث کو طیب سے جدا کرنا اول و اولیٰ ہے۔ التاتارخانیہ۔ شیخ امام رح نے فرمایا کہ سماع و وجد و قوالی جسکو  
زمانہ میں صوفیہ کہتے ہیں یہ حرام ہے اور اسکی جانب قصد کرنا اور والٹ میٹھنا جائز نہیں ہے اور گانا و مزامیر سے اس میں کچھ  
نہیں ہے اور اہل تصوف نے اسکو جائز رکھا اور اگلے شل کے نفل کو محبت لاتے ہیں اور میرے نزدیک اگلے بزرگوں نے اس  
پر گرتین کیا جو یہ لوگ کہتے ہیں بلکہ انکے زمانہ میں بسا اوقات کسی نے ایسا شعر پڑھا جو انکے حال کے موافق ہوا تو انہوں نے  
دل کو رقیق کر دیا جس سے بے اختیار یہ دزاری میں مشغول ہوئے بلکہ قلب رقیق کبھی ایسی حالت میں بیہوش ہو جاتا  
ہے کہ بسا اوقات اس سے اتفاقاً بے اختیار یہ ہر مروتے ہیں اور یہ جائز ہونا بعید نہیں ہے اور بزرگان اولیاء اللہ کے



یہ گمان نہیں کہ وہ ایسے افعال کے مرتکب ہوئے جو یہ لوگ جاہل بے علم بطور فسق کے کرتے ہیں اور اہل تقویٰ کے افعال  
 کی جانب نسبت کرتے ہیں۔ جو اہر القادی۔ مترجم کتاب کہ یہ صحیح ہے اس واسطے کہ سابقین اولیاء اللہ تعالیٰ کی جو کتابیں شائع  
 ہیں ان میں صریح ان افعال سے ممانعت مذکور ہے حتیٰ کہ غلیظہ اللطائف وغیرہ میں اس راہ سے گزرنے کو منع فرمایا کہ جس میں گناہ تھا  
 اور لغات میں لیسے اولیاء اللہ کے ذکر میں کہ اس سے بڑھا گیا کہ ایک شخص کے قلب میں آواز خوب اثر کرتی ہے جو عمار کے طور پر  
 ہو تو فرمایا کہ اس کا قلب مریض ہے جسے ساق کا ہوتا ہے تو پس وہ علاج کرے سارہ بالاتفاق ان کے کلمات متطابق ہیں کہ جس قدر سنت  
 کے اتباع زیادہ ہو اسی قدر مرتبہ زیادہ ہے اور جب قدر کمی ہو اسی قدر نقص ہے اور بالاتفاق ان کے نزدیک جو شخص کہ خلاف شرع و  
 خلاف سنت کا مرتکب ہو تو فتنہ ہے کہ وہ شیطان کا آلہ ہو اور وہ دل پر گزرنے کا بشرطیکہ ہوش میں ہو۔ اور اگر فتنہ ہو تو  
 ہوتا تو میں ان اقوال کثیرہ طور پر نقل کرتا اور شیخ نفعی رحمہ کا ایک رسالہ درباب صوفیہ ہے جس میں انہوں نے بارہ مقام  
 بیان کیے اور ان میں سب کے فسق و فجور و گمراہی پر شہادت دی سو اسے ایک فرقہ کے جو شرع و سنت پر زہد و تقویٰ کے ساتھ  
 قائم ہے کہ وہ منتقم ہے اور اس کی خدمت کے واسطے تاکید فرمائی۔ م۔ دُف کے بارہ میں امام ابو یوسف رحمہ سے سوال ہوا کیا کیا  
 سوائے شادی بیکل کے کر دیا جانتے ہیں کہ عورت اپنے بچہ کو بہلانے کے واسطے بدون فسق کے نکاح بجا دے تو فرمایا کہ اگر  
 بلکہ جس سے لعب فاحش و غنا پیدا ہو وہ مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔ عید کے روزوں بچانے میں مضافۃً نہیں ہے۔ خوانہ العتق  
 مترجم کتاب کہ ذکر قرب و فتنہ کے ہے جو بغیر حجاب و مجاہدہ کے اور بغیر گمانے کے ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور حدیث دربارہ  
 فتنہ کے مع ذکر کرنے والے کے وارد ہے اور عرب کا کام مرت اشعار پڑھنا تھا۔ اور حضرت ام المومنین صدیقہ رضی اللہ عنہا  
 کی حدیث الاتصاویعہم اللہ۔ اور حجاب جہتہ کا تماشاد کھانا صریح ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ مزاح۔ دل لگی لینے  
 یا لکھ جس سے طبیعت کو فرائض و فحش ہو تو مزاح میں مضافۃً نہیں بشرطیکہ ایسا کلام نہ ہو جس سے آدمی کنگار ہوتا ہے  
 یہ قصہ نہ کہ ساقیوں کو ہنسائے۔ النہیر یہ۔ اس واسطے کہ ہنسائے والا قیامت میں ٹھٹھول بنایا جائیگا جیسا کہ حدیث سنن  
 میں وارد ہے اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آدمی زبان سے ایسا کلمہ لے لے جاتا ہے جس کی جانب بے پردائی سے توجہ نہیں ہوتی حالانکہ  
 وہ اس کے عوض بہا لیس برس کی دوری تک جہنم میں گرتا چلا جاتا ہے۔ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مزاح فرماتے تھے اور فرمایا  
 کہ میں سو اسے سچ کے نہیں بولتا ہوں اور حضرت انس رضی اللہ عنہ جو اس وقت کم عمر اور آپ کے خادم تھے ایک روز فرمایا کہ  
 یا اذالاذین۔ اسی دوکان والے۔ اور ایک مرتبہ انس رضی اللہ عنہ کے چھوٹے بھائی کو کہہ کر فرمایا کہ۔ یا اباعبیر ما نفل النفر  
 یعنی اسے ابو عبیر بن الال کیا ہوا۔ اس بچہ کا نام دوسرا تھا مگر اپنی طرف سے ابو عبیر سے اس کی نسبت فرمائی حالانکہ وہ ابھی عبیر کا  
 باپ ہونے کے لائق نہ تھا اس سے معلوم ہوا کہ بچہ کی نسبت جائز ہے اور معلوم ہوا کہ بچوں کو لال وغیرہ چڑیوں کی اجازت ہے  
 اور ایک مرتبہ ایک بڑھا کو فرمایا کہ جنت میں بڑھا نہ ہو گی جب وہ گہرائی تلبیہ کی کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا ہے کہ اگر  
 ان کو بارہ کیسے داخل جنت کرے۔ م۔ مصارعت۔ اہم کشتی روٹا دیکھا جاوے کہ اگر لہو و لعب بیجا نہ وقت پرور ہے  
 ہو تو مکروہ ہے اور اگر جہاد کی قرب و حرب کی مشق سے ہو تو جائز بلکہ ثواب ہے۔ جو اہر القادی۔ ہمارے دیار میں رکھائے  
 ہو تو وہی واسطے حشر کھلے ہوئے محرمات کے مرتکب ہوتے ہیں۔ م۔ غریبہ مکذبات میں جوان لوگ خربزدوں سے مار کھینچتے ہیں  
 تو یہ مسلح ہے۔ الجواہر۔ مترجم کتاب کہ جو ان کی وجہ ظاہر نہیں کیونکہ لغوی لیکن کراہت بھی ضرور نہیں بلکہ خلاف ادنیٰ ضرر ہے۔  
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شطرنج ہمارے نزدیک حرام ہے اور سو اسے شطرنج کے جو سردار و شیر وغیرہ بالاجماع حرام ہیں الجملہ  
 الصغیر۔ جھوٹ۔ ہر جگہ حرام ہے سو اسے چند مقام خاص کے۔ ۱۔ جہاد کے قتال کی حالت میں تاکہ کافر کو مغلوب کرے۔ ۲۔  
 فتنہ میں صلح کرنے میں۔ ۳۔ زہرہ کو ماضی کرنے میں۔ ۴۔ مظالم کا ظلم رفع کرنے میں۔ ۵۔ رجوت کی تعمیل میں مکروہ ہے



مگر بغیر درت مثلاً کسی سے کہا کہ کھانا کھا لیتے۔ اسے کہا کہ میں کھا چکا یعنی کل کھا چکا ہوں تو یہ جھوٹ ہے۔ خواہ یہ یقین  
 جس شخص نے کسی گناہ کا قصد کیا اور اس کو دل میں جایا اور اسی پر چارہ تو لگا ہنگام ہو گا۔ مگر یہ کہتا ہے کہ تحقیق  
 واسطہ لعلے، اعلیٰ یہ ہے کہ اعلیٰ دو قسم میں ایک وہ کہ جس کا تصور دل میں آیا اور دل ہی میں اس کا اعتقاد کرنا مقصود ہے پس یہ  
 اعلیٰ میں جب کسی اعتقاد فاسد کا تصور ہوا اور اسے دل سے مکر وہ جاتا تو یہ دفع ہے پس گناہگار نہیں بلکہ وہ اب پارہ کا پیل  
 اس حدیث کے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عرض کیا کہ ایسے دس آدمی ہیں کہ ہم اس کے رستے سے فوٹاںک ہوتے ہیں یہ  
 ہم انکو ایسا ناگوار مذہب جانتے ہیں کہ زبان سے نکال نہیں سکتے زمین تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خالص ایمان  
 ہے یعنی انکو خلافت ایمان جانتا ہی تو خلوص ایمان ہے۔ اور اگر ایسے خیال کو دل میں جگہ دی پس اگر وہ خلافت ایمان ہو تو  
 باطن میں کفر پیدا ہو جائیگا اگر جہاں میں قاضی کو علم نہ ہونے سے اسکی تکلیف نہ ہو مثلاً کسی جاہل نے زعم کیا کہ کافر بھی نیک دم  
 صدقہ وغیرہ دیتا ہے تو وہ بھی کبھی جنت پاؤں گا کیونکہ دائمی جہنم کی سزا نہیں ہو سکتی ہے پس اسنے اپنی جہالت سے جہنم آگاہی ہے  
 وحقائق کے یہ تصور باندھا اور اسے اس کے دل میں جم گیا تو باطن میں کفر ہو گیا یا جیسے اسنے خیال کیا کہ یہ خلافت فطرت ہے کہ کسی  
 علیہ السلام بغیر پاپ کے ہوں پس ضرور انکا کمال باب ہو گا و معلوم نہیں ہوا ہے تو یہ باطنی کفر ہے۔ دوم وہ افعال کو دل میں  
 تصور آئے اگر انکا وقوع بذریعہ ہاتھ پاؤں وغیرہ اعضا کے ہو گا جیسے قصد کیا کہ دو رکعت نماز نفل پڑھوں گا یا قصد کیا کہ فلاں کو  
 غیر محرم کو کچھ لکھوں گا یا فلاں اجنبی سے بد حرکت کروں گا پس حدیث صحیح میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کرام کا تئیں کو حکم دیا ہے کہ جب نہ  
 نے نیکی کا قصد کیا تو اس کے واسطے ایک نیکی لکھو پھر جب عمل میں لادے تو کتر دس نیکیاں اور جہاں تک اللہ تعالیٰ چاہے  
 لکھو۔ اور جب بندہ نے بدی کا قصد کیا تو کچھ ست لکھو پھر اگر وہ اس قصد کو ترک کرے تو ایک نیکی لکھو اور اگر عمل میں لادے  
 تو اس کے واسطے ہی بدی لکھو۔ کہانی صحیح مسلم بخود۔ پھر قولہ تعالیٰ ان تہدوا مافی انفکم او جنحوہ بحاسکم یہ اسد آلا یہ سے نکلی  
 یہ کہ جو ارادات کو دل میں خطر کریں وہ محاسبہ میں سلسلے آئیں گے پس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ بد خیالات و اہیات جو  
 عمل میں نہیں لایا ہے وہ فرسند کرنے کو سلسلے ہونگے گو یا وہ اس کے پیداوار پھل ہیں حق تعالیٰ اپنے فضل سے غفور و روادیک  
 لہذا آدمی کو تاکید کی گئی کہ اپنے قلب کی حفاظت کرے کہ اس میں خطرات و اہیات نہ آئیں اور اکثر یہ خطرات نظر شہوات سے  
 ہوتے ہیں لہذا نظر و چہرے وغیرہ کے سائل مفصل بیان کیے تاکہ احتراز کیا جاوے واسطہ تعالیٰ اعلم بالعواب اور اب  
 بعض مسائل میں کتاب سہا یہ کے لکھنا جرت۔ م۔ قال ویکرہ ان یقبل الرجل ثم الرجل او یدہ او شیمائہ او  
 یعالقہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ مکر وہ ہے کہ مرد کسی مرد کے منہ یا ہاتھ یا اس کے کسی عضو و جملہ کو بوسہ دے یا اس کے ساتھ معانقہ کرے  
 فس۔ یعنی گردن سے گردن جو کر جاتی سے لٹا دے۔ و ذکر الطحاوی نے ان ہذا قول ابی حنیفہ و محمد رحم۔ شیخ  
 طحاوی رحمہ نے ذکر کیا کہ یہ قبل فقط امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کا ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ لا یاس بالقیل و المعانقۃ اور  
 ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ بوسہ لینے و معانقہ کرنے میں معانقہ نہیں ہے۔ لما روی ان ابی علیہ السلام عاتق جعفر ارضی اللہ  
 عنہ عین قدم من الجھفہ و قبل من عینیہ۔ اس دلیل سے کہ جعفر نے جب جھٹ سے مدینہ آئے تو آنحضرت نے جعفر کو معانقہ  
 کیا جو جعفر کی دو وزن آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا فس۔ اور شیخ خبر کے رذوائق ہر اقا پس فرمایا کہ فاسد نہیں جانتا ہوں  
 میں ان دونوں میں سکھام سے زیادہ مسرور ہوں شیخ خبر سے یا جعفر کے آنے سے۔ رواہ الحاکم عن جابر رحمہ اور حاکم نے ہکھو  
 ان عمر رحمہ سے معانیت کر کے کہا کہ اسی استاد بخاری صحیح اور طبرانی تم نے حدیث ابو حنیفہ رحمہ سے اور دارقطنی نے حدیث عائشہ رحمہ سے  
 کہ عائشہ زید بن عاصم رضی اللہ عنہا کو معانقہ دیا پس زید نے خودی نے حدیث ثابت سے روایت کیا اور کہا کہ حدیث حسن غریب ہے اور اس بات سے  
 اسراہیل محمود روایا سنوں جیسے حضرت ابو ہریرہ رحمہ نے حضرت عیین بن علی رضی اللہ عنہما کی فان مبارک کو بوسہ دیا اور معانقہ کرانی ہے



ولہما مروی ان النبی علیہ السلام نہی عن المکاسۃ وہی المعانقۃ وعن المکاسۃ وہی السعسل - اور امام  
ابو حنیفہ و محمد رحمہما کی دلیل وہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکاسۃ اور مکاسۃ سے منع فرمایا۔ مکاسۃ بمعنی معانقۃ ہے اور مکاسۃ بمعنی  
بوسہ لینا ہے۔ یہ دو جہوں میں کہ اول کہ ابن ابی شیبہ رحمہ نے ابو یوسف رحمہ کی حدیث سے روایت کیا اور دوم کہ ابو داؤد  
و نسائی رحمہ نے روایت کیا۔ اور حدیث ابو یوسف رحمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عورت کو عورت کے ساتھ مکاسۃ یا مکاسۃ کرنے  
سے منع فرماتے درحالیکہ دو وزن کے بیچ میں کپڑا حائل نہ ہو اور مرد کو مرد سے مکاسۃ یا مکاسۃ سے منع فرماتے کہ دو وزن کے درمیان  
کچھ نہ ہو۔ ابو عبیدہ رحمہ نے کہا کہ مکاسۃ یہ ہے کہ مرد دوسرے مرد سے بدون حائل کپڑے کے معانقۃ کریں اور مکاسۃ زوجہ کے  
ساتھ معانقۃ بلا حائل عورت کا بوسہ لینا۔ و ما رواہ محمد بن علی ماقبل التخریم۔ اور جو حدیث کہ ابو یوسف رحمہ نے  
روایت کی وہ تخریم سے پہلے کی حالت پر محمول ہے۔ ثم قالوا الخلاف فی المعانقۃ فی ازار واحد۔ پھر شلخی نے فرمایا  
کہ یہ اختلاف اسلئے معانقۃ میں ہے کہ ایک ازار میں ہوتا ہے یعنی دو وزن مرد صرف اپنی اپنی ازار پہننے ہوں اور باقی بدن  
پر قمیص وغیرہ نہ ہو۔ اما اذا کان علیہ قمیص او جبتہ فلا باس بہا بالاجلح و ہوا الضحیح۔ اور اگر مرد کے بدن پر قمیص یا جبت  
ہو تو بالاتفاق معانقۃ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔ اور انظر اس باب میں قول ابی یوسف رحمہ کہ بدن اس کے باہر ہے پھر  
ایک بچہ نے پرمٹ ازار واحد کے ساتھ لیٹیں کیونکہ حدیث مکاسۃ و مکاسۃ اسی میں ظاہر ہے اور بوسہ کے باب میں اختیار  
دیگر ہیں۔ از انجل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ سر یہ میں جسکے آخ میں ہے کہ بھرم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک  
ہوئے اور جہنم نے آپ کے ہاتھوں کو بوسہ دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و حشہ۔ از انجل حدیث ام المومنین عائشہ رحمہ در باب  
شاب فاطمہ رضی اللہ عنہا کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں تشریف لائیں تو آپ کھڑے ہو کر اپنی دختر کا  
بوسہ لیتے اور اپنی جگہ بٹھاتے تھے اور جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لے جاتے تو حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کھڑے  
ہو جاتیں اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کو بوسہ دیتی تھیں اور اپنی جگہ بٹھاتی تھیں۔ رواہ ابو داؤد و النسائی و الترمذی  
و قال حسن صحیح۔ از انجل حدیث صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ میں ہے کہ یہودی ایک قوم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ  
کو پاؤں کو بوسہ دیا۔ رواہ الاربعہ۔ وقال الترمذی صحیح۔ اور اس باب میں کثرت برتھال و الناس بالمصاحف لایہ  
ہو المتوارث۔ جامع صغیر میں ہے کہ معانقۃ میں معانقۃ نہیں ہے۔ اسولے کہ یہ متواتر ہے۔ وقال علیہ السلام من صانع  
اخاہ المسلم و حرک یدہ متناثرث ذلویہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب مسلمان نے اپنے بھائی مسلمان  
سے معانقہ کیا اور اسکا ہاتھ ہاتھ کے گناہ جھڑ جاتے ہیں۔ من جب دوسرے مومن سے ملا پھر اس پر سلام کیا اور  
اسکا ہاتھ پکڑ کر معانقہ کیا تو دو وزن کے گناہ ایسے گرجاتے ہیں جیسے درختوں کے پتے جھڑ جاتے ہیں۔ رواہ الطبرانی۔ اور یہی  
حدیث براؤر میں بروایت بیہقی۔ اور دو وزن معانقہ کرنے والوں کی مغفرت قبل جدائی کے بروایت ابو داؤد و ابن ماجہ و  
الترمذی و احمد۔ اور حدیث ابو ذر رضی اللہ عنہ بروایت ابو داؤد و احمد حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت بخاری و حثبت  
پھر یہ امر کہ دو وزن ہاتھوں سے معانقہ کرے یا ایک ہاتھ سے پس معانقہ کی روایات میں اکثر یہ ظاہر ہے کہ ایک ہی ہاتھ پکڑے  
اور بعض روایات میں دو وزن ہاتھ بھی مروی ہیں اور ظاہر و استدلال علم یہ کہ دو وزن کے درمیان وسعت ہے اور بظہر نفیست  
یعنی گناہ جھڑ جاتے ہیں لوگن نے دو وزن ہاتھ کو پسند کیا۔ (فروع) فقیہ ابواللیث رحمہ نے آخر میں فتویٰ دیا کہ سلام  
کے پاس جانا جائز ہے۔ العتابیہ۔ ایک شخص کو سلطان نے طلب کر کے چند باتیں پوچھیں پس اگر وہ سچ کہتا ہے تو اسکو ناکار  
اور پوچھا گیا تو حکم یہ کہ کردہ کہ دیکھا جادے کہ اگر اسکو اپنے قتل یا تلف عفو کا یا غیر کے قتل یا تلف عفو کا فوٹ لیا اور تلف  
مال کا فوٹ ہو تو اسکو سوائے قاتل کے برائتا نہیں چاہیے اور اگر ایسے کردہ امر کا فوٹ ہو تو خلافت حق بول دینے میں مضائقہ



نہیں ہے۔ القاضی خان۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے غیر کے لیے قرض حرام ہے۔ الملقط۔ اگر کسی نے سلطان کے واسطے بطور تحیت سلام کے سجدہ کیا (جیسے بعض اہم سابقہ میں جائز تھا) یا اس کے سامنے زمین کو بوسہ دیا تو اس فاعل کی تکفیر نہیں کی جائیگی لیکن وہ سخت گنہگار ہوگا کیونکہ کبر و تکبر کا مرکب ہوا۔ یہی قول مختار ہے۔ نقیہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ اگر سلطان کے واسطے بہ نیت عبادت یعنی کمال تعلیم سجدہ کیا یا کچھ نیت دل میں نہیں آئی تو وہ کافر ہوگا۔ جو اہر الاخطا علی۔ اگر سلطان سے کہا گیا کہ بادشاہ کو سجدہ کرو ورنہ ہم تجھے قتل کرینگے تو شل نہ لے کر آیا کہ اگر ان کا یہ حکم بطریق عبادتی سجدہ ہو تو افضل یہ کہ سجدہ کرے جیسے ایک شخص پر کفر کرنے کے لیے اگر وہ کہا گیا تو صبر افضل ہوگا اور اگر ان کا حکم مذکور بطور سجدہ تحیت ہو تو اس کے واسطے بھر یہ کہ سجدہ کرے۔ قاضی خان۔ یعنی اس نیت سے کہ اللہ تعالیٰ کی جناب میں سجدہ کرتا ہوں اور شاہ کے واسطے نیت کرے یا سجدہ تحیت کی نیت کرے۔ ج۔ جامع صغیر میں ہے کہ کسی سردار و شاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دینا حرام ہے اور بوسہ دینے والا اور جو اس پر راضی ہو ورنہ گنہگار سخت ہیں۔ التا آرخانیہ۔ سلطان یا غیر کے واسطے جھکنا یعنی رکوع یا طعن سر ذکر جھکانا مکروہ ہے کیونکہ یہ فعل جو جس سے مشابہت ہے۔ جو اہر الاخطا علی۔ تحیۃ السلام کے وقت جھکنا مکروہ ہے اور اس سے مانعت وارد ہوئی ہے۔ الترمذی۔ پانچ ایک شخص نے پوچھا کہ یا رسول اللہ ہم میں سے آدمی اپنے بھائی یا دوست سے ملتا ہو تو کیا اس کے واسطے جھک جائے فرمایا کہ نہیں۔ عرض کیا کہ کیا اسکو چپٹا دے یعنی گلے لگا دے و بوسہ دے فرمایا کہ نہیں۔ عرض کیا کہ کیا اسکا ہاتھ پکڑ کر معاف کر دے۔ فرمایا کہ ہاں۔ رواہ الترمذی والبیہقی۔ سوائے اللہ تعالیٰ کے دوسرے کی خدمت کے واسطے کھڑا ہو جانا اور دو ذرا ہاتھ پکڑ لینا یعنی مصافحہ کرنا جائز ہے۔ الغراب۔ اگر غیر کے واسطے اپنے ہاتھ کا بوسہ لیا تو مکروہ ہے اور اگر دوسرے کے ہاتھ کا بوسہ لیا پس کسی عالم کے ہاتھ کا بوسہ اس کے علم کے یا سلطان کے ہاتھ کا بوسہ عدل کے بوسہ لیا تو مضائقہ نہیں ہے۔ اور اگر سوائے علم و عدل کے بوسہ لیا یا کسی مسلمان کا ہاتھ جو ابس اگر اس سے مسلمان کا اکرام مقصود ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے اور اگر اسکی تعلیم عبادتی کا یا اس سے کچھ دنیاوی مال لہانے کا قصد کیا تو مکروہ ہے اور مستحب اس میں مطلقاً کراہت کا فتویٰ دیتے تھے۔ الذخیرہ۔ عالم و سلطان عادل کے ہاتھ جو سننے کی اجازت ہے اور ان دونوں کے سر پر اجازت نہیں ہے اور یہی مختار ہے۔ النیاشیہ۔ عالمون و زاہد فقہرون کے سامنے زمین بوسی کرنا جاہلون کا فعل ہے اور کرنے والا گنہگار ہے اور عالم یا درویش یا جو اس پر راضی ہو وہ بھی ارتکاب حرام کا گنہگار ہے۔ الغراب۔ اور یہ جو عوام جاہل کیا کرتے ہیں کہ ملاقات کے وقت لکرا اپنے ہاتھ کو بوسہ دیتے ہیں تو بالاجل مکروہ ہے۔ خزائن القنادی۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ مکروہ ہے کہ مرد دوسرے کے چہرہ یا پیشانی یا سر کو بوسہ دے نقیہ ابو جعفر رحمہ نے کہا کہ اگر دوسرا شخص نقیہ یا عالم یا ناہد ہو تو بہ نیت اعزاز دین کے مضائقہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور قاضی خان نے مثل صاحب ہدایہ کے اختلاف امام ابو حنیفہ و محمد بکراہت اور ابو یوسف بوجہ از فضل کر کے لکھا کہ اگر بوسہ لینا بطور کبلی ہو نہ بطور شہوت تو کل کے نزدیک جائز ہے۔ القاضی خان۔ چنانچہ شہوت کے بیان میں حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا جس میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہما کے مات مبارک کا بوسہ لیا ہے پس یہ صریح ہے کہ بطریق نیکی بالاتفاق جائز ہے۔ ج۔ کہ اگر ایک عورت دوسری عورت کے منہ یا گال کو ملاقات یا دوا کے وقت بوسہ دے۔ القنیہ جیسے یہ مکروہ رسم جو جس میں عمر کا جاری حق ہے۔ نقیہ ابو القلیث رحمہ نے کہا کہ بوسہ لینا پانچ طور پر ہے۔ ۱۔ بوسہ رحمت جیسے والدین اور اولاد کے لیے۔ ۲۔ بوسہ تحیت جیسے مومنین ایک دوسرے کا بوسہ لین۔ ۳۔ بوسہ شفقت جیسے فرزند اپنے والدین کو بوسہ دے۔ ۴۔ بوسہ ہودت جیسے مرد اپنے بھائی کی پیشانی جو ہے۔ ۵۔ بوسہ شہوت جیسے مرد اپنی زوجہ یا باندی کا بوسہ بعض نے زیادہ کیا کہ ۶۔ بوسہ دیانت جیسے عجز اسود کو بوسہ دے۔ التہیین۔ مصافحہ تمہ سلام ہے لہذا بعد از فجر یا



جو شافعیہ میں خصوص جرم محرم میں رائج ہے شیخ و علی قاری رحمہ اللہ نے ایک رسالہ خاص میں منہج لکھا ہے اور یہی جواب ہے  
 اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فصل امر بالمعروف و نہی عن المنکر) نیک باتوں کا جو موافق شرع میں حکم کرنا اور خلاف شرع  
 و مفاسد سے روکنا اسلام میں دین و دنیا کی راہ سے ایک امراہم عظیم الشان ہے اور اس کا ترک کرنا بہت بڑا فساد ہے اور جو  
 نازل ہوا اسی کے ترک سے نازل ہوا اور حدیث میں ہے کہ واللہ تم لوگ باہم امور معروف کا حکم کرو گے اور منکرات سے منع  
 کرو گے اللہ تعالیٰ تمہارے دوزخ میں بھرت ڈال دیگا۔ اور ایک روایت میں آیا کہ پھر تم میں سے مرد صالح دعا کر لیا کہ قبول  
 نہیں ہوگی۔ اور ترجمہ نے نور القانی: التوفیق لا یصلح للذین ظلموا انکم خاصۃ الایۃ اور نور القانی کا دلائل تینا ہوں عن منکر  
 فعلوہ الایۃ وغیرہ کی تفاسیر میں احادیث و آثار سے شرح و توضیح بیان کیا ہے۔ واللہ تعالیٰ ہوا الموفق۔ م۔ امر بالمعروف و نہی  
 عن المنکر کے ساتھ چاہیے۔ تاکہ نصیحت زیادہ موثر ہو پھر درستی و سختی کرے لیکن یہ کوئی دگالی و محس کے ساتھ نہ ہو۔ پھر  
 ہاتھ کے ذریعہ سے ہو یا بن طور کہ شراب بہا دے و طلبہ و سازگی وغیرہ توڑ دے۔ امر بالمعروف کے کئی انواع ہیں۔ ۱۔ غالب  
 گمان ہو کر نیکی کی نصیحت قبول کر لینے و منکر چھوڑ دینے کو اپنا کرنا واجب ہے اور چھوڑ نہیں سکتا۔ ۲۔ غالب گمان ہو کر نصیحت میں  
 اسکو گالیوں دینے و چھوڑنا افضل ہے۔ ہون ہی اگر اس سے بڑھ کر اریٹ وغیرہ کا فوف ہو جس سے لڑائی و عداوت پیدا ہوگی۔  
 اور اگر جانتا ہے کہ مار پیٹ تک نوبت پہنچے گی مگر صبر کرے گا اور کسی سے شکوہ نہ کرے گا تو ہر معصرت دینی شکوہ میں مغالطہ نہیں ہے اور اسکو جہاد  
 کا ثواب ہے۔ ۳۔ اگر جانتا ہے کہ قبول نہ کرے گی مگر فوف بھی نہیں کرے تو وہ مختار ہے اور نصیحت کرنا افضل ہے۔ محیط اگر امر معروف میں  
 قتل کا فوف ہو حتیٰ کہ اس کام میں قتل کیا گیا تو شہید ہوگا۔ اننا نارخانیہ۔ شیخ زہد دہلی رحمہ نے اختیار کیا کہ ہاتھ سے امر معروف  
 کرنا سلاطین و امراء پر واجب ہے زبان سے علماء پر واجب ہے دل سے عوام پر واجب ہے۔ انہی۔ لیکن حدیث میں ہے کہ وہ کوئی  
 امر منکر دیکھے یعنی جو شرع میں منوع ہے یا اس پر دلیل شرعی قائم نہیں لہذا اسکو ہاتھ سے بگاڑ دے پھر اگر یہ قدرت نہ تو زبان سے اور اگر  
 یہ قدرت بھی نہ تو دل سے پسب سے کز درایا ہے۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ اقسام مذکور ایک ہی شخص میں جاری ہیں۔ غیر ازیک اکثر  
 وضع دانہ اس طور پر جاری ہے کہ ہاتھ سے تنفیذ کا حکومت سے ہوتا ہے اور علماء زبان سے منع کر سکتے ہیں اور عوام سے یہی ہو سکتا ہے کہ دل سے  
 اسکو برا جانیں لہذا کہا گیا کہ جس شخص کے سامنے منکر موجود ہو اور وہ ہاتھ یا زبان سے نہیں روک سکا مگر دل سے بڑا جانتا ہے  
 تو وہ اس میں شامل نہیں بلکہ بالکل جدا ہے اور جو شخص دور ہے مگر وہ دل سے اچھا جانتا ہے اور اگر موقع ملتا تو حاضر ہوتا تو وہ  
 اس میں شامل ہے۔ م۔ امر بالمعروف کے واسطے پنج چیزوں کی ضرورت ہے۔ ۱۔ علم کیونکہ بدون علم کے امر بالمعروف اچھی طرح  
 نہیں ہو سکتا ہے۔ ۲۔ صدق نیت کہ خالص اللہ تعالیٰ کا کہ بلند ہونا مقصود ہو۔ ۳۔ جس کو نصیحت کرے اس پر شفقت و  
 مہربانی کی نیت ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ کے عذاب سے چھوٹ جاوے پس جس نرمی و شفقت سے وہ راہ پر آتا نظر آوے اسکو  
 اسی پر ایسے تلقین کرے۔ ۴۔ نصیحت کرنے والا صابر و حلیم ہو۔ ۵۔ جس امر سے منع ہو اسکو خود نہ کرتا ہو اور جس نیکی کے  
 کرنے کا حکم کرے اسکو خود نہ کرتا ہو۔ قاضی و مفتی و عالم کو کئی عامی آدمی امر بالمعروف نہ کرے اسواسطے کہ شاید اسکو ضرورت ہو  
 سمجھ عوام کو نہیں ہوتی، ہذا الغراب۔ اگر کسی امر منوع کا توہم نہ ہو تو بھی اس پر دوسرے کو منع کرنا لازم ہے۔ محیط۔ الملقط۔  
 الخوانہ۔ ایک شخص مجلس منکرات ہے پس اس کے باپ کو یا سلطان کو یا شوہر کو لکھ بھیجنا جیسی جائز ہے کہ اس کے غالب گمان میں  
 پس باریعت یا لشکر یا زوجہ کی کانٹا منع کرنا مفید ہوگا اور یہ لوگ مان لینے نہ لکھنا حلال نہیں ہے۔ القاضی خان۔ اگر کسی  
 نے ابا گاہ کیا جبر حد واجب ہوتی ہے پھر تو یہ کہ تو حد قائم ہونے کے واسطے امام وقت کو خبر نہ کرے۔ جو اہر الا خلاطی  
 گناہ کو چھاپا واجب ہے۔ توہم کے شرائط مقدمہ عقائد میں مذکور ہیں۔ م۔ اگر کسی نے چاہا کہ فسق مسلمانوں کو نسل منکر سے منکب  
 اور اس کے غالب گمان میں ہو کہ میں اسکی وجہ سے قتل کیا جاؤں گا چاہا کہ انکو کچھ اثر نہیں پہنچا سکتا ہوں تو رخصت ہو کر خاموش رہا



اور عریضیت یہ کہ شے کسے اگر چہ قتل کیا جاوے۔ الذخیرہ۔ واضح ہو کہ جو شخص نصیحت کرنا چاہتا ہو اسکی غرض سوائے صحت  
کے اظہار علم و صوح و اپنی منزلت و دنیاوی متاع نہوا و اگر لوگ اسکی نصیحت نہ مانیں تو وہ انکی طرف سے آئندہ نہو کیونکہ ہر  
انہی نیک نیت کا ثواب حاصل ہو۔ و غلط بقدر فہم عوام ہو اور انکی سمجھ سے زائد امور بیان نہ کرے و اقوال عجیب و روایات  
لمرب و مشاجرات صحابہ رضی اللہ عنہم بیان کرنا جائز نہیں ہے۔ م۔ (فصل دوا و علاج کے بیان میں) دوم  
کرنا سبب ہو بشرطیکہ اعتقاد یہ ہو کہ شفاء دینے والا اللہ تعالیٰ عزوجل ہے اور یہ اعتقاد کہ اسی دوا سے شفاء حاصل ہوئی تو  
سبب نہیں ہے۔ السراجیہ۔ ہڈی سے علاج کرنے میں امام محمد رحمہ نے کہا کہ کچھ مصلحت نہیں جبکہ بکری یا گائے یا اونٹ یا گھوڑے  
وغیرہ کی ہڈی ہو سوائے سور و آدمی کے کہ مکروہ ہے۔ یہ اجازت عام ہے کہ ہڈی خشک ہو یا تر ہو اور ذبیحہ ہو یا مردار ہو لیکن  
مذہب کے حق میں مطلقاً جائز ہے۔ اور اگر مردار کی ہڈی ہو تو خشک سے جائز ہے اور تر ہو تو نہیں جائز ہے کتنے کی ہڈی سے  
دوا کرے مثلاً کے نزدیک جائز ہے اور حسن بن زیاد رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ سور کے باون سے  
سوزہ و زرنک کی تعلق لینا بقول ابو حنیفہ رحمہ جائز اور یہی اظہر ہے۔ لیس اگر طبیب کے کہنے کے موافق دوا نہ کی اور مر گیا تو  
گناہ نہیں کیونکہ یقین نہیں ہے کہ کمالہم من قاضیخان۔ حالہ کو ابتدا سے حل میں جب تک کچھ حرکت نہ کرے قصدم پہنچے نہیں  
جائز ہیں پھر در میان میں جو انہی بیان تک کہ ولادت قریب ہو تاکہ کچھ حفاظت میں رہے مگر ایسی صورت میں کہ ترک سے کھلا  
ہو اور رلاق ہوتا ہو۔ القنیہ۔ اور اگر ابتدا سے حل میں طبیب نے کہا کہ ورنہ لگانا مغرر ہے تو ورنہ لگا دے۔ الکبریٰ  
اگر حالہ اپنی صحت نفس کے واسطے دوا ہوئی تو مصلحت نہیں اگر چہ حل ساقط ہو جاوے اور وہ ضامن نہوگی۔ الینابیح  
دوا نہ کی ہوائ تک کہ مر گیا تو گناہ نہیں ہے بخلاف اسکے اگر کھانا نہ کھا یا پانی نہ پیا کہ مر گیا تو گناہ ہے اور کھانا محسوس  
نہی ہے۔ الذخیرہ۔ خوادہ کا دودھ و گوشت مکروہ ہے اگر چہ بیماری کے واسطے ہو اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا جو حرام ہے۔ القاضی  
اونٹ کا پیشاب و گھوڑے کا گوشت بغرض دوا سے مرض کے مکروہ ہے۔ الجاسع الصغیر۔ صاحبین کے نزدیک دوزن جائز  
ہیں بلکہ بیماری کی دوا مقصود ہو۔ م۔ واضح ہو کہ ضرر دور کرنے والے اسباب ہما اللہ تعالیٰ نے انسان کی معرفت میں دیے  
ہیں وہ تین قسم ہیں۔ اول تعلق جسے پیاس کے واسطے پانی اور بھوک کے واسطے روٹی اور ناسکا ترک کرنا توکل نہیں ہے  
بلکہ فوت موت کے وقت چھوڑنا حرام ہے۔ دوم منظور جسے دوا دینا و سہل و فہل وغیرہ معالجات طیبہ و انکار علی من لا یمظن  
توکل نیست ہے اور چھوڑنا حرام نہیں ہے بلکہ کبھی ترک افضل ہوتا ہے سوم سوہوم جسے داغ دینا و رقبہ سوراخ کا ترک کرنا شرط توکل ہے  
الغصول اعماد یہ۔ مرد کو کسی عورت کے دودھ سے لباس لینے اور دوا کے طور پر پینے میں مصلحت نہیں ہے۔ القنیہ۔ شراب  
بطور دوا پینے و استعمال کرنے میں اختلافت ہے۔ ایک جماعت ائمہ بلغ سے مروی ہے کہ اگر یقیناً اس سے شفاء معلوم ہو تو  
حلال ہے اور فقہ عہد الملک نے اپنی استدلال سے نقل کیا کہ نہیں حلال ہے۔ الذخیرہ۔ اور ترمذی نے بھی دو وجہیں بیان  
کیے موافق شائع بلغ رحمہ لیکن صاحب ہدایہ نے مطلقاً منع کیا کہ جائز نہیں کہ شراب سے کسی زخم کا یا جانور کی مٹی پیٹہ وغیرہ کا  
علاج کرے اور جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے اور جائز نہیں کہ کسی بچہ کو بطور دوا پلاوے اور وبال پلانے والے پر  
ہوگا۔ انتہی۔ اور اظہر یہ بخاک زخم کے علاج میں گھمائش ہو و استر لہ اعلم۔ لیکن بطریق است و دھم شفاء حرام یہ حکم اہتمام  
کیا گیا ہے۔ م۔ طبیب حاذق نے کہا کہ تیری بیماری بدون سہی یا سبب کھانے کے یا بدن اس دوا کے جس میں سبب  
پر ہے نہیں جائیگی تو بھی اسکو کھانا رو نہیں ہے۔ القنیہ۔ تریاق میں اگر سبب کا جزو ہو تو کھانا مکروہ ہے۔ اور بخانا جائز  
ہے۔ اور اگر معلوم ہو کہ اس میں سبب کا جزو نہیں ہے تو کھانے میں مصلحت نہیں ہے۔ الخ۔ کبر حرقی بیٹ بطور دوا کھانے  
میں مصلحت نہیں ہے۔ خوانہ الفتاوی۔ عورت اگر اپنے شوہر کے واسطے اپنے آپ کو بھارے و مصلحت نہیں ہے اور مرد کو



ایسا کرنا مکروہ ہے۔ الطیبر ہے۔ دوا کے طور پر انگلی میں چیرا رہنا بقول ابو یوسف رحمہ اللہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الخلاصہ۔  
نہم بر آستے کی پٹس باندھنا جبکہ مقید ہو مضافۃ نہیں ہے۔ السراجیہ۔ اطفال کو بوجہ بیماری کے داغ دینے میں مضافۃ نہیں ہے  
اور بہائم کو شناخت کے لیے داغ لینے میں مضافۃ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اور چہرہ پر داغ دینا مکروہ ہے۔ التائبیہ۔ قرآن مجید  
کے ساتھ رقیہ کرنا بایں طور کہ مریض پر پڑھ کر دم کرے یا جسکو بچھو وغیرہ نے کاٹھ ہوا کاغذ پر لکھا گئے میں دوائے یارکابی میں  
لکھ کر دھو کر پادوسے تو حضرت ابراہیم خلیجی رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے اور عطار و مجاہد و ابوقلابہ کے نزدیک جائز ہے۔ خزائنہ الفقہاء  
ترجمہ کرتے ہیں کہ بچھو کے کانے ہوئے پسورہ فتحہ کا رقیہ بڑا ایت صحیح بخاری موجود ہے پس پڑھ کر دم کرنے میں مضافۃ نہیں ہے  
لیکن عوام کو اس سے آگاہ نہ کر سکے یہ رقیہ بقرآن مجید ہے اس واسطے کہ ایسا اوقات جب سب سے دم کرنے سے اچھا ہوا تو عوام کو قرآن مجید  
سے بد اعتقاد ہی پیدا ہوتی ہے خصوصاً جبکہ ستر کے حجاب سے وہ اچھا ہو جاوے اور یہ ظاہر ہے کہ قرآن مجید میں فاتحہ یا کسی سورتہ  
کی نسبت یہ نص نہیں کہ اس سے رقیہ نہیں ہے پس صحابی رضی اللہ عنہ جنہوں نے رقیہ کیا بھی اُنکی زبان صادق و عمل واقع و قبولیت  
الہی عزوجل کی برکت تھی لہذا عمومًا اسوجہ سے منع اولیٰ ہے۔ رہا کاغذ میں لکھ کر گلے میں ڈالنا تو اس باب میں آثار مختلف ہیں چنانچہ  
بعض مرفوع احادیث میں ہے کہ جسے تعویذ لکھا اسے شکر کیا۔ اسی واسطے حاوی میں جملہ صغیر سے منقول ہے کہ عورت نے  
تعویذ باندھا کہ شہر ہو اسکو بغض رکھا ہے دوست ہو جاوے تو یہ حرام ہے۔ اور عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے  
کہ دھاتے استعاذہ اپنی اولاد کو سکھاتے اور صغیر کے گلے میں لکھ کر ڈال دیتے تھے اور شاید اسی نظر سے غراب میں کہا کہ  
تعویذ میں مضافۃ نہیں ہے لیکن پیمانہ جانے و دھاتی کرنے کے دنت الگ کر دے۔ اور رہا پڑھ کر بھوکنا تو اس میں اختلاف کی وجہ  
نہیں ہے اس واسطے کہ صحیح میں ثابت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت امام حسن و حسین رضی اللہ عنہما کو استعاذہ فرماتے تھے  
یعنی ہندو لعلات استعاذات من شر کل شیطان و ہاتھ دھین لائے۔ اور یہ روایات اس کے مانند الفاظ سے بھی وارد ہیں۔  
و اس باب میں روایات دیگر ہیں۔ دائرہ قلعے اعلم بالصواب۔ م۔ کھیتون و فالیزون میں جائز و دن کی کھ پڑیاں رکھنے  
میں مضافۃ نہیں ہے اس غرض سے کہ نظر بد سے حفاظت ہو اور یہ آثار سے ثابت ہوا ہے۔ القاضی خان۔ مترجم کتا ہے کہ یہ  
بیان نہیں کیا کہ آثار نہ کر کے روایت کیے ہیں اور کسی روایت میں معلوم نہیں ہوئے دائرہ قلعے اعلم۔ اور ظاہر یہ فعل عوام  
میں اس غرض سے جاری ہوا تھا کہ سیار وغیرہ جانور اسکو آدمی وغیرہ سمجھ کر بھاگ جا دیں نہ آنگہ نظر بد سے حفاظت ہو چنانچہ  
بیر وغیرہ درختوں پر ہانڈی سیاہ و سفید رنگ کے لکھڑی کرتے ہیں تاکہ چمکار بھاگ جائیں پس اس غرض سے کچھ  
مضافۃ نہیں ہے اور رہا یہ اعتقاد کہ اس سے چشم بد دور ہوتی ہے تو ضرور ہے کہ یہ کسی حدیث سے معلوم ہو کیونکہ اس میں قیاس و را  
کو دخل نہیں ہے مگر آنگہ اس میں تجربہ کو دخل ہو اور شاید شیخ قاضی خان رحمہ اللہ کی مراد آثار سے یہی تجربہ ہو دائرہ قلعے اعلم۔ م۔  
نور و زہد بولی و دیوالی) میں رفات بطور تعویذ لکھ کر دھاتوں پر لٹکانا تاکہ بھوت یریت سے اس کو مکروہ ہے۔ السراجیہ  
کیونکہ اس میں اسم الہی عزوجل و کلام مجید کے آیات کے ساتھ بے تعظیمی ہے اور بخوبیوں کے ساتھ شائبہ ہے۔ خزائنہ الفقہاء  
اور اس زمانہ میں خوشبو جلا نا جاہلن کا فعل ہے۔ السراجیہ۔ اپنی زردی سے بدن اسکی اجازت کے عزل کیا یعنی باہر انزال کیا  
اس وقت سے کہ اسی زمانہ میں اولاد پیدا ہوتی ہے تو ظاہر الروایہ میں جواز نہیں ہے لیکن بیان مذکور ہے کہ اسکو گنجائش ہے  
الکبری۔ ہمارے زمانہ میں علاج سے پیٹ گرا تا بہر حال جائز ہے خواہ اس کے اعضاء مانند ناخن وغیرہ کے ظاہر ہو گئے ہوں یا  
نہ ہوئے ہوں اور اسی پر فتویٰ ہے۔ جواہر الاطلاعی۔ مترجم کتا ہے کہ حدیث العزل میں آیا کہ قیاساً تک اللہ تعالیٰ جنہوں کو  
کو پیدا کرنے والا ہے انکو پیدا فرما دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوقات کے نیک و بد سے خود دانا تر ہے اور یہ  
معلوم ہے کہ اگر اولاد میں سے کوئی فاسق فاجر ہو تو صلیح سے اسکو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں بھی کچھ میں صلیح آگئی تو



اسکو علاج سے قتل کرنے میں مال ہر ان اگر روح آنے کے وقت سے پہلے ایسا کرے تو گناہ ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
 عیمہ میں ہر کہ شیخ علی بن احمد سے پوچھا گیا کہ رحم میں بچہ کی صورت بن جانے سے پہلے اسقاط کرنے کا کیا حکم ہے۔ تو فرمایا  
 کہ آزادہ عورت میں اسقاط جائز نہیں اور یہی قول اتفاق ہے اور باندی کی صورت میں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ منع ہے۔  
 التامار خانہ۔ مرضہ کو دوا کے واسطے اپنا دودھ دینا جائز نہیں ہے جبکہ بچہ نہ مضر ہو۔ الفقیہ۔ مرضہ عورت کو عمل ظاہر ہوا اور  
 دودھ خشک ہو گیا اور بچہ کے تلف ہو جانے کا خوف ہے اور باپ میں اس قدر وسعت نہیں ہے کہ دوسری دودھ پلائی رکھے تو  
 جب تک کہ حل ہو (۱۲۰) دن نہیں گزرے تب تک اسکو جائز ہے کہ حل سنا کرے۔ القاضی خان و خزائنہ الفقہین۔ فصل  
 ختنہ و خسی کرنا و ناخن کترنا وغیرہ۔ ختنہ کرنا سنت ہے یہی صحیح ہے۔ الغرائب۔ وقت سبب ختنہ کے یہ سات  
 برس سے بارہ برس تک ہے یہی مختار ہے۔ السراجیہ۔ ایک قوم نے ختنہ کرنا چھوڑ دیا اور اصرار کرتے ہیں تو امام اسے قال  
 کر سکتا ہے کہ روایت محمد ح۔ م۔ بعض نے کہا کہ ولادت سے سائز بن موز سے جواز شروع ہوتا ہے۔ جواہر الفوائد۔ عورت  
 کا ختنہ کرنا مکروہ ہے۔ محیط۔ طفل کا ختنہ اسوجہ سے نہیں ہو سکتا کہ اسکی کھال کھینچنے میں سختی یا شقت ہے اور ختنہ کھلا ہوا ہے  
 اگر یا ختنہ ہو گیا ہے اور جاسون نے کہا کہ ختنہ ہونے میں سختی ہے تو چھوڑ دیا جاوے۔ الذخیرہ۔ بڑھا اگر ختنہ کی طاقت نہیں رکھتا  
 تو ترک کیا جاوے۔ الغلاصہ۔ اور اگر طاقت رکھتا ہے تو خود ختنہ کرے ورنہ منکر و زوجہ یا ملاک باندی کے ذریعہ سے کیا جاوے  
 ورنہ چھوڑا جاوے اور کرخی رحم نے ذکر کیا کہ حامی ختنہ کرے۔ التایید۔ حامی کے دیکھنے کی ضرورت ظاہر نہیں ہے و اللہ تعالیٰ  
 اعلم۔ م۔ ختنہ کے بعد کھال پر ہلکا سے ختنہ ڈھا جبکہ با تو کالی جاوے ورنہ نہیں۔ محیط۔ باپ اپنے سپر کا ختنہ و نجابت  
 یعنی کھینچنے دلوانا و علاج کر سکتا ہے اور باپ کا دھسی بھی کر سکتا ہے اور ان مامون و چپا کے دھسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ سپر  
 و گھر میں اس سے مرگیا تو استسنا ہر سپر ضامن نہیں ہے۔ اسی طرح اگر ان نے ایسا کیا ہو اور وہ مرگیا تو وہ ضامنہ نہیں ہے۔  
 السراج و انالطی و قاضی خان۔ لڑکیوں و عورتوں کے کان چھیدنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الطہیرۃ۔ کیونکہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بلا انکار ایسا کرتے تھے۔ الکبریٰ۔ منہر جم کہتا ہے کہ زمانہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں  
 اسکا ثبوت مشکل و مطالب روایت ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آدمی کو خسی کرنا بالاجماع حرام ہے گھوڑے میں شمس اللہ  
 شخی نے لکھا کہ خسی کرنا مضائقہ نہیں اور شیخ الاسلام نے لکھا کہ حرام ہے سداً بھائم میں اگر منفعت ہو تو مضائقہ نہیں  
 ہے اور اگر نفع یا دفع ضرر ہو تو حرام ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی حکم بلی کے خسی کرنے میں ہے۔ الکبریٰ۔ امام طحاوی رحمہ  
 لکھا کہ چارے علاقے ٹٹہ کے نزدیک سرسٹانا سنت ہے التامار خانہ۔ میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ سر پر بال رکھنا اور  
 در بیان سے مانگ لگانا سنت ہے اور سٹانا بھی جائز ہے اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ منہلے تھے۔ م۔ ہر جمہ میں ایک  
 بار سٹانا سنت ہے۔ کچھ سرسٹانا اور کچھ بال چھوڑ دینا جسکو قرع کہتے ہیں مکروہ ہے۔ الغرائب۔ جیسے مجھایا سٹانا  
 اطفال ہنود کے مکروہ ہے۔ اور در میان سے سرسٹانا اور باقی چھوڑنا بھی بظاہر روایات سنن ابی داؤد مکروہ ہے  
 لیکن ذخیرہ میں لکھا کہ اگر اطراف کے بال لٹکے ہوئے چھوڑے تو مکروہ نہیں ہے اور اگر بال بے تو مکروہ ہے۔ م۔ گدی کے بال  
 سٹانا امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مکروہ ہے سواے بچے لگانے کے کہ اسوقت سٹانا مکروہ نہیں ہے۔ الینایہ۔ ناخن کترنا  
 سنت ہے سواے دارالحرب کے کہ وہاں داخل ہو کر چھوڑنا مندوب ہے۔ محیط السخی۔ افضل یہ کہ ہفتہ میں ایک بار ناخن کتر  
 اور پونچھیں خوب تراشے اور موسے زیرات نوڈے اور غسل سے بدن صاف کرے۔ اور اوسط درجہ یہ کہ ہندوہ ہفتہ بار  
 کرے اور چالیس روز کے بعد غدر نہیں ہے۔ الفقیہ۔ بغل کے بالوں میں اکھاڑنا افضل ہے و نہ جائز ہے اور زیرات کے بالوں  
 سے صاف کرنا جائز ہے۔ الغرائب۔ ناخن کاٹنے یا سرسٹانے کے لیے جمعہ کا روز متعین کر لیا پس اگر دوسرے ایام میں جائز جانا



پس اگر جمعہ کے انتظار میں ناخن بہت بڑھ گئے تو کمرہ ہو اور اگر حد سے تجاوز نہ ہو اور اسے قبر کا جمعہ تک تاخیر کی ترس نب ہو۔  
 القاضی خان۔ ناخن کترنے میں دایئین سے ابتدا کرنا اور دایئین پر ختم کرنا ادب ہے۔ الغراب۔ کاتا ہوا ناخن وبال دفن کرے  
 بالکین ڈالے لیکن پانچکانہ یا گھڑے پر نہ ڈالے کہ اس سے بیماری پیدا ہوتی ہے۔ القاضی خان۔ ناخن وبال و خرقہ جیص و نون  
 سب کا دفن کرنا بھری۔ القاضیہ مہنچمین استعد کرنا چاہیے کہ بھون کے مثل ہو جاوین۔ القاضیہ۔ شرح الآثار میں ہے کہ مہنچمین  
 کو فوب کرنا فوب ہی حتیٰ کا دیر کے ہونٹھ کے اوپر کرنا سے کم ہو جاوین اور سونڈا سنٹ و بہتری۔ یہی قول ابی حنیفہ و صاحبین  
 ہے۔ عیظ السخسی۔ بعض فقہار اپنی مہنچمین کے دو وزن طر سبب جھڑ دیتے تھے۔ الغراب۔ اور داڑھی میں سے ایک ٹٹ  
 سے جو بڑھی ہو کر سنٹ ہو اور یہی قول ابو حنیفہ و ادرہم اسی کہ لیتے ہیں۔ کتاب الآثار لمحمد رح۔ عیظ السخسی اور خلق کے بال  
 شٹانا نہیں چاہیے۔ الینایع۔ غلقہ کے دونوں جانب زچا بدعت ہے۔ الغراب۔ پاک کے بال زچا نا کرنا پیدا کرتا ہے یعنی شٹ  
 ہے۔ سینہ دیکھ کے بال شٹانا خلط ادب ہے۔ القاضیہ۔ دانت سے ناخن کاٹنا مکروہ ہے جنابت کی حالت میں بال شٹانا و جن  
 کترنا مکروہ ہے۔ الغراب۔ عورت نے بال شٹانے اگر جاری سے ہو تو خیر نہ مکروہ ہے۔ الکبریٰ۔ آدمی کے بال سے بال جوڑ  
 مکروہ ہے فواد اسی عورت کے بال ہون یا دوسری کے ہون۔ الاختیار۔ مرد کے قین سرخ خضاب سنٹ ہو اور جملہ مشائخ  
 کے نزدیک جہاد میں سیاہ خضاب محمود ہے تاکہ دشمن کی نظر میں ہیبت ہو اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگر عورتوں کے بے زینت  
 منظور ہو تو مکروہ ہے۔ اور بعض نے اس کو بغیر کراہت جائز کہا ہے اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ جیسے ہکو پسند ہے کہ زوج ہمارے  
 بے زینت کرے یوں ہی اسکو پسند ہے کہ ہم اسکے بے زینت کریں۔ الذخیرہ۔ بلکہ یہ قول حضرت ابن عباس رضی عنہما سے مروی ہے۔  
 کمانی التفسیر۔ سپید بالوں کو اکھاڑنا بغرض زینت مکروہ ہے نہ بغرض ہیبت کفار۔ جواہر الاطلاعی۔ لڑکوں کے اچھے بازی ہونے  
 سے رنگا نہیں چلیسے مگر بغیرورت اور لڑکیوں میں جائز ہے۔ الینایع۔ مردوں کے واسطے سرمہ اٹھانا اتفاق جائز ہے اور سیاہ سرمہ  
 اگر بقصد زینت ہو تو بالاتفاق مکروہ ہے اور زینت مقصود نہ ہو عامہ مشائخ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ جواہر الاطلاعی۔ فصل  
 عمارت (بقصد ضرورت ہے عمارت جہاں مکروہ نہیں ہے اور بغیر حاجت مکروہ ہے۔ الوجیز للکردی۔ ۴ رات طویل میں اختیار کرنا  
 علامات قیامت سے ہے۔ عمارت عالیہ و رفیعہ مکروہ ہیں علی الصبح و بعد العصر اعلیٰ۔ م۔) فصل جراحات الانسان وکسر  
 حیوان (عورت عالمہ مرنے و قریب ولادت ہے اور معلوم ہوا یا غالب گمان کہ پیٹ میں بچہ زندہ ہے تو بایئین جانب سے پیٹ چاک  
 کر کے نکالا جاوے۔ المیضہ اگر عالمہ کے پیٹ میں بچہ بیٹا ہو گیا کہ اکی راے میں کسی طرح نہیں کھل سکتا سوائے اسکے کہ اندر ٹکڑے  
 کر دیا جاوے ورنہ مان مر جائیگی پس اگر مرد ہو تو مفالغہ نہیں ورنہ جواز نہیں دیکھا جاتا ہے۔ القاضی خان۔ جس عفتورین ہکر  
 ہو گیا اسکا کاٹ ڈالنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ الملقط۔ بھری کے مرض میں شاد چاک کرنے میں مفالغہ نہیں ہے۔ کلیہ قاعدہ یہ کہ جس  
 علاج میں نجات بیشتر یا کبھی اچھا و کبھی مرنا ہو تو معالوہ جائز ہے ورنہ نہیں۔ القاضیہ وغیرہ۔ ایک شخص کا کتا کٹھا ہے تو کالون مارا  
 اس اختیار ہے کہ اسکو ارڈالین۔ اگر کتے واسطے پہلے کھدایا گیا تھا تو بھر جسکا سننے کا ٹکٹے والا اسکا خناسن ہے ورنہ نہیں۔ القاضیہ  
 کتا پانا اگر کبھی یا کھلا یا چورون وغیرہ سے حفاظت کے واسطے ہوا جکو فورا کہ میں شکار کی ضرورت ہے تو سیکھا ہوا شکار کے واسطے  
 ہو تو جائز ہے اور اگر بغیر ضرورت ہو تو موافق حدیث کے ہر مذرا سکی پنج نیکیاں کم ہو جاتی ہیں۔ م۔ خلاصہ ذخیرہ۔ بی کو مردار یا کھد  
 نہ کھلاوے اور اگر کتا یا کد خانچ کھا لے۔ السراجیہ۔ اگر کبھیہ چار پائے کے ساتھ کسی مرد نے دلی کی پس اگر ماکول اللحم ہو  
 وکھا نہ کھا گیا جاوے اگر اسکی ملک ہو یا ملک اسکو بقیمت دیے اور اگر غیر ماکول اللحم ہو تو باوجود اسکے بعد ذبح کے جلا دیا جاوے  
 القاضی خان۔ اور اجناس میں ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ استیذان ذبح کر کے جلا دیا جاوے لیکن اس فعل سے حیوان  
 ماکول حرام نہیں ہوتا۔ خزانہ الفتاویٰ۔ جو دلی فعل کرنے میں اختلاف ہے اور اصرار یہ کہ اگر اسنے کاٹنے میں ہل کی تو اسکو قتل کرنا



جائزہ اور اگر پہل کی ڈارڈان کردہ ہو اور اسکو پانی میں ڈال دینا بالاتفاقی مکروہ ہے۔ چونکہ جلد کو ہر حال میں مار ڈالنا جائز ہے۔ الخلاء۔ لیکن چونکہ جلد و بچہ کو آگ میں جلانا مکروہ ہے اور زندہ بچہ کو آگ میں جلانا مکروہ ہے یعنی ارب کے خلاف ہے۔ البتہ اگر جلد اگر چاہر پانی میں پیدا ہوئے تو انکو مار ڈالنا جائز ہے بھر اگر چاہر پانی کو تالاب یا دریا میں ڈالنا حرج و شفت ہو تو بچہ کو مارنے کے پانی سے مار ڈالے اور اگر بدن گرم پانی کے نہیں مر سکتے ہیں تو امید ہے کہ جائز ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آفتاب میں پانی ڈالنا۔ اگر اس میں سے کرم مر جائیں یعنی جن کی بدن سے ریشم پیدا ہوتا ہے بعد بڑا ہونے ریشم کے اس بچے کو دھوپ میں ڈالنا تاکہ کبر سے مر جائیں بلا اٹکار و توارث ہے اور مضائقہ نہیں ہے کہ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بچہ کی ڈال دی جاتی ہے تاکہ مر جائے اور مکروہ نہیں ہے۔ خزانہ المغنی۔ جس شخص نے اپنے آپ کو قتل کیا یا قتل کا گناہ زیادہ ہے نسبت اسکے کہ دوسرے کو قتل کیا۔ السراجیہ۔ زندہ جانور سے باز و شکوہ کو سکھانا مکروہ غویبی ہے عید اسخسی۔ بشر پانی سے لہو لب میں لڑنے کو پلٹے ہیں اور بھگتے شہر سے چٹا بنانا اور بازی لگانا ہر تحریم قطعی مری ہے۔ مرغ (دانا مکروہ) ہے۔ کہو حراڑانا مکروہ تحریمی ہے۔ حدیث میں ہے کہ شیطان ہے جو شیطان کہے بچے پھرتا ہے۔ یہ ایک کہو تروالے کے حق میں فرمایا جو کہو تروالے کے بچے تھا۔ ابو داؤد۔ ایام معروف میں مینا و تونا و بیا و غیرہ کے چھوٹے بچہ نکال لانا مکروہ ہے۔ ہر حی سے مرغیوں وغیرہ کی مانگین یا نہک لکھنا بے وجہ یا زیادہ مکروہ ہے۔ جانور دن کے ساتھ ہر بات کا برتاؤ کرنا مستحب و ثواب ہے کہو کہ حدیث میں صحابہ رضی اللہ عنہم کو فرمایا کہ ہر ایک زجر کو دالے کے جادو میں تمہارے واسطے لیا ہے۔ م۔ (فصل اولاد کا نام رکھنا و عقیقہ) اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ محبوب ناموں میں سے عبد اللہ و عبد الرحمن ہیں۔ اس زادہ میں سولے ان ناموں کے دوسرے نام رکھنا بہتر ہے کہ عوام ان ناموں کو صغر کر کے پکارتے ہیں۔ جو نام قرآن مجید میں یا نذر شدید و بلیغ و کبر و علی کے پائے جاتے ہیں اسنام رکھنا جائز ہے کہو کہ یہ اسلئے مشترک من سے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے حق میں ان ناموں سے جو مانور وہ بندوں کے حق میں مراد نہیں ہوتی ہے۔ السراجیہ۔ جو نام کہ قرآن مجید میں نہیں ہے اور نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا اور نہ مسلمانوں میں مستعمل ہوا تو بہتر ہے کہ ایسا نام نہ رکھے۔ المیط۔ جو بچہ مردہ پیدا ہوا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکا نام نہیں رکھا جائیگا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک رکھا جاوے۔ جس شخص کا نام محمد عواسکی کنیت ابو القاسم رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے کہو کہ مخالفت صرف اسوقت تک تھی کہ جب تک کہ حضرت مسور عالم صلی اللہ علیہ وسلم تشریف فرما تھے و نہ تھے اور بعد آپ کے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے پسرخمیر محمد بن الحنفیہ کی کنیت ابو القاسم رکھی۔ السراجیہ۔ اگر طفل صغیر کی کنیت ابو بکر وغیرہ رکھی تو مضائقہ نہیں ہے یہی صحیح ہے کہ حضرت ابا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے تفسیر کی حدیث الترمذی میں گرام۔ مکروہ ہے کہ باپ کا نام لیکر اولاد پکارتے یا زوجه اپنے شوہر کا نام لیکر پکارتے۔ السراجیہ۔ عقیقہ یہ کہ ولادت سے ساتین روز بکری کی قربانی کیے اور دو گن کی ضیافت کرے و بچہ کے بال منڈاوے۔ ابو حنیفہ رحمہ سے کراہت مروی ہے۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے ذیہ اباحت ہے الہدایہ۔ نہ سنت ہے نہ عجب ہے۔ ابو حنیفہ۔ صحیح یہ کہ لفظ عقیقہ حسین عفون کے معنی پائے جاتے ہیں اطلاق نہ کرنا چاہیے اور شاید ہی امام رحمہ کا مقصود ہے ورنہ عقیقہ امام حسن و حسین ثابت ہے ذکرہ الشیخ فی شرح السفر۔ م۔ (فصل غلبت و حسد وغیرہ)۔ کسی آدمی کی برائیاں بطور افسوس بیان کرنا جائز ہے اور اگر بدگئی و نقص کا قصد ہو تو مکروہ ہے۔ اگر کسی نے ایک شہر یا یرگن یا گاؤں والوں کی غلبت کی تو یہ غلبت نہیں یہاں تک کہ کسی قوم معدود کو بیان کرے۔ السراجیہ۔ اگر ایک شخص ناز و روزہ کرتا ہو مگر لوگوں کو اپنے ہاتھ و زبان سے ضرر پہنچاتا ہے تو اس میں وجوب ہے اسکو بیان کرنا غیب میں ہے اور اگر اسنے سلطان کو گاہ کر دیا کہ وہ اسکو بہ کاری سے جبر کر دے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ القاضیان۔ ایک نے دوسرے کو کپڑا لنگے دیا یا تین روزہ کے وعدہ پر دوم قرض لیے ہیں اسنے بہت دن تک اسکو نہ دیے اور مال کر دیا کیس اسنے اس شخص کو خائن و وعدہ خلاف بیان کیا تو وہ محذور ہوگا۔ القنیہ۔ حدیث میں ہے کہ حسد نہیں مگر وجہوں میں ایک یہ کہ



استہ تعالیٰ نے کسی کو مال دیا کہ وہ استہ نقدے کی بندگی میں خراج کرے اور دوم استہ تعالیٰ نے کسی کو علم دیا کہ وہ لوگوں کو تعلیم  
 کرتا ہو الخ۔ بعض نے کہا کہ حد لغت پر ہوتا ہے اور ہوائی و ثروت و دنیاوی مال صحت نہیں ہے بلکہ یہ البتہ نعمت ہے پس  
 اگر حد جائز ہوتا تو ان دونوں میں ہوتا حالانکہ حد مطلقاً حرام ہے۔ اور صحیح معنی یہ کہ انہیں حد درحقیقت حد نہیں بلکہ غلط ہے  
 اور حد یہ ہوتا ہے کہ دوسرے پر نعمت دیکھ کر چاہے کہ اس سے زائل ہو کر میرے پاس آ جاوے اور میان اپنے واسطے چاہتا ہو  
 اور دوسرے سے چھین جاتا نہیں چاہتا ہے کہ نہ علم و خیرات ایسی چیز نہیں کہ دوسرے سے چھین کر دیدی جاوے اور یہی ظلم ہے  
 اور اس سے معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس نعمت دیکھی جو درحقیقت نعمت ہے اور جلب ہے کہ میرے واسطے بھی ایسا ہی ہوتا  
 تو یہ غلط ہے۔ کافی محیط۔ مع کسی کے منہ پر تعریف کرنا منع ہے حدیث میں ہے کہ ہر کو حکم دیا گیا کہ تم حج کرنے والوں کے منہ  
 میں خاک جھونک دین۔ پیٹھ پیچھے تعریف کرنا حلال کہ جائز ہے کہ اس کو خبر پہونچے یہ بھی منع ہے۔ اور اگر اس کو یہ پورا ہو کہ پہونچے  
 یا نہ پہونچے اور تعریف بھی اسی قدر ہو جو اس میں ٹھیک جائز ہے (بفائزہ نہیں ہے۔ الغرائب۔ فصل حمام وغیرہ)  
 بدون انار کے حمام میں جانا حرام ہے۔ السراجیہ۔ ورنہ عدالت ساقط ہو جائیگی حتیٰ کہ توبہ کرے۔ الغرائب۔ تنہائی میں  
 لٹکے نہانا مکروہ ہے۔ القیہ۔ والی نظر اللہوسی فرمایا کہ مکروہ نہیں ہے۔ الغرائب۔ حمام میں باقیہ باذن و بانا بغیر ضرورت مکروہ  
 اور مجموع النوازل میں ہے کہ گھٹنے سے نیچی اور مات سے اوپر مضائقہ نہیں ہے۔ الذخیرہ۔

## فصل فی البیع

بہ فصل بیع کے بیان میں ہے۔

قال لا باس بیع السقین و مکروہ بیع العذرة۔ گو بردید فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور مکروہ کی بیع مکروہ ہے۔ ورنہ  
 یہ فرق کیا ہو جائے سے پہلے ہو گا ورنہ کھا دیا ہو جانے کے بعد دونوں کی ماہیت تغیر ہو گئی جیسے گوشت و راکھ میں تبدیل ہو جاتی ہے  
 وقال الشافعی لا يجوز بیع السقین الا فیما۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ لید گوشت کی بیع بھی نہیں جائز ہے۔ لانه نجس لعین فشاء  
 العذرة۔ اس واسطے کہ گوشت بھی نجس لعین ہے تو گوشت کے مشابہ ہو گیا۔ و جلدۃ المیتۃ قبل الدماغ۔ اور جیسے دماغ سے پہلے دماغ  
 کی کھال ہے۔ کہ اس کی بیع بوجہ نجاست کے نہیں جائز ہے۔ ولنا انه منتفع بہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ گوشت بردید سے انتفاع حاصل کیا جاتا ہے  
 لانه منتفی فی الارضی لاستکثار الریح۔ اس واسطے کہ لید و گوشت برکوز زمین میں ڈالا جاتا ہے تاکہ پیداوار میں کثرت حاصل ہو۔ فکان مالاً متبرکاً  
 بل طہراً۔ والمال محل البیع۔ اور مال ایسی چیز ہے جو بیع کا محل ہے بخلاف العذرة لانه یتفقد بہا مخلوطاً بخلط کوبہ کے  
 کیونکہ گوشت سے خلط کر کے نفع لیا جاتا ہے۔ یعنی مٹی وغیرہ میں ملا کر پائس کے طور پر ڈالنے میں تو خالی گوشت قابل  
 انتفاع نہیں ہے تو بیع کے قابل نہوا۔ و يجوز بیع المخلوط بالمردی عن محمد رحم۔ اور مخلوط گوشت کی بیع جائز ہے اور یہی امام  
 رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ و لموا الصحیح۔ اور یہی روایت صحیح ہے۔ پھر کیا گوشت سے نفع لینا جائز ہے تو فرمایا کہ بایں تفصیل۔ وکل  
 يجوز الا انتفاع بالمخلوط۔ اور اسی طرح مخلوط گوشت سے نفع لینا جائز ہے۔ لا بغیر المخلوط۔ اور غیر مخلوط سے نہیں جائز ہے  
 فی الصحیح۔ یہی قول صحیح میں آیا ہے۔ والمخلوط بمنزلۃ زیت خالط النجاست۔ اور مخلوط بمنزلۃ زیت و زیت نجس  
 کے ہر جسم نجاست مل گئی ہے۔ اس کو سوائے کھانے و بدن میں لگانے کے بولنے وغیرہ کے کام میں لانا اور فروخت کرنا جائز ہے  
 اور یہی مخلوط گوشت میں ہو گا۔ یہ دلیل شعر ہے کہ کھا دیا ہو جانے کے بعد گوشت و گوشت دونوں برابر ہیں حتیٰ کہ ان کی بیع انتفاع جائز ہے  
 ۱۔ قال ومن علم بمارجہ انہا لرجل۔ جامع مسلمین ہے کہ دیدنے جانا کہ یہ باندی غلام شخص کی ہے مثلاً بکر کی ہے۔ فرمایا  
 آخر یہ عہد۔ پھر دوسرے کہ دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے۔ مثلاً خالطہ دیکھا کہ وہ اس باندی کو فروخت کرتا ہے۔



و قال وکلنی صاحبہا بیعہا۔ اسے خالہ نے کہا کہ مجھے اس کے مالک بننے کے لئے اسکو فروخت کرنے کا حکم کیا ہے۔ فایہ  
ان یبتاعہا ویطأبأ۔ تو یہ کہہ کر وہ اسکو دیکھ کر سے یہ باندی خرید کر اس کے ساتھ دہلی کرے۔ لانا اخیر خبر صحیح  
لا متناع لہ۔ کیونکہ دیکھنے والے ایک خبر صحیح بیان کی جہاں اس کے ساتھ کوئی جھگڑنے والا موجود نہیں ہے۔ وقول الواجب  
فی المعاملات مقبول علی اسی وصف کان لما من قبل۔ اور معاملات میں ایک شخص کا قول قبول ہوتا ہے  
خواہ کسی صفت کا ہو یعنی مرد یا عورت یا آزاد یا غلام ہو چنانچہ سابق میں یہ بیان کر چکا ہے۔ وکذا اذا قال اشتريتمائة  
اور اسی طرح اگر خالہ نے کہا کہ میں نے یہ باندی اس کے مالک بننے سے خریدی ہے۔ او وہ بیہمالی۔ یا کہا کہ مجھے اس کے مالک نے یہ  
باندی بیہ کر دی ہے۔ او تصدیق ہوا علی۔ یا کہا کہ مجھے یہ باندی صدقہ میں دی ہے تو بھی اس سے خرید کر دہلی کرنا جائز  
ہے۔ لما قلنا۔ بدیل مذکورہ بالا یعنی ایک شخص کا قول معاملات میں قبول ہوتا ہے خواہ مرد ہو یا عورت یا آزاد یا غلام ہو حتی کہ  
مطلق میر ہو۔ وکذا اذا کان ثقة۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ خبر دینے والا ثقہ ہو۔ وکذا اذا کان غیر ثقة واکبر السنۃ صادق  
اور اسی طرح اگر خبر مذکور ثقہ نہیں مگر دیکھ کے غالب گمان میں آیا کہ یہ اس خبر میں سچا ہے۔ تو بھی اسکو جائز ہے کہ خرید کر  
اس سے دہلی کرے۔ لان عدالۃ الخیر فی المعاملات غیر لازمة للحاجۃ علی مام۔ اس واسطے کہ معاملات میں بوجہ غم و غم  
کے خیر کا عادل ہونا لازمی نہیں ہے چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ یعنی شروع کتاب میں گزرا۔ اور اس کے غالب گمان  
کا اعتبار صرف دیانت کے واسطے ہے۔ وان کان اکبر رائۃ انہ کاذب لم یسح لہ ان یتعرض بشئ من ذلک  
اور اگر خرید کی غالب رائے میں آیا کہ یہ شخص جھوٹا ہے تو اسکو گنجائش نہیں ہے کہ اس سے اس معاملہ میں کچھ تعرض کرے۔  
ف۔ یعنی خریدنے یا دہلی کرنے کا نفرت نہیں کر سکتا ہے۔ لان اکبر الراسۃ یقام مقام البتین۔ کیونکہ غالب  
رأسے کو بتین کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ ف۔ گویا اسکو بتین سے کہ یہ شخص جھوٹا ہے اور اس صحت میں خرید کر دہلی جائے  
نہیں تو غالب گمان کی صورت میں بھی نہیں جائز ہے۔ وکذا اذا لم یعلم انہا فلان ولکن اخیرہ صاحب الیدانہ  
لفلان۔ اور اسی طرح اگر خرید کو یہ معلوم نہ ہو کہ یہ باندی فلان شخص کی ہے لیکن قابض نے اسکو گاہ کیا کہ یہ باندی فلان  
شخص کی ملکیت ہے۔ وانہ وکایہ بیعہا اور اسے مجھے اس کے فروخت کرنے کا حکم کیا ہے۔ او اشترا بامتنہ۔ یا کہا کہ میں نے یہ  
باندی اس سے خرید لی ہے۔ والخبر ثقہ قبل قولہ۔ اور یہ خبر دینے والا ثقہ آدمی ہے تو یہ اس کے قول کو قبول کرے۔ وان لم  
یکن ثقہ لیتبر اکبر الراسۃ لان احبارہ حجتہ فی حقہ۔ اور اگر خبر دینے والا ثقہ نہ ہو تو اس میں خریدار کا غالب گمان مستحکم ہے  
اس واسطے کہ خیر کا خبر دینا خود بخیر کے حق میں حجت ہے۔ ف۔ حتی کہ یہ باندی اس کے قول سے اسکی ملک نہ ہوگی یا اسے خریدی اور نہ  
کے حق میں حجت نہیں ہے۔ وان لم یخبرہ صاحب الید بشئ۔ اور اگر قابض نے خرید کو کچھ خبر نہیں دی۔ ف۔ کہ یہ فلان  
کی باندی ہے اور میں وکیل ہوں یا میں نے خریدی یا بیہ یا صدقہ پائی ہے بلکہ وہ اسکو فروخت کر رہی ہے۔ فان کان عرفہا لاول  
بس اگر خرید نے پہچان کر یہ باندی فلان شخص کی ہے۔ ف۔ اور یہ نہیں جانتا کہ قابض حال کے پاس کیونکر آئی۔ سلم لیشتر حتی  
یعلم انتقا لہا اس کے ملک الی۔ ثانی۔ تو اسکو خرید کرے یا نہ کہ دوسرے کی ملک میں منتقل ہوئی۔ فان  
یہ الاول دلیل ملکہ۔ اس واسطے کہ اول شخص کا قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل تھا۔ وان کان لا یعرف ذلک لہ ان  
یشترہا۔ اور اگر خرید نے یہ بات نہیں پہچانی تو اسکو اختیار ہے کہ اس باندی کو خریدے۔ وان کان قد الید فاسقا۔  
اگر یہ شخص جو بالفعل قابض ہے ایک شخص فاسق ہو۔ ف۔ ثقہ نہ ہو کیونکہ معاملات میں بدون مداخلت کے ایک شخص کا قول  
قول ہے اگرچہ فاسق ہو۔ لان ید الفاسق دلیل الملک فی حق الفاسق والعدل۔ اس واسطے کہ فاسق کا قبضہ جو  
فاسق و ثقہ سب کے حق میں اس فاسق کی ملکیت کی دلیل ہے۔ ولم یعارضہ بعارض۔ اور کوئی خبر اسکی مداخلت میں نہیں



فت۔ اگر کہا جادے کہ شاید اس کے غالب گمان میں آدے کہ یہ اسکی ملکیت نہیں ہے۔ تو فرمایا۔ ولا معتبر ما کبر الراے  
عند وجود الدلیل الظاہر۔ اور دلیل ظاہر موجود ہونے کے وقت غالب گمان کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ الا ان یكون مثله  
لا ملک مثل ذلک۔ مگر اس صورت میں کہ ایسا شخص اپنے باندی کا مالک نہیں ہو سکتا فت۔ تو یہ ظاہر ہے کہ یہ اسکی ملکیت  
نہیں ہے تو اسکا گمان ایک ظاہری دلیل کے ساتھ قوی ہو گیا۔ فیستحب لہ ان ینزہ۔ تو ایسی صورت میں غریب کو پرہیز کرنا  
مستحب ہے فت۔ لیکن واجب نہیں ہے۔ ومع ذلک لو اشتراک یرجی ان یكون فی سعة من ذلک۔ اور بادیہ  
اسکے اگر دیے اس باندی کو خرید لیا تو ایسا کہ اسکو خریدنے کی گنجائش ہو۔ لاعتمادہ الدلیل الشرعی۔ کیونکہ اسنے ایک دلیل  
شرعی پر اعتماد کیا ہے فت۔ اور وہ ظاہری قبضہ دلیل ملکیت ہے۔ وان کان الذی اتاہ بہا عبد او امته لم یقبلہا ولم  
یشترک۔ اور اگر قبضہ مذکور جو اس باندی کو لایا ہے خود کوئی غلام یا باندی ہو تو اس سے یہ باندی رکھ لینا قبول کرے اور نہ  
اس سے خریدے۔ حتی یسال۔ یہاں تک کہ حال دریافت کرے۔ اور ظاہری قبضہ اسکی ملکیت کی دلیل نہ ہوگا۔ لان الملک  
لا ملک لہ۔ اسواسطے کہ قبضہ خود ملک ہو تو اسکی ذاتی ملکیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فیعلم ان الملک فیہا الغیرہ۔ تو یہ معلوم ہے  
کہ اس باندی میں غیر کی ملکیت ہے۔ فان اخبرہ ان مولاه اذن لہ وہو ثقیہ قبل۔ پھر اگر قبضہ نے اسکو آگاہ کیا کہ میرے  
مولى نے مجھے اجازت دی ہے اور وہ ثقیہ ہے تو قبول کرے۔ وان لم یکن ثقیہ یجبر الراے۔ اور اگر وہ ثقیہ نہ ہو تو غالب گمان  
معتبر ہوگا۔ وان لم یکن لہ راے لم یشترک لقیام الحاجر۔ فلا بد من دلیل۔ اور اگر اسکی کچھ راے نہ ہو یعنی کسی طرف  
گمان راجع ہو تو مانع موجود ہونے کی وجہ سے اسکو نہ خریدے تو دلیل ضروری ہے۔ قال۔ ولو ان امرأة اخبرها ثقیہ ان زوجها  
انفک مات عنها او طلقها ثلثا۔ اگر ایک عورت کو ایک مرد ثقیہ نے خبر دی کہ اسکا شوہر جو سفر میں تھا مر گیا یا اسنے تجھے  
تین طلاقیں دیدیں۔ او کان غیر ثقیہ و اتاہا بکتاب من زوجها بالطلاق ولا تدری انکتابہ ام لا الا ان اکبر راہنما  
انہ حق یعنی بعد التحری۔ یا ایک غیر ثقیہ اس عورت کے پاس آیا اور اسکے شوہر کی طرف سے ایک خط طلاق لایا اور عورت  
مذکورہ یہ نہیں جانتی کہ یہ خط اسکے شوہر کا ہے یا نہیں ہے لیکن اس عورت کے غالب گمان میں آیا کہ یہ سچ ہے یعنی دل سے سچی کر کے  
کے بعد اسکے دل میں جا کر یہ سچ ہے۔ تو در دون صورتوں کا حکم یہ ہے کہ۔ فلا باس بان تعقد ثم تنزع۔ اس عورت کو سفارت  
نہیں کہ اپنی عدت کے ایام پورے کرے پھر کسی دوسرے سے نکاح کرے۔ لان القاطع طار و لا مناسخ۔ اسواسطے کہ قاطع  
طاری ہے اور کوئی مناسخ موجود نہیں ہے فت۔ یعنی نکاح سابق پر اسکا قطع کرنے والا امر اب طاری ہوا اور وہ خبر موت یا  
طلاق ہے اور اس قاطع کے ساتھ کوئی معارضہ موجود نہیں ہے تو اسپر عمل کیا جائے۔ وکذا لو قالت لرجل طلقنی زوجی  
والنقصت عدتی فلا باس بان یتزوجہا۔ اور اسی طرح اگر کسی عورت نے ایک مرد سے کہا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق  
دی ہے اور میری عدت بھی گزر چکی تو مرد مذکور کو سفارت نہیں کہ وہ اس عورت سے نکاح کرے فت۔ یعنی درحالیکہ مرد مذکور کے  
غالب گمان میں آدے کہ یہ عورت سچ کہتی ہے تو نکاح کر سکتا ہے۔ وکذا اذا قالت المطلقة الثلث انقصت عدتی و  
تزوجت بزوج آخر و دخل بے ثم طلقنی و انقصت عدتی فلا باس بان یتزوجہا الزوج الاول۔ اور اسی طرح  
اگر مرد نے اپنی زوجہ کو تین طلاقیں دین پھر ایک مدت کے بعد اس مطلقہ ثلث نے اپنے اسی شوہر اول سے کہا کہ میری طلاق  
مدت گزری پھر میں نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور اسنے میرے ساتھ دخول کیا پھر اسنے مجھے طلاق دیدی اور میری عدت  
گزر گئی تو سفارت نہیں کہ شوہر اول اس سے نکاح کرے فت۔ اور یہ ہوتی کہ مدت گزرے اور اسکو مکمل ہو کہ عدت اول و ثانیہ  
عدم گزر جاوے اور ثقیہ عورت جو بارہو کے دل میں آدے کہ یہ سچی ہے۔ وکذا لو قالت جاریہ کنت امۃ لفلان فافتنی  
بہ و اسی طرح اگر ایک باندی نے کہا کہ میں فلان شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کر دیا فت۔ تو بھی مرد کو جائز ہے کہ اس سے



نکاح کرے بدون اجازت مولیٰ کے۔ لان القاطع طار۔ کیونکہ رقیبت کو قطع کرنے والا امر طاری ہوا ہے۔ فتنہ موجب  
 وہ فقہی یا مرد کے دل میں آیا کہ سچ کہتی ہے تو ثبوت ہوا پس یہ رقیبت پر طاری ہوا تو عمل ممکن ہے اور کئی منافع موجود نہیں ہے  
 ولو اخیرہ بخبر ان اصل النکاح کان فاسدا۔ اور اگر عورت کو کسی مجبر نے خبر دی کہ اصلی نکاح ہی فاسد واقع ہوا ہے  
 فتنہ یعنی تیرا نکاح و فتنان شوہر کے ساتھ ہوا یہ اصل میں فاسد واقع ہوا ہے۔ اور کان الزوج حین تزوجہا مترادف  
 یا خبر دی کہ حیثیت میرے ساتھ اس نے نکاح کیا اس وقت مترادف فتنہ۔ پھر مسلمان ہوا ہے۔ تو نکاح ٹھیک نہیں ہوا۔ اور  
 اخا یا من الرضاۃ۔ یا کہا کہ تیرا شوہر تیرا رضاعی بھائی ہے۔ اور یہ خبر صرف ایک شخص ہے اگرچہ ثقہ ہو مسلم یقین  
 قولہ۔ تو کسی صورت میں مجبر کا قول قبول نہیں ہوگا۔ کیونکہ کسی صورت میں ایک فقہی گواہی کافی نہیں ہے۔ حتیٰ شہد  
 بیک رجلان اور رجل وامرأتان۔ یہاں تک کہ دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین ایسی گواہی دین فتنہ  
 کہ نکاح فاسد تھا یا شوہر اس وقت مترادف یا تیرا رضاعی بھائی ہے سو کذا اذا اخیرہ مجبر انک تزوجہا دی مترادف۔ اور  
 اسی طرح اگر شوہر کو کسی نے خبر دی کہ تو نے اس زوجہ سے حیثیت نکاح کیا اس وقت یہ عورت مترادف تھی۔ اور اختک من الرضاۃ  
 یا عورت تیری رضاعی بہن ہے۔ فتنہ۔ تو بھی یہ خبر سبتر نہوگی۔ اور زوجہ مذکورہ برابر اسکی زوجہ رہے گی۔ لم تیزوج باختہا  
 حتیٰ کہ مرد کو ردائیں نہ کر کہ اس عورت کی بہن سے نکاح کرے۔ واسماع سواہا۔ یا سوائے اسکے دوسری چار عورتیں اپنے  
 نکاح میں لادے۔ فتنہ۔ کیونکہ وہ برابر اسکے نکاح میں اسکی ندبہ ہے۔ حتیٰ شہد بیک عدلان سیہانک کہ دو عادل  
 (یا ایک مرد اور دو عورتیں عادلین) اسکی گواہی دین فتنہ۔ تو اس وقت البتہ معلوم ہوگا کہ نکاح ندارد ہے۔ لانه اخیرہ بفساد  
 مقارن۔ اسوائے کہ مجبر نے فساد متصل کی خبر دی۔ یعنی نکاح سے فساد متصل ہے اور یہ بعد نکاح کے طاری ہوا  
 کی خبر نہیں ہے۔ والاقدام علی العقد پیل علی صحتہ وانکار فسادہ۔ اور عقد نکاح براءقام کرنا دلیل ہے کہ نکاح صحیح  
 ہے اور اسکے فساد سے انکار ہے۔ حالانکہ مجبر کے فساد عدم صحت کا مجبر فیثبت المنازع بالظاہر۔ تو مجبر کی خبر  
 سے نزاع کرنے والا ظاہر موجود ہے۔ فتنہ۔ تو خبر قبل نہوگی جب تک پوری محبت نہ ہو۔ بخلاف ما اذا کانت المنکوحۃ  
 صغیرۃ۔ برخلاف اسکے اگر سگودہ صغیرہ ہو۔ یعنی کسی مرد کی جو دو دہ برس کے اندر صغیرہ ہے۔ فاحیر الزوج انہا ارتفعت  
 من امہ او اختہ حیث یقبل قول الواحد فیہ۔ پس شوہر کو خبر دی گئی کہ تیری اس صغیرہ ندبہ نے قیری مان کا  
 دودھ پی لیا یا تیری بہن کا دودھ پی لیا ہے تو اس میں ایک شخص مجبر کا قول قبول ہوگا۔ لان القاطع طار۔ اسوائے کہ مجبر کے  
 کلام سے نکاح کا قطع کرنے والا بعد طاری ہوا ہے۔ والاقدام الاول لا یصل علی الغد امہ۔ اور نکاح براءقام کرنا  
 اس امر کی دلیل نہیں کہ ایسی رضاعت نہوگی۔ کیونکہ یہ اسکے بعد طاری ہوئی ہے۔ فلم یثبت المنازع فافترقا۔ تو  
 کوئی منافع موجود نہوا پس دو وزن صورتوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ یعنی جب مجبر نے خبر دی کہ تیرا نکاح رضاعی بہن سے  
 ہوا اور جب خبر دی کہ تیری صغیرہ ندبہ نے تیری مان کا دودھ پی لیا کہ تیری رضاعی بہن ہو گئی ان دو وزن میں فرق ظاہر ہو گیا  
 کہ اول میں منافع موجود ہے کہ اسکے نکاح براءقام کیا اور دوم میں نکاح براءقام کے بعد قاطع نکاح طاری ہوا ہے تو فرق ظاہر ہو گیا  
 و علی ہذا الحرف یہ دو فرق۔ اور اسی حرف پر فرق کا مدار ہے۔ یعنی فرق اسی اصل پر مدار ہوگا کہ جس نے  
 فساد ہوتا ہے اگر وہ بعد طاری ہونے کی خبر ہو تو ایک عادل کی خبر سے ثبوت ہوگا اور اگر امر سفید متصل عقد ہو تو ایک شخص کی  
 خبر سے ثبوت نہوگا جب تک کہ دو عادل گواہ نہ ہوں۔ پھر دافع ہو کہ جس صورت میں ایک ثقہ نے رضاعت کی گواہی دی تو سب  
 ہے کہ زوجہ کو چھوڑ دے اور واجب نہیں ہے چنانچہ کتاب النکاح میں رلل بیان ہوا۔ ولو کانت جاریۃ صغیرۃ لا تعمر عن  
 نفسہا فی بد رجل یتعلیٰ انہا لہ۔ اگر ایک صغیرہ باندی ہو اپنی ذات سے سبتر نہیں کر سکتی ہے ایک مرد کے قبضہ میں ہو کر رہے گی



کہتا ہے کہ یہ میری باندی ہے۔ فلما کبرت لقیہا رجل نے پلٹا آخر۔ پھر جب بی بی ہنی تو دوسرے شہر میں اسکو مردہ نکالتے  
 انا حرة الاصل لم یبعہ ان یترک وجہا لتحقق المنافع وہو ذوالید۔ پس اسنے کہا کہ میں اصلی آزادہ ہوں تو مردہ کو رو انہیں  
 کہ اس مدعیہ سے نکاح کرے کہونکہ منافع موجود ہے اور وہ قابض مذکور ہے۔ جو کہ تھا کہ میری باندی ہے۔ بخلاف ما  
 تقدم۔ برخلاف مسئلہ سابق کے۔ کہ اسنے کہا کہ میں غلام شخص کی باندی تھی پھر اسنے مجھے آزاد کر دیا اس صورت  
 میں حارعت نہیں ہے کہ اسنے رقیبت کو طلع کرنے والی عتق کی طرہ دی پس خبر مقبول ہوگی۔ قال واذا باع المسلم خمرًا  
 وَاخْرَاجًا وَاوَلِيَهُ دِينَ۔ اگر مسلمان نے شراب فروخت کی اور اسکا ثمن وصول کر لیا اور اسپر قرضہ ہے۔ حالانکہ  
 مسلمان کے حق میں شراب ہلال مقوم نہیں اور محکوم ثمن حلال نہیں ہے پھر اسنے اس ثمن سے اپنے قرضدار کو ادا کرنا چاہا۔  
 فادعیہ لیس صاحب الدین ان یاخذ منه۔ تو قرضخواہ کو کہہ دے کہ اس مال سے اپنا قرضہ لے لے۔ کہ گنا  
 کہ یہ باہمی رضامندی کی صورت میں ہے اور اگر قاضی نے حکم دیدیا حالانکہ اسکو یہ معلوم نہیں کہ شراب کا ثمن ہے تو قرضخواہ کو  
 حلال ہے۔ وان کان البائع نصرانیًا فلا بأس به۔ اور اگر بائع نصرانی ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ یعنی اگر نصرانی  
 نے اپنی شراب فروخت کی تو اسکے قرضخواہ مسلمان کو اسکے ثمن سے قرضہ لینا مضائقہ نہیں ہے۔ والفرق ان البیوع  
 فی الوجه الاول قد یطبل لان الخمر لبس بال مقوم فی حق المسلم۔ اور فرق یہ ہے کہ صورت اول میں جملہ مسلمان  
 نے شراب فروخت کی ہے بیچ باطل ہے اسواسلئے کہ مسلمان کے حق میں شراب کچھ مال مقوم نہیں ہے۔ بقی الثمن علی ملک  
 المشتري۔ تو ثمن مذکور اس شراب کے خریدار کے ملک میں باقی رہا۔ فلا یحل اخذه من البائع۔ تو مسلمان بائع سے  
 یہ ثمن لینا حلال نہیں ہوا۔ کیونکہ وہ اسکی ملکیت نہیں ہے۔ وفي الوجه الثاني صح البیوع لانه مال مقوم فی حق  
 الذمی۔ اور دوسری صورت میں جبکہ نصرانی نے شراب فروخت کی ہے بیچ صحیح ہے اسواسلئے کہ کافر ذمی کے حق میں شراب مال مقوم  
 ہے۔ فلما البائع نصرانی اس ثمن کا مالک ہو گیا۔ فیصل الاخذ منه۔ تو قرضدار نصرانی سے اس مال کو ادا سے قرضہ میں  
 لینا حلال ہے۔ کہ ذمی کافر یا مشرک نے اگر سود کا مال وصول کیا تو کیا اس میں سے مسلمان کو اپنا قرضہ یا حق لینا جائز ہے یا نہیں  
 پس کہا گیا کہ جائز ہے علاوہ برین مال نفوذ کسی نقد میں نہیں ہوتے ہیں اور اسی پر فتویٰ آسان ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
 قال ویکرم الاحتکار فی اقوات الا ویسین والیہائم۔ آدمیوں کو جانوروں کی قوت روزیہ و چارہ میں احتکار کرنا  
 مکروہ تھو ہے۔ یعنی شہر سے خرید کر روک رکھے تاکہ گرانی میں گران فروخت کرے۔ تو یہ مکروہ تحریمی۔ اذاکان ظالم  
 بلدیہم الاحتکار یا بلدیہ بشرطیکہ یہ اپنے شہر میں واقع ہو جان کے لوگوں کو احتکار نہ ہوگا۔ پس اگر انک دماغ جو  
 انک شہر سے آتا ہو کہ احتکار نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر کوئی شخص انج وغیرہ خرید کر بدن زد کرنے کے مناسب طور پر فروخت  
 کرے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے پس مدارک استخر عام ہے۔ وکذا لک التلغی۔ اور اسی طرح تلفی مکروہ ہے۔ یعنی  
 ہر سے لوگ انج کے کیپ وغیرہ لاتے ہیں اور شہر سے چند الماروں نے بڑھ کر آگے ہی اسنے ماکہ کی اور سب خرید لیا  
 تاکہ شہر والوں کو رسد نہ ملے سے تکلیف پہنچی تو یہ مکروہ ہے۔ فاما اذا کان لا یضر فلا بأس به۔ پھر اگر احتکار  
 تلفی مکرر نہ ہو تو مضائقہ نہیں ہے۔ والا ضل فیہ قولہ علیہ السلام الجالب مرزوق والمحتکر ملعون۔ اور اصل  
 میں حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ کیپ لانے والا رزق دیا گیا ہے اور احتکار کرنے والا ملعون ہے۔ پس جب  
 مراد ایک دور سے انج خرید کر شہر میں کیپ لانا جس سے لوگوں کو نفع پہنچا ہے تو انکی دعاؤ کی برکت سے اسکو  
 نہ قلعے رزق کی رحمت دینا ہے اور محکوم اسنے خلافت ہے کہ وہ سب کیسین خرید کر اپنے پاس رکھتا ہے جس سے مرنا  
 بیعت پہنچتی ہے تو وہ ملعون ہے لینے لوگ ابہر لغت کرنے میں یعنی دشنام دہ گئی سے مادہ کے میں انکا کہا گیا کہ اسکی غیبت



سلاجی۔ پھر۔ حدیث ابن ماجہ و اسحق بن راہویہ و دارمی و عبد بن حمید و ابو یعلیٰ و البیہقی ہے اور اسکی اسناد میں علی بن سالم  
 راوی ہے۔ عقیلی رحمہ نے کہا کہ اس لفظ کے ساتھ روایت میں کئی اسکی متابعت نہیں کرتا ہے۔ دوسرا راوی علی بن زید بن  
 جعدان ہے جس میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن قرظی نے کہا کہ صدوق ہے اور جامع میں علی بن زید بن جعدان کی احادیث میں  
 بعض کو حسن اور بعض کو حسن صحیح کہا ہے۔ اور صحیح مسلم میں مرفوع روایت ہے کہ نہیں احتکار کر گیا مگر خاٹلی۔ یہ دلیل ہے کہ کہنگا  
 ہے اسی واسطے مکر وہ تحریری ہے۔ اگر کہا جاسے کہ اس روایت میں سعید رحمہ اللہ سے کہا گیا کہ آپ تو احتکار کرتے ہیں  
 فرمایا کہ عمر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ جن سے میں نے روایت کی وہ احتکار کرتے تھے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ جب مضر ہو تو  
 احتکار ہے ورنہ احتکار نہیں ہے اور حضرت عمر و سعید کا احتکار نہیں تھا۔ پھر کفایہ وغیرہ میں اشکال کیا کہ متحرک کو ملعون فرمایا  
 حالانکہ اہل سنت کے نزدیک ارتکاب کبیرہ سے ملعون نہیں ہوتا ہے اور جو اب دیا کہ بیان ملعون سے وہ مراد کہ درجہ مکین  
 برابر سے گرا ہوا ہو۔ مترجم کتا ہے کہ بیان ملعون بمقابلہ جالب کے واقع ہوا یعنی جیسے جالب کو لوگ رعایت دیتے ہیں ویسے ہی  
 متحرک کو لعنت کرتے ہیں یعنی بدگوئی و دشنام دیتے ہیں جیسے راہ پر درخت کے نیچے پانچا نہ پھرنے کے حق میں فرمایا کہ  
 لعنت کی دو جگہوں سے بچو یعنی لوگ اسکو گالیوں دیتے ہیں۔ م۔ بالجملہ حدیث سے مانع ہے۔ ولانہ تعلق بہ حق الیہ  
 اور اس دلیل سے کہ انج و دانہ وغیرہ سے عموماً سب کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ و فی الامتناع عن البیع ابطال حقہم  
 و تصیق الامر علیہم۔ اور درخت سے روکنے میں لوگوں کا حق متینا اور انپر کار و شوار کرنا لازم آتا ہے۔ فیکر و انذا کا  
 یضربہم ذلک بان کانت البلدہ صغیرۃ۔ تو احتکار مکر وہ ہے جبکہ لوگن کو یہ امر مضر ہو مثلاً شہر جھونا ہو بخلاف ما  
 اذا لم یضربان کان المصر کبیرا۔ برخلاف اسکے جب روکن مضر ہو مثلاً شہر کلان ہو (جیسے ہندوستان کے شہر مورت  
 ہوں) تو اس صورت میں جائے کا حق متعلق نہوا پس مکر وہ نہیں ہے۔ لانہ حائس ملک من غیر اغرار بغیرہ۔ اس واسطے  
 کہ وہ اپنی ملک روکنے والا ہوا بغیر اسکے کہ دوسرے کو ضرر پہنچا دے۔ سو کذا التلقی ثلے ہذا تفصیل۔ اور اسکی  
 طرح بڑھکر کھپ لانے والوں سے ملکر لینا بھی اسی تفصیل سے ہے۔ کہ اگر جھونا قب ہو کہ اس شخص کے بڑھکر  
 لینے سے عام کو ضرر پہنچے تو مکر وہ ہے اور اگر شہر کلان ہو کہ ضرر نہ پہنچے تو مکر وہ نہیں ہے۔ لان التلبی علیہ السلام نہی  
 عن تلقی الجلب وعن تلقی الرکیان۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھپ لانے والوں سے بڑھکر  
 کرنے سے اور حجاروں سے ملاقات کرنے سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ تلقی الجلب کی ممانعت کو ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث  
 سے مسلم نے اور تلقی الرکیان سے مالک کو ابن عباس سے بخاری و مسلم نے روایت کیا۔ قالوا ہذا اذا لم یلبس  
 المتلقی علی التجار سعر البلدہ۔ مشائخ نے فرمایا کہ اہل شہر کے حق میں ضرر کی وجہ سے کراہت تو اس صورت میں ہے کہ آگے  
 بڑھ کر نے والے تاجروں پر شہر کا بھاد نہ چھپایا ہو۔ فان لبس فهو مکر وہ فی الوجہین لانہ مخادر بہم۔ اور اگر بڑھ کر  
 والے نے بھاد چھپایا ہو تو درجہوں سے مکر وہ ہے اس واسطے کہ اسے تاجروں سے بوقائی کی فتنہ۔ اور یہ مکر وہ ہے اور اہل  
 کو نقصان پہنچایا اور یہ دوسرا مکر وہ ہے۔ و تخصیص الاحتکار بالاقوات کا لفظ و الشیخ و التین و التفت  
 قول ابی حنیفہ رحمہ۔ اور روزیہ آدمی و جائز ماند گہون و جو دھو سے دکت کے ساتھ احتکار کی خصوصیت ہونا و حنیفہ  
 کا قول ہے۔ یعنی انہن قوت آدمی و جائز کار و کنا احتکار ہے اور یہی امام محمد کا قول و اسی پر فتویٰ ہے۔ ک۔ و قال  
 ابو یوسف رحمہ کل ما اضر بالعامۃ جلیہ فهو احتکار و ان کان ذہباً و فضۃ او ثوباً۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ جس  
 چیز کا رکنا عامہ کو مضر ہو وہ احتکار ہے اگرچہ سودا چاندی و کپڑا ہو۔ حتی کہ لکڑی و برتن وغیرہ سب شامل ہیں۔ و عن  
 انہ قال۔ احتکار فی الثیاب۔ اور امام محمد رحمہ سے روایت ہے کہ کپڑوں میں احتکار نہیں ہے۔ قال ابو یوسف رحمہ احتکار



الضرر اذ جوالموثر فی الکراہتہ۔ پس ابوہریرہؓ نے حقیقی ضرر کا اعتبار کیا کیونکہ کراہت میں وہی مؤثر ہے یعنی  
 جن چیزوں کے روکنے سے وہ حقیقت ضرر لاحق ہو گا وہ ہی کیونکہ احتکار سے مالغت عام ہو خواہ کوئی چیز ہو۔ و ابو حنیفہؒ  
 اعتبر الضرر بالمعوق المستعار۔ اور ابو حنیفہؒ نے وہ ضرر اعتبار کیا جو معوق مستعار ہو۔ یعنی آدمی یا جانور  
 کی قوت روک لینا۔ ثم المدة اذا قصرت لا يكون احتكار لعدم الضرر۔ پھر جب روکنے کی مدت قلیل ہو تو یہ حکم  
 نہ ہو گا کیونکہ ضرر نہیں ہو گا۔ اور تجارتی ضرورت میں بیعتی کے اسکو مقتضی ہوئی ہے حتیٰ کہ قبضہ و ناپ و تول ہی میں  
 دو چار روز گزر جاتے ہیں۔ و اذا طالت تكون احتكارا ولو بالتحقق الضرر۔ اور جب مدت دراز ہو تو ضرر کوئی احتکار  
 ہو جائیگا کیونکہ طر متحقق ہو گیا۔ پس مدت کا اندازہ ہونا چاہیے۔ ثم قیل ہی مقدرة بالربعین یوما۔ پھر کہا گیا  
 کہ درازی کی مدت چالیس روز سے مقدار ہے۔ کہ اتنی دراز مدت تک روکنا احتکار ہے۔ لقول النبی علیہ السلام  
 من احتكر طعاما أربعین لیلۃ فقد برى من الله و برى المسلمین۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے  
 طعام کو چالیس رات روکا تو وہ اللہ سے بری ہو گا اور اللہ تعالیٰ اس سے بری ہو گا۔ اور جس دار و محلہ کے  
 لوگوں میں کوئی بھوکا سوراخ نہ ہو اللہ تعالیٰ کا ذمہ بری ہو گیا۔ رواہ احمد و ابن ابی شیبہ و البخاری و مسلم و ابی داؤد و الترمذی  
 و انظر الی و ابونعیم من حدیث ابن عمرؓ مرزوقا۔ اور اسکی اسناد میں اصحاب بن زید، جنی رادی، امام احمد، یحییٰ بن سعید  
 و ثانی و دارقطنی نے اسکی توثیق کی۔ لیکن ابو حاتم نے کہا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ میں کہتا ہوں کہ غریب غیر معروف ہونا متروک  
 نہیں کرنا۔ باوجودیکہ ثابت ضعیف موجود ہے اور اس مقام پر ایسی حدیث حسن الاسناد کافی ہے اگرچہ معروف نہ ہو۔ قیل  
 بالشہر لان مادونہ قلیل عاجل و بالشہر و ما فوقہ کثیر آجل۔ اور کہا گیا کہ ایک ہینہ مدت دراز ہے کیونکہ اس سے  
 کم مدت تو قلیل بمنزلہ فی الحال ہے اور ہینہ اس سے زیادہ کثیر و میعاد ہے۔ و قد مر فی غیر موضع۔ اور یہ اندازہ کئی جگہ  
 بظاہر شرعیہ میں گزر چکا ہے۔ ویقع التفاوت فی المائت بین ان یربص الغرة و بین ان یربص القحط و یباعد  
 باللہ۔ اور کسبالی کا انتظار کرنے میں اور نمود باللہ قحط کا انتظار کرنے میں گناہ میں فرق ہو گا۔ حتیٰ کہ جس محلہ کے  
 قحط کا انتظار کیا کہ اس وقت بہت گران فروخت کرے تو وہ سخت گنہگار ہے۔ و قیل المدة للعاقبة فی الدنیا۔ بعض نے  
 کہا کہ مدت کا اندازہ تو دنیاوی ہزار کے واسطے ہے۔ تاکہ درازی مدت میں امام وقت اسکو تہدید کرے۔ یا اللہ تعالیٰ  
 کی طرف سے وہاں ہونے۔ اما یا تم و ان قلت المدة۔ را گنہگار ہونا تو وہ گنہگار ہو جائیگا اگرچہ مدت قلیل ہو۔  
 یعنی خالی احتکار ہی سے گنہگار ہو گا کیونکہ بہت خراب ہے۔ و الحاصل ان التجارة فی الطعام غیر محمودہ۔ اور حاصل  
 یہ نکلا کہ طعام انج من تجارت ہی اچھی نہیں ہے۔ قال و من احتكر غلة ضیعتہ او ما جلیہ من بلد آخر فلیس بمحتكر۔  
 اور جس شخص نے اپنی زمین کی پیداوار روک لی یا جو کچھ دوسرے شہر سے لایا ہے روک لیا تو وہ محتکر نہیں ہے۔ اما الاول  
 فلانہ خالص حقہ لم یعلق بہ حق العامہ۔ اول یعنی اپنی زمین کی پیداوار روکنا احتکار نہیں تو سوجہ سے کہ وہ اسکا  
 خاص حق ہے جسکے ساتھ عوام کا حق متعلق نہیں ہو گا۔ پس اسنے عوام کو ضرر اسنے حق روکنے سے نہیں ہو چکا۔ الا ان  
 ان لا ان لا یزرع فکذلک لا ان لا یبیع۔ کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اسکو یہ اختیار تھا کہ اپنی زمین میں زراعت ہی نہ کرے  
 پس یون ہی اسکو اختیار ہے کہ پیداوار کو فروخت نہ کرے۔ اما الثانی۔ اور وہی دوسری صورت کہ دوسرے شہر سے لایا ہو کہ  
 لیا۔ فاللہ کو قول ابی حنیفہؒ رج۔ تو جو ذکر کیا گیا ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔ کہ اسکا روکنا احتکار نہیں ہے۔ لان حق اللہ  
 انما یعلق بما جم فی المصر و جلب الی فناکما۔ اسواسطے کہ عامہ اہل شہر کا حق تو ایسے طعام سے متعلق ہوتا ہے جو شہر میں  
 جمع کیا گیا اور شہر کے قناہ میں باہر سے لایا گیا ہو۔ اور یہ تو دوسرے شہر سے اپنے واسطے لایا ہے تو مکروہ نہ ہو گا۔ و



قال ابو یوسف یکرہ لاطلاق ما روئیا۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ یہ بھی مکروہ ہے کیونکہ جو حدیث میں روایت  
کی وہ مطلق ہوتی ہے کہ شہر میں باغیہ شہر میں مجبور ہو یا دوسرے شہر سے لائی جاوے۔ وقال محمد رحمہ کل ما یجب  
منہ الی المصر فی الغالب فہو بمنزلۃ قنار المصر۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ ہر موضع جس سے غالباً شہر میں لایا جاتا ہے وہ  
بمنزلۃ قنار مصر ہے۔ یہ حکم الاحتکار فیہ لتعلق حق العاتۃ بہ۔ یعنی ایسے موضع میں احتکار حرام ہے کیونکہ اس سے حق عام  
متعلق ہو چکا ہے۔ بخلاف ما اذا کان البلد لبعید الم حجر العادۃ یا کل منہ لے المصر۔ برخلاف اسکے جب شہر دیگر  
اس قدر دور ہو کہ وہاں سے شہر میں لانے کی عادت جاری نہ ہو۔ تو وہاں سے لانے میں احتکار نہیں ہے۔ لہذا متعلق  
بہ حق العاتۃ۔ کیونکہ اس طعام کے ساتھ حق عامہ متعلق نہیں ہوا ہے۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
حق عامہ کا متعلق اس طعام سے ہو جاتا ہے جو شہر میں یا قنار شہر میں ہو خواہ قنار شہر میں پیدا ہوا ہو یا کہین سے لایا گیا  
کہ اس سے حق عامہ متعلق ہو گیا۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک قنار شہر سے کچھ دور جہان سے غالباً شہر میں لایا جاتا ہے وہ بھی  
بمنزلۃ قنار شہر ہے کہ وہاں بھی حق عامہ متعلق ہو گیا پس اگر کوئی شخص وہاں سے لاکر جمع کر کے تو احتکار ہو گا اور اگر اس  
دور مقام سے لادے جہان سے غالباً شہر میں لانے کی عادت نہیں ہے تو اس سے عامہ کا حق متعلق نہیں ہے پس احتکار  
ہو گا اور یہ قول بھی حسن ہے۔ قال ولا ینبغی للسلطان ان یسعر علی الناس۔ اور سلطان کو لائق نہیں ہے کہ لوگوں  
پر بھاد کاٹ دے۔ یعنی حکم سلطانی ایک بھاد مقرر کرنا نہیں چاہیے جس سے کوئی کمی بیشی نہ کر سکے۔ لقولہ علیہ السلام  
لا تسعروا فان اسعرہوا اسعر القابض الباسط الرزق۔ اول ذل اس دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
فرمایا کہ نفع مست باندہ حق اللہ کے ہی نفع باندہ حق اللہ کی دشمنی دینے والا رزاق ہے۔ ولان الثمن حق العاق  
فالیہ تقدیر۔ اور دوم اس دلیل سے کہ حق لے کر نفع کوئی دالے کا حق ہے پس اسی کی بہرگی میں نفع کا اندازہ ہر حق  
بہر حدیث مذکور اسطرح وارد ہے کہ لوگوں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نفع گران ہو گیا پس آپ ہمارے واسطے ایک بھاد بام  
دیجیے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہی بھاد باندہ حق اللہ کی دشمنی دینے والا رزاق ہے اور مجھے امید ہے کہ میں اللہ تعالیٰ سے  
ایسے حال میں ملوں کہ تم میں کسی کا نفع نہ ہو یا مال کا مجھے ہو۔ ہذا حدیث انس رضی اللہ عنہ رواہ احمد والدارقطنی ابویعلی  
والبزار وابدو ودرابن ماجہ والترمذی وصحیح ابی حنبلہ۔ شیخ ابن حجر نے کہا کہ اسکی اسناد بشیر مسلم صحیح ہے۔ اور یہ حدیث  
متحدہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے متعدد طرق سے مروی ہے کتب بعض اسانید بقول ابن حجر رحمہ عن۔ فلا ینبغی للامام ان  
یتعرض لحق۔ پس امام وقت کو لائق نہیں ہے کہ حق عاقہ سے تعرض کرے۔ الا اذا تعلق بہ دفع ضرر العاتۃ علی  
ما نہیں۔ لیکن اگر بھاد مقرر کرنے سے ضرر عامہ دور ہوتا ہو تو امام تعرض کرے چنانچہ ہم اسکو بیان کرینگے۔ کہ جب  
بغیہ مد سے زیادہ لوٹ بھادین کو دخل دینا چاہیے۔ واذا رفع لے القاضی ہذا الامر امر المتکرر ببيع ما فضل  
عن قوتہ وقوت اہل علی اعتبار الاستغنی ذلک۔ اور جب فعل متکرر کا مرادہ قاضی کے حضور میں کیا جاوے تو وہ  
متکرر کو حکم فرماوے گا کہ وہ اپنی قوت دے اہل دیال کی قوت کو فراخی کے ساتھ اندازہ کرے بہرہ کچھ زائد ہو وہ فردخت  
کرے۔ ویہماہ عن الاحتکار۔ اور قاضی اسکو انکار سے منع فرماوے۔ پس یہ اول مرتبہ ہے۔ فان رفع  
الیہ مرۃ اخری۔ پھر اگر دوبارہ قاضی کے حضور میں متکرر کا مرادہ کیا گیا۔ کہ اسنے حکار نہیں چھوڑا۔ جلسہ۔ تو قاضی  
اسکو قید خانہ میں جس کرے۔ وعزہ۔ اور اسکو تفریر دے۔ علی ما یری وجہ الہ ودفع اللہ عن الناس۔ جلسہ  
اسکی ماہے ہو لیکن خواہ نقد جس کرے یا جس مع تفریر جمع کرے جیسا اسے دیکھے تاکہ اسکو زجر ہو اور لوگوں سے ضرر  
دور ہو۔ پس پھر نفع کے باندہ میں اہم یا حاکم کا دخل نہ دینا اسی وقت تک ہے کہ کچھ بیشی موافق عادت جاری ہو۔ فان







فان كان لا يعرف انه من اهل الفتنه فلا بأس بذلك - اور اگر وہ نہ جانتا ہو کہ یہ شخص اہل فتنہ میں سے ہو تو اس کے ہاتھ  
 بیچنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لانه يتحل ان لا يستعمل في الفتنه - اس واسطے کہ احتمال ہے کہ وہ اس ہتھیار کے فتنہ میں مبتلا  
 ہو سکے۔ فتنہ کیونکہ عادل ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شاید اہل فتنہ میں سے ہو تو شک ہوا۔ فلا یکرہ بالشک۔ پس  
 شک کی وجہ سے کمرہ نہیں ہوگا۔ قال ولا بأس مع المعصية ممن يعلم انه يتخذ خمرًا - قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ شہرہ انگور  
 ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے جو اس کو شراب بنادے گا۔ لان المعصية لا تقام بعینه - اس واسطے  
 کہ معصیت اس سے بعینہ قائم نہیں کی جاتی ہے۔ فتنہ کیونکہ شہرہ انگور پینا مباح ہے۔ بل یبغی لغيره - بلکہ اس کو متغیر کرنے کے  
 بعد قائم کی جاتی ہے۔ فتنہ جب وہ متغیر ہو کر شراب ہو جاتا ہے تو پینا معصیت ہے تو ایسا ہو گیا جیسے دوسرے کے ہاتھ انگور  
 فروخت کے پھر اسے شراب بنائی۔ بخلاف مع السلاح في ايام الفتنه لان المعصية تقوم بعینه - برخلاف اس کے  
 ايام فتنہ میں ہتھیار فروخت کرنا کہ وہ کمرہ ہے اس واسطے کہ معصیت نہ بعینہ ہتھیاروں سے قائم ہوتی ہے۔ فتنہ پس فرق ہوگا  
 و لیکن صاحبین کے نزدیک شراب بنانے والے کے ہاتھ شہرہ انگور فروخت کرنا کمرہ ہے۔ قال ومن اجر ميتا لیتخ  
 فيه ميت ناراً وکلیتہ اوجیعة - اگر کسی نے اپنا مکان جو گاڑن میں واقع ہے اس واسطے کرایہ دیا کہ اس میں جو سیدن کا آتش خانہ  
 بنا دیا گیا یا یہودیوں کا عبادت خانہ یا نصرانیوں کا گرجا بنا دیا گیا۔ او بباغ فيه الخمر بالسواد - یا اس میں شراب فروخت کر دیا  
 فلا بأس به۔ تو ایسے طور پر کرایہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ پس حاصل یہ کہ مالک مسلمان کو اپنا مکان ذمیوں  
 کو اس کام کے لیے کرایہ دینے میں مضائقہ نہیں ہے۔ وقال لا یغنی ان مکر یہ لشیئ من ذلک لانه اعانة علی المعصية  
 اور صاحبین نے فرمایا کہ ان کاموں میں سے کسی کام کے واسطے کرایہ دینا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ یہ معصیت پر اعانت ہے  
 ولہ ان الاجارة تر و علی منفعة البیت - اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ تو اس گھر کی منفعت پر وارد ہوتا ہے  
 فتنہ یعنی مستاجر کو گھر اس واسطے کرایہ دیا جاتا ہے کہ گھر کے منافع حاصل کرے۔ ولہذا یجب الاجرة لمجرد التسليم - اور  
 اسی واسطے مستاجر کو خالی سپرد کرنے سے کرایہ واجب ہوتا ہے۔ فتنہ اگرچہ وہ منفعت حاصل نہ کرے حالانکہ حاصل کر سکتا ہے  
 ولا معصية فيه - اور اس میں کچھ معصیت نہیں ہے۔ وانما المعصية بفعل المستاجر - اور معصیت تو مستاجر کے فعل سے  
 ہے۔ و ہو مختار فيه - اور مستاجر اس فعل میں خود مختار ہے۔ فتنہ کچھ مالک مکان نے اس پر زبردستی نہیں کی کہ ایسا  
 کرے۔ فقطع نسبتہ - لہذا مالک مکان سے اس فعل کی نسبت بالکل منقطع ہے۔ پس ایسا ہو گیا جیسے ایک مالک  
 ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کی جو بدون اعتبار اس کے واسطے دلی کر گیا یا اس کے ساتھ غلام کر گیا۔ حالانکہ بیع جائز ہے پس  
 اسی طرح یہ اجارہ بھی جائز ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید صاحبین کی طرف سے کہا جاوے کہ ہاں اجارہ جائز ہے لیکن شیخ ازہر عقدا اجارہ نہیں  
 بلکہ جب یہ عین ہو کہ وہ اس میں سامی کام کرے ہو گا تو کرایہ نہ دے تاکہ اس کی طرف سے اعانت نہ ہو۔ فانہم - م۔ وانما قیدہ بالسواد لانہم لا  
 یکنون من اتخا ذالبع والکنائس والظہار مع الخمر و الخنازیری الا مصارہ اور یہ قید کہ مکان مذکور سواد میں کسی  
 مکان میں واقع ہے، اس واسطے لگائی کہ ذمیوں کو شہروں میں بیع و کنسہ بنانے اور شراب دسور کی فروخت کرنے کا قانون نہیں  
 دیا جاتا ہے۔ فظہور شعائر الاسلام فیہا - کیونکہ شہروں میں اسلام کے شعائر ظاہر ہونے میں فتنہ پس کفر و شرک کی علامات ظاہر  
 کرنے کی اجازت نہیں بخلاف السواد - بخلاف سواد کے فتنہ کہ وہاں قاضی و حاکم ہونے سے شعائر اسلام کا اظہار نہیں ہے۔ قالوا انہ  
 فی سواد الکوفة - شائع نے فرمایا کہ یہ حکم صرف سواد کوفہ کے واسطے بزازہ ابو حنیفہ رحمہ تھا۔ لان غالب اہل اہل الدنہ کیونکہ سواد  
 مذکور کے اکثر رہنے والے ذی کفارتھے۔ فاما فی سواد نافع علام الاسلام ظاہرہ فیہا - اور ہمارے شہر کوفہ  
 سواد ایسے نہیں کہ ان میں بھی اسلام کے اعلام ظاہر ہیں۔ فلہذا یکنون فیہا ایضا - تو ہمارے یہاں سواد میں بھی ذمیوں



ان امور کے اظہار سے روکا جائیگا۔ و ہوا الصبح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ اسی کو خمس الامم شرعی و غیر اسلامی نے اختیار کیا ہے۔ پس محصل مسئلہ یہ ہوا کہ اگر سوار شہر کے کسی گاہن میں کوئی مکان کسی مسلمان و غیرہ سے ذبیحہ لے کر جا یا سید ہیود یا ت خانہ یا آتش خانہ یا دوکان فروخت شراب یا سور بنالے کے واسطے کر لیا تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اجارہ جائز مگر انکو ان امور کے اظہار کی گنجائش نہ دی جائیگی۔ یہ حکم اس وقت کہ انھوں نے یہ مکان مطلقاً کر لیا ہو پھر اس میں ان کاموں کا قصد کیا اور اگر کر لیا یہ لینے میں ان کاموں کی شرط کی تو بالاتفاق جائز ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ م۔ قال ابن ندیم خمر افانہ بطیب لہ الاجر عند ابی حنیفہ رحمہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مسلمان نے کسی ذمی کے واسطے شراب اٹھا کر بیوپار کے لیے کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکو اجرت حلال ہے۔ و قال ابو یوسف و محمد یکرہ ذلک لاندہ اعانۃ علی المعصیۃ۔ اور امام ابو یوسف و محمد رحمہ لے کہا کہ اسکو ایسا کرنا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ تو معصیت پر اعانت ہے۔ بلکہ مسلمان کے حق میں یہ غیر معصیت ہے۔ و قد صح ان ابنی صلی اللہ علیہ وسلم لعن فی الخمر عشر انہم حاملہا و المحمول الیہ ساءلہ امر صحت کو بیوپار کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شراب کے بارہ میں دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ان اہل شراب لا دلانے والا اور وہ شخص جسکی طرف لا دلائی جادے۔ اس حدیث کو حضرت ابن عمر و ابن عباس و ابن مسعود و انس رضی اللہ عنہم نے روایت کیا۔ پس حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لعنت فرمائی شراب پر دس کے پینے والے و پلانے والے و بیچنے والے و خریدنے والے و بچڑنے والے و اسکا تھامنے والے اور مستصر اور اسکو لا دلانے والے اور جسکی طرف لا دلائی جادے سب پر لعنت فرمائی۔ رواہ ابو داؤد و احمد و ابن ابی شیبہ و اسحق و البزار و الحاکم و اسنادہ حسن۔ و حدیث انس رضی اللہ عنہ کو وحشی و ابن ماجہ نے اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ کو ابن جبان نے صحیح میں و الحاکم اور حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کو احمد و بزار نے روایت کیا ہے۔ ولہ ان المعصیۃ فی شربہا و ہو فعل فاعل مختار۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ معصیت شراب پینے میں ہے اور شراب پینا فرد مختار فاعل کا فعل ہے۔ ف۔ اٹھانے والے کا اسمین جبر و اگر انہیں ہے۔ ویس الشرب من ضرورات التحمل ولا یقصد بہ۔ اور پینا کچھ لا دلانے کے لوازم میں سے نہیں ہے اور اٹھانے والا اپنے اپنے اٹھانے سے اسکا پینا بھی قصد نہیں کرتا۔ یعنی اس قصد سے نہیں اٹھانا کہ ذمی مذکور اسکو پیے بلکہ وہ اپنی اجرت کے لالچ سے اٹھاتا ہے تو جو ان ہے۔ و الحدیث محمول علی التحمل المقرون بقصد المعصیۃ۔ اور حدیث مذکور ایسے اٹھانے پر محمول ہے جس میں معصیت کا قصد لا ہو۔ یعنی شراب کو پینے کی نیت سے یا پلانے کی نیت سے جو اٹھا لاوے وہ ملعون ہے۔ مترجم کتا ہے کہ ظاہر حدیث مطلق ہے اور معصیت صرف پینے میں منحصر کرنا مشکل ہے و شراب پینا بھی جائز ہو کہ نہ پینا معصیت ہے جبکہ بنانے سے پینا قصد نہ کرے بلکہ مطلق چھوڑے اس کے وغیرہ بنانے کی نیت سے حالہ کہ اسکا کوئی قائل نہیں ہے پس قول صاحبین اجمع و اقرہ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور قول امام رحمہ اسل ہے۔ پھر بقول صاحبین اگر ایک مسلمان نے کفریات و شرکیات و نعوذات کی کن بین صحت کہیں لینے انکی کا بیان و پرہیز تاکہ حجابی جاوے۔ یہ اشاعت کفر میں مدد ہے پس اجرت مکروہ ہونا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرح حجاب پنے والے کو ایسی کر مکروہ ہے۔ اور اسی طرح ناجردن کو انکا فروخت کرنا مکروہ ہے برخلاف مجوسی و ثوبی وغیرہ کے کہ انکا پہننا مجوس وغیرہ کو حرام ہے۔ صحت مشاہد صورت کی وجہ سے مسلم کو جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ولایا س بیع بنا ربیو ست کہیں جامع صغیر میں ہے کہ مکروہ کی عمارت فروخت کرنے میں معاف نہیں ہے۔ و یکرہ معارضہا۔ اور ان مکان، سبلی زمین فروخت کرنا مکروہ ہے۔ و قال لا یاس بیع ارضہا ایضا۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ انکی زمین فروخت کرنے میں بھی مکروہ



نہیں ہو۔ وہ دار وادب عن ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت ہے۔ اور اسی کو شیخ طحاوی نے  
 شرح آثار میں اختیار کیا ہے۔ لانا ملک کہ ہم ظہور الاختصاص اشترعی بہا فصار کالبنار۔ اس واسطے کہ یہاں  
 ان لوگوں کی ملک میں کیونکہ ان کے ساتھ اختصاص شرعی ظاہر تو یہ ارضی بھی مثل عمارت کے ہو گئیں۔ اور ظہور اختصاص  
 کی صورت یہ ہے کہ میراث میں انکا بلوارہ ہوتا چلا آیا ہے اور ہر ایک کے مکان سے زمین کا وارث اسکا حقدار ہونا چلا آیا ہے کیا  
 نہیں دیکھتے ہو کہ بعد وفات اوطالب کے عقیل رحمہ نے سب میراث لی کیونکہ وہ اس وقت تک اسلام نہیں لائے تھے اور  
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ موعود رہے بلکہ کل میراث عقیل کو پہنچی تھی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں فرمایا کہ  
 ہر ملک کا عقیل الحدیث یعنی بھلا عقیل نے ہمارے واسطے کچھ چھوڑا ہے۔ اسی واسطے آپ دوسرے یہاں میں آکر رہے  
 پس اگر یہ سوارث جاری نہوتے تو حجۃ الوداع میں ہر ایک کے واسطے اسکا استحقاق ہوتا اور یہ حدیث صحیح میں ہے۔ ولابی  
 حنیفہ رحمہ قولہ علیہ السلام الا ان مکہ حرام لا تباع ربا عہا ولا تورث۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ تم لوگ  
 خریدار ہو کہ مکہ حرام ہے کہ اسکی احاطہ زمین فروخت نہیں کیا جائیگی اور نہ وہ میراث ہوگی۔ ولا تہاجرۃ محرم ولا تہاجرۃ  
 الکعبۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زمین کہ تو آزاد محرم ہے اس واسطے کہ وہ کعبہ مطہرہ کے قریب یعنی قبلہ کے گرد واقع ہے۔ وقد  
 ظہر اثر التعظیم فیہا حتی لا یفر صید یا ولا یخیل خلا یا ولا یعقد شوکھا۔ اور قناسے مذکور میں بھی اثر تعظیم ظاہر ہو گیا  
 حتی کہ کھانکے کا شکار نہیں بھر کا یا جائیگا اور اسکی گھاس نہیں کاٹی جائیگی اور اس کے کائے نہیں کاٹے جائیگے۔ پس معلوم  
 ہوا کہ وہ زمین محرم ہے کہ قبلہ منظر کی وجہ سے اس زمین میں اثر تعظیم ظاہر ہوا۔ فلکن انی حق البیع۔ پس بیع کے حق میں بھی  
 یہ اثر تعظیم ظاہر ہوگا۔ حتی کہ زمین آزاد محرم پر بیع کی ملکیت و ذلت نہیں رکھی جائیگی۔ بخلاف البہار۔ برخلاف  
 عمارت کے۔ لانا خالص ملک البانی۔ اس واسطے کہ وہ بنانے والے کی خالص ملکیت ہے۔ بھروسہ حدیث امام ابو حنیفہ  
 کے استدلال میں ذکر کی وہ امام محمد رحمہ نے کتاب آثار میں ابو حنیفہ عن عبد اللہ بن ابی رباح عن ابن ابی نجیح عن عبد اللہ بن  
 عمر رضی اللہ عنہما روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ کو حرام کیا پس اسکی دار فروخت کرنا ناجائز  
 کھانا حرام ہے اور جسے بیت کہ کی اجرت سے کچھ کھایا تو گویا وہ آگ کھاتا ہے۔ امام محمد رحمہ نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کو کہتے  
 ہیں کہ زمین کہ فروخت کرنا مکروہ ہے اور اسکی عمارت فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں اور یہی ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ اس سے  
 معلوم ہوتا ہے کہ امام محمد رحمہ کا بھی یہی قول ہے اور شاید کہ امام محمد رحمہ نے اس سے رجوع کیا ہو واللہ اعلم۔ اور اس حدیث کو حاکم  
 نے صحیح الاسناد کہا لیکن دار قطنی نے اسکو اسمعیل بن ہاجر عن ابیہ عن عبد اللہ بن باباہ عن ابن عمر۔ روایت کر کے کہا کہ اسمعیل  
 ضعیف ہے اور سوائے اسکے کسی نے اسکو روایت نہیں کیا اور موقوف صحیح ہے۔ لیکن صاحب تنقیح نے کہا کہ اسمعیل دلیل کوئی  
 تو صحیح مسلم کے راویوں میں سے ہے اور سیفان ثوری رحمہ نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور دوسروں سے اسکی تصدیق نقل  
 کی۔ لیکن اسمعیل نہ کو صحیح مسلم کے راویوں میں سے نہیں بلکہ اسکا باب ابراہیم بن ہاجر ہے اور اسمعیل تو زہدی و ابن ماجہ کی روایت  
 میں سے ہے بھرا ابو حنیفہ رحمہ مالک و سیفان ثوری و عطاء و مجاہد کے نزدیک اراضی کہ کی فروخت مکروہ ہے۔ اور ذرا درہنہام میں  
 ابو حنیفہ رحمہ سے روایت یہ کہ ایام موسم حج میں گرایا لینا مکروہ ہے۔ اور شیخ سعف رحمہ نے مطلق موافق ظاہر الروایہ کیا۔ ویکرہ  
 اجار تھا ایقہ۔ اور اراضی کہ کا اجارہ بھی مکروہ ہے۔ لقولہ علیہ السلام سن آجرا رص کلہا کل الزوا۔ دلیل صحیح  
 کہ جس نے زمین کہ گرایا دیا تو گرایا سننے بیان کیا۔ اولان اراضی کہ التسمی السوائب علی عہد رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم۔ اور اس حدیث سے کہ نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اراضی کہ کو سوائب کہا کرتے تھے۔ اور سائید  
 کہ خبر کسی کہ لایت حاصل ہو۔ من احتلج الہا سکنا ومن استغنی عنہا سکن غیرہ۔ جبکہ اس زمین کی حالت ہوتی تھی۔







تین دیکھتے ہو کہ مرد آزاد کی بیع باطل ہے حالانکہ مسلمان فارسی رضی اللہ عنہ آزاد تھے جو راہب کی ولایت سے مدینہ منورہ کو  
 باید شرف لازمست پیغمبر آخر الزمان صلی اللہ علیہ وسلم آئے تھے اور اس وقت تک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ  
 میں ہجرت نہیں فرمائی تھی پھر جب آپ ہجرت فرما کر مدینہ شریف آئے تو مسلمان رضی اللہ عنہ کو کسی ظالم کے پنجہ میں غلام تھے  
 خرید کیا حالانکہ انکا غلام بنانا باطل تھا لیکن جو کچھ سابق حالت میں کفاروں کی غلط رائد ہو چکی تھی انکو وید نہیں فرمایا اور  
 اس وقت اسکے آقا سے خرید کر آزاد کیا۔ اسی طرح عقیل رہنے جو کچھ اس وقت کیا وہ جائز رکھا اور عموماً کہ کی موت میں داخل  
 ہونے سے انکار کیا تھا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی خریداری سے یہ تصریح نہیں نکلتی کہ آپ نے زمین خریدی بلکہ کتبہ کہ  
 عمارات خریدیں تو اسی قدر متیقن ہو اور اسی پر آمنا اخبار متفق ہوئے ہیں اور یہ معلوم ہو چکا کہ ہل ترک لیا عقیل الخ سے  
 استدلال نہیں ہو سکتا ہر ذرا جب ہو کہ قدر متیقن پر توفیق دیا دے اور یہی اصل ہے اور ترک خلافت اصل ہے اور یہ  
 امر صحیح روایات میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ کو حرام کیا اور وہ مخصوص قرآنی بلکہ متواتر ہے اور علقمہ بن نضر رضی اللہ  
 عنہ سے روایت ہے کہ وفات فرمائی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے درحالیہ ربیعہ کہ انہیں  
 کملاتی تھیں مگر سوا ب۔ جبکہ حاجت ہوئی وہ رہا اور جبکہ حاجت نہیں رہی اسنے دوسرے کو بسایا۔ رواہ ابن بابہ بسند صحیح  
 علی شرط مسلم دابن ابی شیبہ والدارقطنی والطبرانی اور اس حدیث کو ابوالولید الاذہنی نے تاریخ مکہ میں اس حدیث میں زیا  
 کیا کہ ربیعہ مذکور نہ کر اے پردی جاتی تھیں اور نہ فروخت کیجاتی تھیں اور انکو کچھ نہیں کہتے سوائے سوا ب کے۔ اس سے  
 روایت معروفہ کے معنی معلوم ہو گئے کہ سوا ب یعنی آزادہ سے یہ مراد ہو کہ انکا کرایہ دینا یا فروخت کرنا جائز نہیں ہے پس جب  
 بات معلوم ہوئی تو اصح و اتم و اذوق یہی ہے کہ اراضی مکہ کی بیع و اجارہ نہیں جائز ہے اور عمارات کی خرید و فروخت جائز ہے  
 واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ومن وضع و رہا عند عقیال یا خذ منہ ما شاء بکرمہ لہ ذلک ساگر ایک شخص نے  
 بقال کے پاس اپنا ایک درم رکھ دیا کہ اس سے جو چاہتا ہے لیتا ہے تو اسکے حق میں یہ امر مکروہ ہے۔ مسئلہ کی  
 صورت یہ ہے کہ ایک مرد فقیر کے پاس ایک درم ہے اسکو فوت ہوا کہ شاید میرے پاس سے تلف ہو جاوے یا وہ کسی غیر ضروری  
 حاجت میں صرف کرے اور اس شخص کو اپنے معاملات ضروریہ میں سے بقال کے ساتھ معاملہ کرنے کی زیادہ ضرورت ہو جائے  
 جیسے نمک مصالحہ وغیرہ اور اسکے پاس پیسے نہیں ہیں جو ضرورت کے وقت ادا کر کے لے لیا کرے پس اسکے اجتادہم مذکور  
 اس بقال کو دیا کہ مختلف اوقات میں من حیث من کی ضرورت ہوگی خرید لیا کرے گا حتیٰ کہ ایک ایک جزو کر کے وہ درم پورا  
 ہو جاوے تو یہ مکروہ ہے۔ ک۔ یعنی اس شرط پر بقال کو دیا کہ ضرورت کی اوقات میں اس سے چیزیں لیا کرے گا تو یہ مکروہ  
 ہے۔ ل۔ لکن قرضاً جربہ نفعاً۔ اسواسطے کہ اس شخص فقیر نے اسکو ایسا قرض دیا جس سے نفع کیسے۔ وہو ان خان  
 منہ ما شاء حالاً فحالاً۔ اور نفع مذکور یہ ہے کہ اس اوقات میں جو چاہے لیتا جائیگا۔ ونہی رسول اللہ صلی اللہ  
 علیہ وسلم عن قرض جربہ نفعاً۔ حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا جو نفع کھینچے  
 کتاب الحواکہ کے آخر میں گزری اور موقوف روایت یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم ہر ایسے قرض کو مکروہ رکھتے جس سے نفع کھینچا  
 جاوے۔ و فیغنی ان لیسودہ ثم باخذ منہ ما شاء جزواً فجزوا۔ اور چاہے یوں کہ بقال کو یہ درم ودیعت دینے  
 پھر بقال سے تھوڑا تھوڑا کر کے لے۔ ل۔ و دلیعہ و لیس بقرض۔ اسواسطے کہ یہ ودیعت ہے اور قرض نہیں ہے۔  
 و۔ لیکن دونوں صورتوں میں ایک بات میں فرق ہے کہ قرض کی صورت میں بقال درم کا ضامن ہے اور ودیعت کی  
 امانت ہے۔ حتیٰ لو ملک لاشیء علی الاخذ و الاسترا علم۔ حتیٰ کہ اگر بقال کے پاس درم ودیعت تلف ہو جاوے تو  
 بقال ضامن نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر تلف نہ ہوا تو بھی بقال اس درم میں تصرف نہیں کر سکتا جب تک کہ



فقیر مذکور اسکو اجازت نہ دے کیونکہ نقود اگرچہ غیر متین ہوتے ہیں مگر دلیت و غصب میں متین ہوتے ہیں حتیٰ کہ جبکہ  
اس امانت رکھی جاوے اسکو یہ اختیار نہیں ہو کہ ان درہون کو صرف کرے اور انکے مثل رکھ دے اسی طرح غصب میں  
اگر بعینہ ضرر مفسد ہو موجود ہو تو وہی واپس کرے۔ (مسائل متفرقہ) مسائل متفرقہ کے بیان میں۔ قال و  
یکرہ التعشیر والنقطۃ لمصحف مصحف میں تعشیر و نقطہ مکروہ ہے۔ تعشیر یہ کہ ہر دس آیات پر کوئی علامت  
بنادے۔ نقطہ سے مراد اعراب ہے۔ قال ابن مسعود رضی اللہ عنہ جردوا القرآن و یروی جردوا  
المصحف۔ بدلیل قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے کہ تجرید کو قرآن کی۔ اور یون بھی روایت کیا جاتا ہے کہ مصحف  
کی تجرید مکروہ ہے۔ گو یاد دہی روایت اس امر کی دلیل ہے کہ قرآن سے مصحف مکتوب مراد ہے۔ اور قرأت مراد نہیں ہے  
وفی التعشیر والنقطۃ ترک التجرید۔ اور دہائی پر نشان لگانے میں اور اعراب لگانے میں تجرید کو مجبوراً لازم  
آتا ہے۔ تو مکروہ ہوا۔ ولان التعشیر یخل بحفظ الآئی۔ اور اسوجہ سے بھی کراہت ہے کہ دہائی پر نشان  
لگانا آیتوں کی حفظ میں مغل ہوتا ہے۔ والنقطۃ بحفظ الاعراب۔ اور اعراب لگانا حفظ اعراب میں مغل ہوتا ہے۔  
یعنی ایک ایک آیت کو یاد نہیں کرے اور حفظ میں اعراب نہیں رکھیں گے۔ انکالا علیہ۔ کیونکہ لکھے ہوئے پر بھروسہ کر لینے  
ت۔ کہ جب بھولیں گے یا شبہ ہو گا تو کچھ لینگے یا یاد کرنا کچھ ضرور نہیں ہے کہ اعراب دیکھ کر پڑھ لینگے۔ فیکرہ۔ پس حفظ  
سے خارج ہونے سے مکروہ ہے۔ پھر واضح ہو کہ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا فرما کہ ابن ابی شیبہ و عبد الزراق و طبرانی  
نے روایت کیا اور اسکے معنی میں کلام کیا گیا کہ در احتمال بن ایک یہ کہ قرآن کی تلاوت و تعلیم میں صرف مجرد قرآن پر اقتدار  
کرنا اور یہود و نصاریٰ سے تورات و انجیل سے تلاوت کہ ان میں تخریف سے اعتماد مشکل ہے اور محرف و غیر محرف میں امتیاز  
نہیں ہو سکتا۔ اسی واسطے جو تفاسیر کہ یہود و نصاریٰ وغیرہ سے ملتی ہیں و قرآن سے مخالف براتی ہیں تو انہیں حرام  
کرنا اور قرآن کی تاویل کرنا حرام ہے جیسے قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے باپ کو آذر کہا گیا اور کوئی اشارہ نہیں  
کہ بچا کو باپ کہا گیا ہے پھر بعض اہل تفسیر نے موضحین سے لیکر تاویل کی کہ باپ کا نام تاج تھا اور آذر بچا کا نام ہے۔ یہ تاویل  
حرام ہی بلکہ بیان تک جو ہے کہ آذر کا نام تاج تھا اور آذر لقب ہے جیسے ابو جہل کا نام دوسرا تھا اور ابو جہل اسکی کنیت رکھی  
گئی تھی۔ بالجملہ ایک احتمال ہے کہ قرآن کی تعلیم میں تجرید مکروہ اور دوم احتمال ہے کہ کتاب میں تجرید مکروہ۔ اور ہی احتمال اربعہ اسو  
کہ طبرانی رحمہ نے سر دق رحمہ سے روایت کی کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مصحف میں تعشیر مکروہ رکھتے تھے۔ اور ہی ابوزکریہ  
نعمانی سے مروی ہے چنانچہ ابن ابی شیبہ نے ایک اسناد سے یہ زیادہ کیا کہ قرآن کو تجرید کرنا اور جو امین سے نہیں وہ اس میں  
مت ملاؤ۔ اور ظاہر اسی روایت کے معنی سے مصنف رحمہ نے نکالا کہ دوسری روایت میں آیا کہ مصحف کی تجرید مکروہ ہے  
اس لفظ سے روایت نہیں ملتی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر غرض نہیں کہ دہائی کا نشان لگانا اور جو قرآن میں سے نہوا سمین  
مطلقاً حرام و مکروہ رہیگا حتیٰ کہ لفظ۔ (آمین) بعد فاتحہ کے نہیں لکھا جائیگا۔ بلکہ اعراب تو اہل عرب کو اس میں زیادہ  
اشکال ہیں۔ وقالوا فی زماننا لا بد للعلم من دلالة فترک ذلک اخلال بالحفظ و سحران القرآن۔ اور علمائے  
نے کہا کہ ہمارے زمانہ میں اہل علم کے واسطے دلالت ضرور ہے یعنی بغیر اعراب کے یہ لوگ نہیں پڑھ سکتے ہیں تو اعراب  
حرک کرنے میں حفظ سے محروم کرنا اور قرآن کی تلاوت مجبوراً لازم آتا ہے۔ فیکون حسنا۔ تو اعراب دینا بہت حسنة ہوگا  
ت۔ اور اسی پر اتفاق ہے۔ اور اسی قبیل سے قرآن مجید کے تحت میں ترجمہ لکھنا جائز ہے اور اسی پر ہمارے مشائخ  
اہل علم نے اعتماد کیا ہے۔ رہا یہ کہ خالی ترجمہ کسی زبان میں لکھا جاوے تو یہ حرام ہے اور اس پر اعتماد جائز نہیں ہے جیسے کسی لنگر پر  
ایسے شخص کے لفظی ترجمہ پر جسکو بلاغات عربیہ و احادیث سے دفوت نہوا تھا جائز نہیں ہے۔ تفسیر کو نظم کرنا مانڈیے لفظ



کھینے کی کردہ ہو کہ نکلے نقطہ میں بسالوقات لعلی غزلہ خلوت مقصود پیدا ہوتے ہیں اور وہ حرکت فوری جیسے فیض کی تعمیر  
 ہے نقطہ کی غیر ازیک عبارت عربیہ وادیہ میں ملتا ہے اور علم کرنا ایک طرح کا سوادب سمجھا گیا ہے پس کراست منزہی ہر پہلی ہے  
 بحر قرآن مجید کے آیات کے ساتھ میں عظیمہ تفسیر لکھنا ستارین میں شائع ہوا اور مثل اعواب کے جائزہ ہر واسطہ قلماء اعلیٰ -  
 اور کچھ بیان اشارتہ قلماء آونجام - ولاباس تحلیۃ المتصاحف لما فیہ من تعلیمہ - اور مصنف مجید کو عملی کرنے  
 میں مضافہ نہیں ہے کیونکہ اس میں مصنف کی تعلیم ہے - وصار کشف المسجد وحریمہ ہمارا الذہب - اور الہامیو گیا جیسے  
 مسجد کو سونے کے پاتے سے نقش کرنا و موزن کرنا - وقد ذکرناہ من قبل - اور بنے اسکو سابق میں ذکر کیا ہو کشف اور  
 بعض مثل علم مسجد کے مذہب و نقش کرنے کو کردہ جانا ہے اور بلا خلاف منزل کو دفع کے مال سے یہ جائز نہیں ہے پس  
 انھوں اپنی ذاتی ال سے نقش و تزیین میں ہے - مترجم کتا ہے کہ اگر نظر آخرت قوی کیا دے اور یہ مفرت و بعضی جادے  
 کہ جب مسجد میں عوام ایسی تزیین و سنہری زینت پارچے تو اپنے گھروں کے واسطے لپا بیٹے اور یہ رغبت و نیاز اسکی تحصیل کی  
 جانب مہر ہو گا حالانکہ اس نقش و تزیین کی کوئی مسرت نہیں حتیٰ کہ بالاتفاق اس مال کو غیرت کرنے میں افضلیت و ثواب  
 مزید و علاوہ ازین اس نقش و نگار سے خیالات منتشر ہونگے اور خلوص طاعت میں فرق آوے گا پس اسی نظر سے من مثلاً  
 لے اسکو کردہ کہا انھیں کا قول جہلظراً تاہر و اللہ قلماء اعلیٰ - م - (فروع) محیط میں ہے کہ قراءۃ القرآن سب سے اعلیٰ  
 ذکر اور لہذا شائع کرنے کا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جازون کے نزدیک قرآن بلند ارادے پڑھنے کو کردہ رکھا اور پھر  
 صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کی معمولی عادت تھی کہ جانتے کے نزدیک قرآن و ذکر سے آواز بلند کرنا کردہ رکھتے تھے اور بعض  
 مثل علم نے فرمایا کہ قرآن مجید کے ۳۰ پارہ کر کے جماعت کے ساتھ پارہ پارہ پڑھنا کردہ تحریری ہے کہ یہ کہ الیا کرتے ہیں  
 باہم ماندن کا بلند کرنا کہ ایک دوسرے کی قرات دے لایم آتا ہے مترجم کتا ہے کہ بعض مواضع میں اس بندہ ضیف نے  
 بھی اسی عبت سے یہ فعل کردہ بیان کیا ہے اور یہاں بعض لفظ مثل علم سے بعض نے لکھی فاکھ شد قلماء علی التوفیق و ابوناق  
 اور محبتی میں لا با کلامہ متاخرین لے اسکو رحمت حسنہ فرار دیکر جائز رکھا اس ضرورت سے کہ ایک ساعت ختم قرآن کی نفیلت  
 حاصل ہو جاوے - مترجم کتا ہے کہ یہ قرآن صحیح قرآن اذ اقری القرآن فاستمعوا لآیہ - اور بعض حدیث و آثار صحابہ رضی اللہ  
 عنہم سے مقابلہ ہو حالانکہ قیاس و استحسان کے مقابلہ میں بالاجماع جائز نہیں ہے اور ضرورت مذکورہ درحقیقت شرعی ضرورت  
 نہیں ہے یعنی شرع نے اسکو ضرورت نہیں قرار دیا کہ ایک ساعت میں ختم ہو جاوے - چنانچہ اگر ہزار آدمی مقرر کر کے کہ  
 ہر ایک شخص ایک ایک رکعت پڑھ دے تاکہ دم بھر میں ہزار رکعت ملادین حالانکہ یہ جائز نہیں اسی طرح یہاں بھی نہیں  
 جائز ہے - واللہ قلماء اعلیٰ و سیال بعض ذلک - ہم دینا کے لیے قرآن پڑھنا کردہ ہے اور دینے والے کو افضل یکہ کچھ دے گا  
 اور واقعات میں مذکور ہے کہ دینے والا بھی گنہگار ہو گا جیسے فارسی مذکور ہے مالاکنگار ہو گا - محراب پر قرآن لکھا اچھا نہیں  
 ہے مگر لکھا ہونے کا کہ کوئی اپنا لکھ کر جاتا ہے یا جلا جاتا ہے اس حالت میں قرات جائز ہے جبکہ اسکو کارڈ کو مشغول کرنا  
 امام جہد نماز کے آیت الکرسی و سورہ بقرہ کی آخری آیات یعنی امن الرسول آخر تک پڑھنا جہر کے ساتھ مضافہ نہیں ہے  
 و لیکن آہستہ احتیاط کرنا افضل ہے - فارسی خط میں دو ایک آیت جو ان سے اور نماز نہیں جائز ہے حتیٰ کہ شیخ ابوبکر الرازی نے  
 فرمایا کہ مجھے خوف ہے کہ وہ مجھ سے پس قہم کر دیا جاوے یا زندقہ ہو کہ نقل کیا جاوے - ابو حنیفہ رحمہ لے فرمایا کہ قصص بیان  
 کرنا کردہ ہے اسی طرح انکوں کی حکایات اور قصص انبیاء کا بیان قرآن و احادیث میں نہیں واسکی اصل معروہ نہیں ہے  
 بیان کرنا کردہ ہے - کافہ جہن اللہ قلماء کا نام ہو گیا ہے نیچے رکھنا مضافہ نہیں ہے - جن کتب و رسائل و غیرہ میں اللہ قلماء  
 کا ذکر و کلام ہو تو جب یہ کام میں آئے سے خارج ہوں تو نام انکی و کلام اس میں سے محو کر کے آگ سے مہلادین بیماری



بانی میں ڈالیں یا دفن کریں اور دفن کرنا بہتر ہے۔ ع۔ اور اگر مقصود یہ ہو کہ کسی مشرک وغیرہ کے ہاتھ میں نہ جاوے  
 بہتر یہ کہ آگ سے جلا دین تاکہ پاکیزگی کے ساتھ اٹھ نہ رہے اور دفن کرنے میں خوف ہے کہ انہر کوئی پیشاب کرے یا کوئی سخت  
 ڈالی جاوے یا کوئی کھود کر نکال لے جو بے ادبی کرے یا اسکے معالی اچھی طرح نہ سمجھے اور غلط میں پڑ جاوے یا فقیر ہمارے  
 خصوص اس زمانہ میں کہ طبعہ کا غذا سے چھپا ہوا مٹانا ممکن نہیں ہے۔ م۔ (فروع متعلقہ آداب تسبیح و قرات قرآن)  
 مکرر ہوتے ہوئے نماز پڑھتے تو مکروہ نہیں ہے۔ الحیظ۔ اگر مسلمان سے بوریا یا کپڑا خریدا تو اس پر نماز پڑھنا جائز ہے (مدون  
 رہونے کے) اگرچہ اسکا ذبح کرنے والا شراب خوار ہو کیونکہ مسلمان کے حال سے ظاہر یہ کہ وہ نجاسات سے پرہیز کرے گا  
 اگر بھوسی کی لنگی میں نماز پڑھی تو مکروہ ہے مگر جائز ہے۔ التامار خانیہ۔ یہی حکم ہندو کا ہے بلکہ اس زمانہ کے نصرانیوں کا بھی  
 ہے۔ م۔ چہ بچہ کے مقابل نماز پڑھنے میں مضائقہ نہیں ہے جبکہ ملا ہوا ہو۔ جس مکان میں چہ بچہ ہو وہاں نماز مکروہ نہیں ہے  
 الفقیہ۔ تصویر کا چہرہ بدون دھڑکے رکھنا اسکے قریب نماز پڑھنا مشائخ میں اختلافی ہے۔ تصویروں کا گھر رکھنے میں ہونا  
 سوائے حالت نماز کے اگر بطور تعظیم ہو تو مکروہ ہے اور اگر بطور تحقیر ہو تو نہیں۔ اسی سے منہ نکالا کہ تصویر سے نقش کپڑا اگر  
 بچھا ہو تو مکروہ نہیں اور اگر شکا ہو تو مکروہ ہے۔ الحیظ۔ کلام دو قسم میں ایک وہ کہ موجب ثواب میں جسے تسبیح و تحمید و قرات  
 قرآن و احادیث نبویہ مسائل فقیہہ۔ دوم مباحات۔ یا انہیں عذاب متعلق ہے۔ اگر مجلس شوق میں جائز تسبیح وغیرہ ہو  
 تو خود بھی گنگار ہو گا جبکہ فاسق لوگ مسخرہ بن کریں اور اگر اسنے انکار و عبرت کے طور پر سجان اللہ کہا تو مضائقہ نہیں ہے  
 اسی طرح جسے بازار میں تسبیح پڑھی تاکہ غافل لوگ ہوشیار ہو جاوے تو تنہائی میں تسبیح سے بہتر ہے۔ الاختیار۔ تاجر سے کپڑا  
 خریدے گیا۔ اسنے بخان کھولا اور سجان اللہ کہا یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھا تاکہ کپڑے کی خوبی ظاہر کرے  
 تو یہ مکروہ ہے۔ الحیظ۔ اگر شراب پیئے کے بعد الحمد لہ پڑھا تو سزاوار نہیں ہے اور اگر کسی کا مال غصب کر کے کھا یا پھر انکار کرے  
 کہا تو شیخ اسماعیل الزاہد نے کہا کہ مضائقہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ یہ اس بنا پر کہ حرام بھی رزق ہے۔ اور اگر ابتدا میں شراب  
 یا حرام پر بسم اللہ کے تو کافر ہو جاوے۔ کہا ہو المعصیح۔ م۔ جو کہ بار لا الہ الا اللہ یا صلی اللہ علیہ وسلم کہتا ہے تو گنگار ہو گا  
 کیونکہ وہ اسکے دام لیتا ہے بخلاف اسکے اگر عالم نے مجلس میں کہا کہ لوگو درود پڑھو یا غازی نے جہاد میں کہا کہ تکبیر کہو تو  
 ثواب ہو گا۔ نفاعی و فائدہ والے نے خوبی درود اج کے لیے کھولنے کے وقت تسبیح یا درود پڑھا یا وہ غلط فقہ گوئے مجلس  
 کے رونق جننے کے لیے ایسا کیا تو گنگار ہے۔ اسی طرح اگر مجلس میں کوئی بڑا آدمی آیا اور اسکی آمد کے اہتمام میں کسی نے  
 تسبیح یا درود پڑھا تاکہ لوگ جگہ دین یا آٹھ کھڑے ہوں تو یہ مکروہ ہے و گنگار ہو گا۔ الوجیز۔ اسم الہی عزوجل کے ساتھ میں  
 اللہ تعالیٰ یا صلی اللہ علیہ وسلم کا نام شریف سے تو درود پڑھے  
 اور اگر مجلس میں کئی بار اسنے نام سنا تو فقیہ میں لکھا کہ فتویٰ دیا جاوے کہ صرف ایک بار درود واجب ہے اور وہ واجب  
 میں کہا کہ قول طحاوی رحمہ اللہ ہے کہ ہر بار درود واجب ہے۔ حتی کہ نہ پڑھے تو خواتین الفقادی میں ہے کہ اس پر قرضہ رہے گا  
 اور قاضی خان میں ہے کہ سوائے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تبعیت کے دوسرے پرستقل درود پڑھنا مکروہ ہے۔  
 میں کہتا ہوں کہ یہی واجب ہے اور بعضوں نے جائز رکھا کہ دیگر انبیاء علیہم السلام پر درود مستقل ہو و اللہ تعالیٰ اعلم  
 اور سلام میں کچھ خلوات نہیں کہ سب پرستقل جائز ہے۔ م۔ صحابہ رضی اللہ عنہم پر رفوان پڑھنا واجب نہیں ہے۔ الفقیہ  
 بعضی سورتوں و آیتوں کو فضیلت دینا جائز ہے یعنی جنکی فضیلت منقول ہو اور معنی یہ ہیں کہ انکی قرات میں ثواب بیش  
 از اور بعض سے کہا کہ فضیلت کے یہ معنی ہیں کہ اس سورہ یا آیت سے دل زیادہ بیدار ہوتا ہے اور یہی اقرب بعض  
 ہے۔ اور اسی معنی میں قرآن دیگر کتابوں سے افضل ہے۔ جو اہل الاطلاعی۔ بلکہ معنی الفضیلت یہ ہیں کہ مذکور فضیلت ہے



یعنی کلام اللہ قلم لے ہونے میں سورہ قل ہو اللہ احد الخ اور سورہ نبی یا اہل نبی الخ۔ برابر میں لیکن اخلاص میں حضرت  
باری قلم لے کر شان و صفات قدسیہ مذکور ہیں اور تبت یا الخ میں ابولیب و اسکی زوجہ کی خدمت میں اول بلحاظ کلام  
کے افضل ہے۔ اور یہ معنی سلف و خلف سے معروف ہیں۔ م۔ اور افضل یہ کہ بعض قرآن کو بعض پر کچھ فضیلت نہ دیکھا دے اور  
یہی مختار ہے۔ جو اہل الاخلاطی۔ بلکہ صحیح اسکے خلاف ہے اور تفصیل صحاح احادیث و آثار میں مروی ہے۔ ان اگر کسی قوم کے عوام میں  
تفصیل سے کوئی معنی فاسد سمجھے جلتے ہوں تو البتہ اس سے زبان روک دیکھا دے۔ م۔ جو شخص قرآن پڑھنے کا قصد کرے  
اسکو چاہیے کہ بقدر امکان اپنے اچھے کپڑے پہنے اور طماہ باندھے اور قبلہ رخ بیٹھے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی کام کرنا چاہے  
تو فقط بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھے اور اگر قرآن پڑھنا چاہے تو اعوذ باللہ اسمیع العلیم من الشیطان الرجیم مع بسم پڑھے  
اور حاوی میں ہے کہ بسم اللہ مقدم ہو پھر تعوذ ہو اور فقیر ابو جعفر زہد کے نزدیک اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم۔ اطہار۔ اور بعض  
نے لکھا کہ پارہ ۲۵۔ الیہ برد علم اساتذہ کے ساتھ تعوذ نہ ملا دے کیونکہ ضمیر مومنین ہے۔ م۔ سوار و پیادہ چلنے کی حالت قرار ت  
میں مفاتیح نین بشرطیکہ ایسی جگہ نہ جہان نجاست ڈالنا مقرر کیا گیا ہے۔ القنیہ۔ بیت الخلا میں۔ و بقول مختار حمام میں  
و کام کرنے والوں کے پاس جہر کے ساتھ۔ و طواف میں و بازار میں۔ قرار ت منع ہے۔ م۔ دنیا کی گلیاں سے قرآن پڑھنا مکروہ ہے  
الغرائب۔ اگر قرآن پڑھنے کی حالت میں کوئی آیا پس اگر استاذ یا عالم یا باب ہو تو اسکے لیے کپڑے ہو جانے میں مفاتیح  
نہیں ہے اور اسوای اسکے جائز نہیں ہے۔ القاضی خان۔ زمین پر گر کر پڑھنے سے پڑھنا مفاتیح نہیں ہے لیکن پڑھنے کے  
وقت پاؤں سمیٹ لینا چاہیے۔ محیط۔ اور کھانے سے منہ نکال لینا چاہیے۔ القنیہ۔ اسبل سے قرار ت جائز ہے۔ محیط۔  
اسباع سے مراد کمرے جیسے پنج سورہ وغیرہ ہوتے ہیں۔ م۔ لیکن صحیف سے پڑھنا اولیٰ ہے کیونکہ اسبل جدیدہ کالی  
ہوئی بدعت ہے۔ محیط۔ ناز سے خارج قرآن کی تلاوت میں جہر افضل ہے۔ فرائض نمازون کے بعد قرار ت فاتحہ جماعت  
خواہ جہر سے یا خفا سے بغرض مہمات مکروہ ہے۔ التا نار خانہ۔ یعنی حاجات پوری ہونے کے واسطے جمع ہو کر نماز کے  
بعد قرار ت فاتحہ مکروہ ہے۔ م۔ اور قاضی بی بی الدین نے اختیار کیا کہ مکروہ نہیں ہے اور قاضی جلال الدین نے جزم کیا کہ اگر  
فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں۔ التا نار خانہ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ قول مفید ہے کہ مخالفت کی وجہ صحت تاخیر سنت  
ہے حتیٰ کہ جب فریضہ کے بعد سنت ہو تو مکروہ نہیں۔ لیکن عند التحقیق مخالفت کی وجہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کی نسبت یہ امر منصوص  
نہیں کہ اسکے اسطرح پڑھنے سے امور مہمات کی کفایت و حاجت روائی ہوتی ہے بلکہ وہ تو لغتہا آخرت کے واسطے ہے حتیٰ کہ  
در کتب سنت الفجر تمام دنیا و ایہا سے بہترین تو ایسی حقیر چیز دن کے واسطے یہ امور شریف کچھ وسیلہ نہیں بلکہ بے ادبی ہے  
جیسے بادشاہ کو کسی آدمی سے چکی بھیک لینے کے واسطے زور نہ کرنا موجب قتل ہے بلکہ جب اسنے اپنی زعم کے موافق اس حقیر چیز کے  
واسطے سورہ فاتحہ کو پڑھا اور اتفاق تقدیر سے وہ کام ہو گیا تو خیر اور اگر نہ ہوا تو اسکی بد اعتقادی اس جانب پیدا ہو کر اسکو اپنا  
سے خارج کر لگی اور یہ مفید ثابت ہوئی ہے جیسا کہ اصول میں صرح ہے کہ کفایت مہمات کے واسطے اسکا زعم کسی نص سے  
نہیں ہے اور اس میں جہالت کی رائے کو کچھ دخل نہیں ہو سکتا۔ بھلا اگر ایک جاہل زعم کرے کہ قرآن پڑھنے سے اسکی مرغی بالکل  
دیگی یا اسکے کعبت میں بالیاں نکل آویں گی یا مانند اسکے تو کچھ اسکی جہالت میں شک ہو گا۔ علیٰ ہذا القیاس ایسے مفاسد اپنی جہالت  
سے بدعات ہیں۔ م۔ سورہ قل یا ایہا الکافرون کو آخر تک ایک جماعت کا ملکر پڑھنا مکروہ ہے اسواسطے کہ یہ بدعت ہے کہ صحابہ  
رضی اللہ عنہم و تابعین رحمہم اللہ سے منقول نہیں ہے۔ کہانی محیط۔ ہ۔ ایک قوم جمع ہو کر دھار کے طور پر فاتحہ زور سے پڑھنے  
میں تو آہستہ پڑھنا اولیٰ ہے۔ القنیہ۔ اگر دھار کے طور پر نہ ہو بلکہ تلاوت ہو تو منع ہے۔ کما حقیقہ سابقاً۔ م۔ فتادی حنفی میں  
ہے کہ ایک امام کی عادت ہے کہ ناز فجر کے بعد جماعت کے ساتھ آیۃ الکرسی و آخر سورہ بقرہ و شہد اللہ لا الہ الا ہو الخ اور مانند



اس کے پڑھنا ہی تو آہستہ افضل ہے۔ القنیہ۔ جب لے اگر دعا کے طور پر سورہ فاتحہ پڑھے تو مختار و آزاد ہو لیکن فقہ ابو جعفر نے  
 کہا کہ میں اس پر کسی نہیں دوں گا اور یہی مثل فاتحہ میں ظاہر ہے۔ السحر۔ اور یہ صریح لغوی کہ سورہ فاتحہ دعا ہے اور اسی کو ترجمہ کرنے  
 نام کی بجائے سورہ فاتحہ پڑھنے کی تحقیق میں اختیار کیا ہے۔ م۔ قرآن پڑھنا مصحف سے بہ نسبت یاد کے بہتر ہے۔ قرآن پھر  
 کیا تو گنگناہی اور بھول جانے سے مراد یہ کہ مصحف سے دیکھ کر بھی نہیں پڑھ سکتا ہے۔ مصحف و ولایت سے تلاوت  
 چاہیے۔ مصحف منقوب سے تلاوت بالاجل نہیں جائز ہے۔ اور اگر بالغ سے مستعار لیا تو جائز۔ اور اگر طفل سے  
 نہیں چاہیے۔ الغرائب۔ جو شخص قرآن پڑھ سکتا ہے تو اس کو پانچ ہزار مرتبہ سورہ قل بواللہ احد پڑھنے سے قرآن  
 بہتر ہے۔ المحیط۔ افضل قرات یہ ہے کہ قرآن مجید کے معنی میں غور و فکر کرے حتیٰ کہ واروہ کہ ایک روز میں قرآن ختم  
 ہو اور تین روز سے کم میں ختم کرے تاکہ تعلیم ہو۔ القنیہ۔ اور حق یہ کہ تین روز سے کم میں ختم کرنا مکروہ ہے بلیل احادیث  
 ابن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ جیسا کہ صحاح میں مروی ہیں۔ لہذا امام زلیحی رحمہ اللہ نے تبیین میں فرمایا کہ حافظ القرآن کے  
 سندوب ہے کہ چالیس روز میں ایک بار ختم کرے۔ ہاں اگر فراغت زیادہ ہو اور فکر و غور کے ساتھ ختم کر سکتا ہو تو امید ہے  
 کہ کم میں بھی جواز ہو اسلئے کہ علت کراہت قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ بشرط نہ نشر القل الخ۔ ہر جب کا مفاد یہ محاورہ ہے  
 کہ گھاس کاٹتا ہے۔ اور ظاہر و اللہ اعلم یہ ہے کہ اس زمانہ میں ایسا فکر اور یہ قوت شاذ و نادر حاصل ہے دلہذا اس زمانہ میں  
 تراویح کے اندر تین روز میں ختم بھی خلاصہ اولیٰ ہے اور ہلاک الامر یہ کہ ثواب اسی وقت حاصل ہوگا کہ عبادت کا فعل ایسی خوبی  
 کے ساتھ ہو جیسا کہ حکم دیا گیا اور اپنی خواہش نفس و راسے کی تابعداری نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ ہر الموفق للصواب جسے سال  
 میں ایک بار قرآن ختم کیا وہ تلاوت چھوڑنے والوں میں داخل نہ ہوگا۔ القنیہ۔ ختم کے بعد اکثر مثل بخنے میں مرتبہ قل بواللہ احد  
 پڑھنا سخیں جائز ہے تاکہ بعض تلاوت میں نقصان ہو اور پورا ہو جائے اور یہ سولے فرائض میں ختم کے ہے۔ الغرائب۔ اور  
 قوم کے واسطے مکروہ ہے کہ سب ایک بار قرآن پڑھیں کیونکہ اس سے کان لگا کر سننے و خاموش رہنے کا ترک لازم آتا ہے اسلئے کہ  
 قرآن مجید میں اسکا حکم واجب دیا گیا ہے۔ القنیہ۔ و علی ہذا رسم سوم میں جو اس زمانہ میں معمول ہے ایسا کرنا مکروہ ہے اور یہ بعض  
 نے کہا کہ فی الحال ختم ہو جانے کی ضرورت سے جائز ہے تو یہ تخصیص بلا دلیل باطل ہے اور ضرورت کا دعویٰ بطل اور خلاصہ اتباع اللہ  
 حنفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ کتب میں اگر ایک بچہ قرآن پڑھتا ہو تو گزرنے والوں پر سننا واجب ہے اور  
 اگر زیادہ ہوں اسلئے کہ سننے میں خلل پڑتا ہے تو سننا واجب نہیں ہے۔ طفل گھر میں قرآن پڑھنے لگا پس اگر گھر والے کام  
 شروع کیجے ہوں تو مسجد و رہین اور اگر نہیں تو انیر سننا واجب ہے۔ یہی مدرس و محدث کا حال ہے۔ القنیہ۔ الحان سے پڑھنا  
 بالاجل حرام ہے یعنی ایسے طور پر پڑھنا کہ وقف کی جگہ وصل اور وصل کی جگہ وقف اور کلمہ تغیر ہو۔ اور ترجیح سے پڑھنا اکثر  
 مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الوجیز۔ جولاہہ و موزہ و دوز وغیرہ کا کام اگر دل کو مشغول کرے تو قرات ناکرین ورنہ مضائقہ  
 نہیں ہے۔ القنیہ۔ قرات قرآن سننے سے رخصت سنا ادلی ہے ق۔ یعنی عوام کے واسطے احکام جائنا فرض ہے اور سننا مستحب  
 حتیٰ کہ اگر احکام و عطف سے واقف ہو تو اس کے واسطے قرآن ادلی ہے۔ اور اسی معنی میں کہا گیا کہ فقہ و حدیث پڑھنا و پڑھانا بہ نسبت  
 تلاوت کے اولیٰ ہے کہانی الخلاصہ۔ قرات قرآن اور عطف کے وقت و جد و حال لانا نہ بیہوشی و جلالنا و غش کرنا و کپڑے بھاڑنا مکروہ ہے  
 صوفیہ کو ایسے دعویٰ محبت سے منع کیا جائیگا۔ القنیہ السراجیہ۔ رہا کے وقت سے تلاوت قرآن ترک کرے۔ المحیط۔ ایسی تعلیم و احوال  
 کے ساتھ قرات کرے اور سب سے فارغ ہو کر مستولی ہو کہ گویا حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن رہا ہے اور آپ  
 کلام الہی عروج بلبل فرماتے ہیں۔ کہانی عین العلم۔ زبان عربی اس قدر جائنا فرض ہے کہ قرآن مجید پڑھ کر سمجھے اور آمین کوئی خذ  
 نہ ہوگا و التوضیح فی المقدّمہ۔ م۔ قال ولا یاس بان یفضل اہل الذمہ المسیح الحرام۔ جامع صغیر میں ہے کہ معانہ نہیں







محمل ہر کہ بطور غلبہ و بندہ کے حاضر ہونے سے یعنی آیت میں جو فرمایا کہ مشرکین مسجد الحرام سے قریب ہونے سے منع  
محل یہ کہ وہ لوگ اس طرح نہ آئیں کہ انکو مسلمانوں پر غلبہ ہو یا انکا اختیار بلند رہے کہ جس طرح چاہیں مسجد الحرام کی تعمیر وغیرہ کر سکیں  
اور طائفین عراق کا کانت عادیہم فی الجاہلیۃ۔ یہ آیت محمول ہر کہ اس طرح حاضر ہونے کے لئے طواف کریں جیسے زمانہ  
جاہلیت میں انکی عادت تھی۔ کہ عورتیں و مردانے طواف کرتے اور عورت اپنے آگے پیچھے ہاتھ رکھ لیتی اور ربی میں شعر  
پر طعن جاتی تھی جسکا ترجمہ یہ ہے کہ آج چاہے سب کھلے یا کچھ کھلے نہ حل نہیں کریں کسی کے واسطے نہ مترجم کہتا ہر کہ اگر کسی  
اس طرح محمول کی جاوے تو معنی یہ ہوئے کہ مشرکین جنس میں پس اس سال کے بعد یہ لوگ مسجد الحرام کے پاس بطور غلبہ و بلیغی  
کے یا ننگے طواف کرنے کے نہ آئیں۔ مخفی نہیں کہ اسمیں جنس ہونے کو کچھ دخل نہوا۔ پس اسلئے تحریر وہ ہر جو مترجم نے اور یہ  
کی کہ احادیث صحیحہ سے جنس کی تفسیر معلوم ہوگئی کہ جنس اعتقادی مراد ہر اور قرآن قطعی کی تفسیر بالاتفاق حدیث صحیحہ سے  
جائز ہر جیسے دھوکا کی آیت میں صحیح سر کی تفسیر حدیث سفیرہ رضی اللہ عنہ سے جائز ہر پس اسی طرح بہان معلوم ہوا کہ جنس  
اعتقادی مراد ہر اور ظاہری نجاست مراد نہیں ہر۔ پھر چونکہ اعتقادی جنس میں تو نکاح کرنا لغوی بلکہ اپنے مسٹر کا مدعا ہے  
کا برتاؤ کرینگے جو جائز نہیں ہر لہذا انکو جمع کرنے مسجد الحرام کے پاس آنے سے منع فرما دیا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب  
۴۔ (فروع متعلق آداب مسجد وغیرہ) اگر مسجد میں گج و ساکھ سے یا چاندی و سونے سے نقش و نگار کیا تو مضائقہ نہیں  
ہر اور یہ مال فطر پر صرف کرنا افضل ہر۔ السراجہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہر۔ المضرات والحدیث۔ اور واضح ہو کہ نقش و نگار  
میں اگر چہ مسجد کی تزیین اور فی الجملہ تعظیم ہر لیکن عوام جو اسکو پانچون وقت دیکھنے لگے اگر رغبت آرائش دینا مستحکم ہوگی  
کیونکہ جب مسجد جو فرض حق عزوجل و یاد الہی سبحانہ تعالیٰ کا مقام اور آخرت کے درجات حاصل ہونے کا موقع ہو وہ  
ایسی آرائش سے آراستہ ہر تو اپنے گھر دن کی آرائش میں مضائقہ نہیں ہر اور یہ دنیاوی محبت کے واسطے مفاسد کا  
حد و اندازہ کھول لی اور خواص کے واسطے اسکے نقش و نگار نماز میں حضور خاطر سے روکینگے یا پختہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
حبیہ کو جسین نقش و نگار تھے نکال دیا اور ابی جہم کے انہما یہ سنگوالی اور فرمایا کہ مجھے اسکے نقش و نگار نے لمبی جانب  
مال کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں اصل حدیث موجود ہر پس نقش و نگار میں عوام و خواص دونوں کے واسطے مفاسد موجود ہیں  
وہاں فتویٰ یہ کہ ایسے نقش و نگار سے منع کیا جائے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ رہا عمارت کے استعمام کے واسطے گج کرنا تو  
اجا ہر کیونکہ یہ عمارت کی مضبوطی ہر۔ الاختیار۔ اور ہمارے بعضے شائع نے محراب و قبلہ رخ کی دیوار میں نقش کرنا مکروہ  
ہاں اسواسطے کہ یہ نمازی کے دل کو اپنی طرف مشغول کر لی اور فقہ ابو جعفر رحم نے شرح سیر کبیر میں لکھا کہ دیواروں پر  
نقش و نگار کرنا مکروہ ہر خواہ قلیل ہو یا زیادہ ہو۔ رہا محبت میں نقش کرنا پس اگر قلیل ہو تو رخصت ہر اور کثیر ہو تو مکروہ  
الحدیث۔ سبیدی پر سیاہی یا برعکس پھیرنا بطور نقش کے مضائقہ نہیں ہر بشرطیکہ اپنے ذاتی مال سے ہو اور مال و نقد سے  
سنگین نہیں اسواسطے کہ یہ مال ضائع کرنا ہوتا ہر۔ الاختیار۔ مترجم کہتا ہر کہ مال ضائع کرنا مکروہ بخاری ہر پس غایب  
نہونے سے عدم جواز مراد ہر اور یہی کتاب المسجد میں صحیح ہر۔ م۔ جنس بانی سے جو گارہ کہا گیا اس سے مسجد میں پس کرنا  
مکروہ ہر برخلاف اسکے مٹی میں گو بردا لکر پس کرنا اسوجہ سے جائز ہر کہ اسکی ضرورت ہر کہ بدون اسکے یہ مطلب حاصل نہیں  
ہوتا ہر۔ السراجہ۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ فرض اگر بدون گو بر کے دوسری چیز سے حاصل ہو جاوے تو بقول ابو حنیفہ و ابو یوسف  
جواز نہونا چاہیے اور بقول امام محمد رحم جائز ہر۔ م۔ مکان کی چھت میں سونا چاندی لگانے میں مضائقہ نہیں ہر اور اپنے مال  
سے مسجد کو چاندی کے پانی سے نقش کرنے میں مضائقہ نہیں ہر۔ القاضی خان۔ یعنی مال و نقد سے نہیں جائز ہر۔ پھر واضح ہو  
چھت میں سونا چاندی لگانے میں اشارہ ہر کہ چاندی سونے کے تیر و کیلین وغیرہ لگانا بھی جائز ہر کیونکہ بعض مطلق نے علت



التصیح بیان فرمائی ہے مال ضائع کرنا لہذا یوں کہا کہ مسافت نہیں ہے یعنی خلافت اہل ہر خیانتہ مقدمہ میں معلوم ہو چکا۔ م۔  
 خواب یا جامع وغیرہ میں عمدہ آگاہی کے لئے کی طرف باکب شریعت کی طرف پائون پھیلانا کر دہ ہے۔ محیط السخسی مسجد کے قبلہ کی جامع  
 و ضرور خانہ بنانا کر دہ ہے۔ السراجیہ۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ میں کر دہ جانتا ہوں کہ قبلہ مسجد بجانب پائون یا حمام یا قبر ہو۔ یہ سب  
 اس وقت کہ معلی دان چیزوں کے درمیان دیوار یا آڑ نہ ہو نہ کر دہ نہیں ہے۔ مگر اگر آڑ نہ ہو تو کراہت انتہین ساجد میں ہے جو مسجد  
 جامعیت میں اور گھر میں جو موضع نماز کے واسطے بنائے ہیں اس میں کراہت نہیں ہے۔ محیط۔ میں کہتا ہوں کہ اگر وہ ان پچانہ  
 وغیرہ کی بدبو آتی ہو اور ضرورت طاری نہیں ہے تو وہ ان معلی بنانا کر دہ ہو گا جیسے بازار و لسن کی بدبو سے مسجد میں جانا منع ہے اور  
 بیل آکر حدیث میں فرمایا کہ جس جہ سے آدمیوں کو ایسا رہو بخوبی ہر ملکہ اس سے ایذا پہنچے۔ یعنی واسطہ علم یہ کہ انسان کے  
 حواس میں ایسا رہو تو ہی ہے اور ملکہ کی نفاس و طہارت اسکو تحمل نہیں ہے جیسے قوسے طاہرہ انسانی اسکو برداشت نہیں کرتے  
 ہیں۔ اسی سے مترجم لے لکھا کہ اس زمانہ میں مسجد کے اندر ٹی کا تیل جلا کر دہ ہے کیونکہ وہ سوزی ہے۔ م۔ ہمارے مشائخ  
 نے کہا کہ آفتاب و چاند کے مقابلہ میں شرمگاہ کو سنگا کر دہ ہے۔ محیط السخسی۔ یہ مخالفت حدیث صحیح میں وارد ہے اور اس میں جو  
 بھیہ کے بیان کا یہ موقع نہیں ہے حالانکہ اس میں اسرار لطیف ہیں۔ م۔ قبلہ بخوبی بت بنا کر تیر اندازی کرنا کر دہ ہے۔ السراجیہ۔ شاید  
 کہ اس باب میں کراہت سے تیز بھی مراد ہو۔ م۔ ہر مسلمان کے واسطے مستحب ہے کہ اپنے مکان میں ایسا معلی بنائے جیسے سنسن  
 و نوازل پڑھا کرے اور اسکو پاک رکھے جیسا کہ حدیث صحیح میں یہ حکم وارد ہے لیکن یہ مطلقاً مسجد کے حکم میں نہ ہو گا بلکہ وہ اسکی ملکیت  
 میں باقی ہے۔ م۔ محیط۔ حتیٰ کہ اس میں جنب داخل ہو سکتا ہے اور فروخت کر سکتا ہے اور اس زمانہ میں عورتوں کے واسطے یہ حکم  
 ہو گا کہ اگر تخت وغیرہ بنالیا کافی ہے۔ م۔ اگر زمین غضب کرے اسکو مسجد یا دوکان بنایا تو اس مسجد میں نماز کے واسطے جائز  
 یا دوکان میں خرید کے واسطے جاتا مسافتہ نہیں ہے اور وہ اسکو کرایہ پر نہیں دے سکتا ہے اور اگر کسی کا مکان احاطہ غضب  
 کرے مسجد بنادے یا راستہ کرے تو کسی کو اس مسجد میں نماز پڑھنا یا راستہ میں آنا جائز نہیں ہے یوں ہی امام ابو یوسف  
 سے مروی ہے۔ المضمرات۔ اور اس زمانہ میں زمین و مکان میں ذوق نہونا چاہیے حتیٰ کہ زمین غضب کرے مسجد بنادے تو نماز جائز  
 نہونا چاہیے واسطہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جو مکان کہ مسجد کے متعلق رتق ہو اس میں سوزن کو رہنا جائز ہے۔ الغراب۔ مدرس کو روا  
 نہیں کہ اپنے مکان سے مسجد سے نقطہ مسجد میں آمد رفت کے واسطے دیوار مسجد میں بھڑکرا پناہ روزہ لگا دے اگرچہ وہ نقصان  
 دیوار کی ضمانت کرے۔ جو ہر اذ خطا ہے۔ پس کسی کے واسطے بھی یہ جو ادھو گا۔ م۔ مسجد میں بھڑک دس دینا اور اسکی دفعی بوریہ وغیرہ  
 استعمال اس کام میں جائز ہے۔ القنیہ۔ شیخ فہمدی رحمہ سے سوال ہوا کہ متولی مسجد نے فناء مسجد یعنی نفس مسجد سے خلج جو اسکی  
 متعلق مسکن ہو وہ لوگوں کو مبلع کیا کہ اس میں تجارتی خرید و فروخت کرتے ہیں فرمایا کہ اگر اس میں مسجد کے واسطے بہتری ہو تو انشاء اللہ  
 مسافتہ نہیں ہے اور فرمایا کہ فناء مسجد وہ مقام ہے جو مسجد کے چھو کے سایہ میں ہو بشرطیکہ عام گزر گاہ نہ ہو۔ اور اسی طرح اگر  
 متولی نے تخت ڈال دیے تو فرمایا کہ مسجد کی بہتری ہو تو مسافتہ نہیں ہے بشرطیکہ عام گزر گاہ نہ ہو۔ اور فرمایا کہ کرایہ اپنی ذات  
 امام مسجد پر صرف نہیں کر سکتا ہے۔ مسافتہ شہد نے کہا کہ ہمارے نزدیک اسکو کرایہ صرف کرنے کا اختیار ہے کہ جہاں چاہے صرف  
 کرے۔ ان ہمارے خانہ۔ اہل محلہ نے ایک مسجد کے درمیان میں دیوار بنا کر جدا کر لیا اور ہر ایک نے اپنا امام علیحدہ کیا تو مسافتہ  
 نہیں ہے اور رکن الصباغی رحمہ نے فرمایا کہ اسی طرح دو مسجدوں کو ایک کرنا بھی جائز ہے۔ القنیہ۔ اس روایت میں قال ہے کیونکہ  
 تعزین جامعیت یکم مسجد الفلار کر دہ ہے پس مسجد کے دو ٹکڑے کرنا بروہ نہ کر جائز نہیں ہے اور دو مسجدوں کو ایک کرنا جائز ہے  
 واسطہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ جس شخص کو مسجد میں بیع نکاتے کی ضرورت ہو تو صبح یا کہ مسجد سے باہر چلا جاوے۔ القنیہ  
 صبح یہ کہ شخص وہو سے خود مسجد میں داخل ہو سکتا ہے۔ مختلف کے واسطے دوسرے کو مسجد میں سونا دیکھنا کر دہ ہے۔ السراج



اور بعض محققین نے تصریح کی کہ کراہت تنزیہی ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اور جب ایسا کرنا چاہے تو لائق یہ کہ احکامات کی نیت  
 کو لے پس داخل ہو کر جتنی دیکھ نیت ہو اللہ تعالیٰ کا ذکر و نماز کے بعد چاہے کہے۔ السراجیہ۔ مسافر کو مسجد میں سونا جائز ہے  
 اور جو مسافر ہو بلکہ اسکا گھر موجود ہے تو صبح مذہب یہ کہ اسکو بھی سونا جائز ہے اور بہتر یہ کہ پرہیزگاری کے طور پر مسجد میں خواب  
 نہ کرے۔ خزائن الفتاویٰ ۵۔ مسجد میں ہرے یا گھاس یا ٹاٹ وغیرہ اسواسطے ڈالنا کہ لوگ اس سے پاؤں نہ لگا کرین وہ  
 نہ ستانچ کے نزدیک مکروہ ہے۔ المبدأ۔ محراب کے اندر جو جگہ ہو وہ مسجد کے حکم میں ہے۔ الغراب۔ مسجد میں ابابیل یا چکاؤن  
 کے جو پنجہ ہیں جو مسجد میں بیٹھ کر تے ہیں تو منافقہ نہیں کہ انکے جو پنجہ نکال پھینکا اگرچہ اس میں بچہ ملے۔ الملتقط۔ منہج کتبہ کہ  
 ظاہر یہ حکم ایسی صورت میں کہ ضرورت طاری ہو ورنہ ترمیم کا حکم جاوے دن کے ساتھ احادیث مسجد میں وارد ہے پس چھوڑا جاوے  
 بلکہ اسکا کچھ اٹھانے کے قابل ہو جاوے خصوصاً ابابیل کے مارہ میں کہ انکی بیٹھ کی نجاست میں اختلاف ہے۔ م۔ مسجد کے دو  
 دروازہ ہیں پس مکروہ ہے کہ مسجد کو راستہ بنادے کہ اس دروازہ سے گھر دوسرے دروازہ سے نکل جاوے۔ الغرناقی  
 جو اپنے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ السراجیہ۔ خصوص جبکہ پاؤش میں نجاست ظاہر ہو۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 کے وقت میں داخل ہوتے تھے کیونکہ پاؤش کی حفاظت تھی اور ساجد اسطرح معصوم نہ تھیں اور اس زمانہ میں قول السراجیہ  
 ہے اور اس پر فتویٰ دیا جاوے کیونکہ پاکیزگی مقصود اور تعلیم محبوب ہے۔ م۔ مسجد کے دروازہ پر ایک شخص حرید چٹا ہے زمین و ریت  
 اور خیل و قرآن لکھا ہے اور یہ لکھا ہے تو اسکو یہ حلال نہیں ہے۔ البکری۔ میں کہتا ہوں کہ کچھ مسجد کی خصوصیت نہیں بلکہ جہان ہو  
 مکروہ ہے۔ م۔ مسجد میں دنیا کا ہر کام مکروہ ہے۔ مسجد میں سلم پڑھانا اگر باجرت ہو تو مکروہ ہے اور اگر مفت ہو تو جائز ہے اور اس  
 طرح کاتب اگر اپنے واسطے لکھا ہو تو جائز ہے اور باجرت مکروہ ہے لیکن اگر معلم یا کاتب کو ضرورت پیش آئی کہ مسجد میں جائز ہے  
 اگرچہ باجرت ہو۔ محیط السرخسی۔ مسجد میں عقد نکاح سنبہ ہے اور شیخ فہر الدین کے نزدیک اسکا خلاف مختار ہے۔ بدن پر کچھ  
 ہو کہ مسجد میں نکاح خواندہ ائقین۔ مسجد میں درخت جانا اگر ایسے مقام پر ہو کہ گرجا دکنیہ سے مشابہت ہوئی ہو تو مکروہ ہے  
 الغراب۔ منہج کتبہ کہ اس زمانہ میں وجہ مشابہت مذکورہ کے مکروہ ہونے پر فتویٰ دیا جاوے۔ م۔ اور اگر مشابہت نہ  
 ہو تو نیک یا صفت متفرق یا ذاتی نفع ہو تو بھی مکروہ ہے اور اگرچہ کچھ نہ تو بھی خلاف اول ہے۔ الغراب۔ ساجد میں سب سے  
 بڑھکر احرام میں سبھا لحرام یعنی مسجد کعبہ ہے پھر مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پھر مسجد بیت المقدس پھر جامع ساجد  
 محلون کی مسجد ہیں۔ پھر راہون کی مسجد ہیں کہ انکا رجسٹر ہے حتیٰ کہ جب انکا کوئی موزن و امام مسلم نہ ہو تو ان میں احکامات نہیں کہنا  
 ہے پھر گھروں کی مسجد ہیں حتیٰ کہ ان میں سوائے عورتوں کے مردوں کو احکامات جائز نہیں ہے۔ الفقیہ۔ گھروں کی مسجد میں جنت  
 ساجد نہیں ہیں یعنی وقت عام نہیں ہیں۔ بلکہ داخل کے واسطے ایک ستھری پاکیزہ جگہ ہے۔ م۔ حرم مسجد کے واسطے پندہ  
 بائین ہیں۔ اول داخل ہونے وقت سلام کرے جبکہ لوگ بیٹھے ہوں پڑھانے یا یاد آتی عزوجل میں مشغول نہ ہوں اور اگر  
 مشغول ہوں یا کوئی نو قوسے کہ اسلام علیا من ربا و علی عباد اللہ العالمین۔ دوم۔ بیٹھنے سے پہلے دو رکعتیں  
 تہجد المسجد پڑھے۔ قول بعض احادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ بیٹھ کر پڑھے اور ظاہر ماہر ماہر علم یہ کہ سانس ٹھیک کرے اور  
 توقف کرے۔ م۔ سوم۔ اس میں خربہ فروخت کرے یعنی ربائی گفتگو میں خرید و فروخت نہ کرے ورنہ بیع داخل کرنا بدتر منہج ہے  
 ہمام۔ تلوار پر ہنہ کرے۔ چہم۔ اس میں گم شدہ جاندار چیز کو تلاش نہ کرے یعنی کہے کہ میری گائے کھ گئی یا بظن مال گم ہوا  
 اگر کسی نے دیکھا ہو تو بلا دے حتیٰ کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی کو تم مسجد میں ایسے چاہنے پاؤ تو سو کہ اللہ تعالیٰ تجھے تیرا گم شدہ چیز  
 یعنی پیسے کہے ہیں کہ خدا کرے تجھے نہ ملے۔ ہشتم۔ سوائے ذکر الہی و عزوجل کے اس میں آواز بلند کرے۔ ہنتم۔ اس میں دنیا کی  
 باتیں نہ کرے۔ کیونکہ عبادات قیامت میں ہے کہ قیامت کے قریب مومن کی مسجد میں ویران ہوا زمین و گدیاں کی باتیں کر رہے۔



[illegible]











باطل الا اختلاط تا دیبہ لفرسہ و منافضہ عن کوسہ و ملا علیہ مع اہلہ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مومن کا لہو باطل ہو سوائے تین کے۔ ۱۔ اپنے گھوڑے کو سکھلاؤ۔ ۲۔ اپنی کان سے غیر نمازی سیکھنا۔ ۳۔ اپنی جود کے ساتھ طاعت کرنا۔ روایت حاکم میں ہے کہ دنیا کے لہو میں سے ہر ایک باطل ہے سوائے تین کے الخ۔ اور روایت ابو داؤد ورمزی و نسائی و ابن ماجہ میں ہے کہ لہو میں سے کوئی نہیں سوائے تین کے الخ۔ چہرہ واضح ہو کہ ان تین میں انحصار مقصور نہیں ہے چنانچہ نسائی رحمہ اللہ نے عطاء رحمہ سے روایت کی کہ میں نے جابر بن عبد اللہ اور ابن عمر رضی عنہما کو دیکھا کہ تیسروں سے تشانہ بازی کرتے تھے پھر ایک سست ہو گیا تو دوسرے نے کہا کہ کیا آپ سست ہوئے آنحضرت نے کہا کہ ہاں تو فرمایا کہ کیا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نہیں سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ جو چیز کہ یاد آتی ہو وہ لہو و لعب ہی ہے جس سے جوار باقون کے۔ ۱۔ اپنی زوجہ سے طاعت کرنا۔ ۲۔ اور اپنے گھوڑے کو آراستہ کرنا۔ ۳۔ اور دو نشانہ کے درمیان آدمی کی قیام۔ ۴۔ اور آدمی کا پیرا کی سیکھنا۔ و رواہ اسحق و الطبرانی و البزار باسناد حسن۔ اور اس روایت سے معلوم ہوا کہ جو چیز کہ یاد آتی ہو وہ جل سے غافل کرے وہ لہو ہے۔ و قال بعض الناس یلعب باللعب بالشریخ۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ شریخ کھیلنا بیاع ہے۔ لما فیہ من تشیید الخواطر و تذکیرہ الا فہام۔ کیونکہ اس کھیل میں خاطر کو تیز کرنا و فہم کو ذکی کرنا ہوتا ہے۔ و ہو محلی عن الشافعی۔ اور یہ شافعی رحمہ سے حکایت کیا جاتا ہے۔ یہ حکایت بہنوں نے نقل کی چنانچہ میزان شعرائے قبویں مع کثیر کتب الفقہ و غیرہ کے مذکور ہے اور نزوی رحمہ نے شرح صحیح مسلم میں کہا کہ علی الاصح مکروہ تحریمی ہے۔ لیکن شاید نزوی رحمہ نے مذہب بیان کیا ہو اور منقول امام شافعی رحمہ سے اباحت ہو۔ اور عینی رحمہ نے لکھا کہ سہل بن محمد مصلوبی نے جو اصحاب شافعی سے ہیں کہا کہ شریخ کھیلنا بیاع ہے جبکہ ہاتھ کا خارہ نہ ہو اور مادہ بھولے اور زبان سے زبان نہ نکلے تو یہ حلال و حرام کے درمیان ہے اور حلیۃ الشافعیہ میں مذکور ہے کہ شریخ کھیلنا مکروہ ہے اور حرام نہیں ہے بشرطیکہ بیوس نہ ہو اور فریضہ نماز ترک نہ ہو اور سخت گفتگو نہ کرے اور قتل مصلوبی رحمہ کے یہی مسمی ہیں اور اگر دن رات شریخ ہی میں مشغول ہو تو اسکی گواہی مرفود ہوگی اور یہی امام مالک و احمد کا قول ہے اور اسی طرح اگر سر راہ یا در باش کے ساتھ کھیلے تو حرام ہے اور اگر مذب لوگوں کے ساتھ ہو تاکہ خاطر قیز ہو اور فہم ذکی ہو اور اس پر رات دن مادہ نہ ہو تو حرام نہیں ہے۔ اس قول میں مکروہ سے مراد تحریمی ہے اس واسطے کہ انکے نزدیک مکروہ تحریمی کی اصطلاح نہیں ہے بلکہ مکروہ تحریمی کو حرام کہتے ہیں۔ م۔ مجتبیٰ میں لکھا کہ ابو یوسف رحمہ سے بھی ایک روایت مثل قول شافعی رحمہ کے وارد ہے۔ ع۔ ولنا قولہ علیہ السلام من لعب بالشریخ والسر و شیر فکانما غمس یدہ فی دم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ جس نے شریخ یا زرد شیر سے کھیل کیا تو گناہ اسے اپنا ہاتھ سور کے خون میں ڈبو با۔ یہ روایت ان الفاظ سے نہیں ہائی گئی بلکہ بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے زرد شیر سے کھیل کیا تو گناہ اسے سور کے گشت و خون میں رنگا۔ رواہ مسلم۔ ت۔ پس حدیث سے استدلال نہیں ہو سکتا اور خاص شریخ کے ذکر میں جو روایات حدیث کے نام سے پیش کی جاتی ہیں کوئی صحیح نہیں ہے نہ میں راوی کتاب و دفعاع موجود ہیں اسی واسطے کتب موضوعات میں سب کو موضوع لکھا ہے اور اس میں کچھ اختلاف نہیں ہے۔ یعنی رہنے کا کہ عمدہ استدلال : سے اس طرح ہو سکتا ہے کہ میں لہو حدیث میں مستثنیٰ ہیں اور شریخ انہیں داخل نہیں ہے۔ پس لہو ہی مخرج کتا ہے کہ دوسری حدیث میں پیرا کی سیکھنا زائد مذکور ہے و مخرج مقصود ہوا جس استدلال نہیں ہو سکتا علاوہ بریدہ مفہوم حدیث جبر ہونے میں اختلاف شدیدیہ و قرآن مجید میں حیات دنیا کو لہو و لعب فرمایا۔ پس صواب یہ کہ قیاس سے استدلال کیا جائے۔ ولانہ لایعنی لعب لعمد عن ذکر اللہ و عن الجمع و البکامات۔ اور اس قیاس سے شریخ مکروہ ہے کہ یہ ایک قسم کا کھیل ہے جو اللہ تعالیٰ کی بات سے اور عبادت سے روکتا ہے۔ فیكون حراما۔ و ہر حرام ہو گا۔



انقرہ علیہ السلام بالہاک عن ذکر اللہ فی سیر۔ کیونکہ حدیث میں آیا کہ جو چیز تھے یاد الہی عزوجل سے بھول میں  
 وہ میرے ہوتے۔ لیکن یہ حدیث مرفوعہ یا قول صحابی نہیں بلکہ قاسم بن محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ماہ احمد والبیہقی۔ بلکہ  
 بیہقی کی روایت میں ہے کہ عبد اللہ بن عمر نے قاسم بن محمد سے کہا کہ تم اس نزدیکی کو کہتے ہو تو اس شرط کے ساتھ کہ اس  
 قاسم نے کہا کہ جو چیز یاد الہی و نماز سے غافل کرے وہ میرے لئے قمار ہے۔ ظاہر عبد اللہ بن عمر سے عبد اللہ بن عمر بن حفص  
 بن عاصم بن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ مراد ہے اور عبد اللہ بن عمر صحابی مراد نہیں ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور شاید کہ شافعیہ  
 و بعض حنفیہ اس اجتہاد سے معارضہ کریں کہ یہ شرط پر موقوف نہیں بلکہ کھانا پینا وغیرہ بھی اور جو حدیث میں مستثنیٰ میں یعنی  
 تیرا نیک و پیر وغیرہ اگر وہ بھی یاد الہی و نماز سے غافل کریں تو مکروہ ہیں اور جس نے شرط کا جواز بھی لکھا کہ کسی شرعی فرض  
 سے مانع نہ ہو۔ ترجمہ کرتا ہے کہ ہر حال حکم اگرچہ جواز ہو لیکن شرط کیلئے واجب ہے کہ دیکھا گیا نہ ایسے منہک و مستغرق ہوتے ہیں کہ  
 دن رات ایک کرتے ہیں پس اس کے مکروہ بخوبی ہوئے میں شبہ نہیں ہے اور اگر اس کی وجہ سے نماز ساقط کی تو حرام و حرام کا فرق  
 بجا لغو و بابتہ من ذلک۔ م۔ ثم ان قاصر بہ تسقط عدالت۔ پھر اگر کسی نے شرط سے جو اکیلا و اس کی عدالت ساقط ہو  
 گئی۔ اور گواہی قبول نہ ہوگی اور قاضی حرام کا مرتکب ہوا۔ وان لم یقصر بہ لا تسقط۔ اور اگر اس نے شرط سے جو انہیں کیلئے  
 تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ لہذا متاویل کیجئے۔ اس واسطے کہ وہ اس کیلئے میں تاویل کرنے والا ہے۔ یعنی تاویل کرنا  
 کہ امام شافعی وغیرہ کے نزدیک بیع ہی پس جس چیز میں علماء مجتہدین کے اجتہادات مختلف ہیں ذی اللہ تعالیٰ کی  
 رحمت ہے اور بظاہر رحمت کے یہ ہے کہ دنیا میں اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اور اگر اسے در واقع اسی اجتہاد کے اعتماد پر پوری  
 موافقت کی تو ایسا ہی کہ آخرت میں بھی مواخذہ نہ ہوگا۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ یہ فعل خلاف تقویٰ و بیع ہے۔ م۔ پھر جو  
 شرط کیلئے ہوں کہ ان کو اس حالت میں سلام کیا جاوے۔ ساختہ ہے۔ کہ ابو یوسف و محمد التسلیم علیہم تخریر الہم  
 ابو یوسف و محمد نے ان لوگوں کو زجر کر کے پھینک دیا کی غرض سے ان پر سلام کرنا مکروہ جانا۔ ولہم یرا ابو حنیفہ رحمہ اللہ یہ پاسا لیتے تھے  
 عمامہ لہم لہم۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ان پر سلام کرنے میں ممانعت نہیں جانا اس غرض سے کہ جس حال میں ہیں اس سے ان کو الہی  
 جانتے مشغول کر لے۔ اور ذخیرہ میں لکھا کہ اگر لوگوں کے طور پر کیلئے ہوں تو سلام میں ممانعت نہیں لیکن تا دیس کے واسطے  
 سلام مکننا جائز ہے اور اگر فکر و ذہن کی تیزی کے واسطے کرتے ہوں تو سلام کرے اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ان پر سلام میں ممانعت نہیں  
 دیکھا اور ابو یوسف رحمہ اللہ نے ان کی تخفیر کی غرض سے مکروہ جانا۔ ۵۔ قال لا بأس بقول ہدیۃ العبد التاجر و اجابۃ دعوت  
 و استخارۃ و ابیہ جس غلام کو اس کے رب نے تجارت کی اجازت دی تو ایسے غلام کا خیف ہدیہ یا دعوت قبول کر لے  
 اور۔ ۱۔ کا جائز سواری استخارۃ تک لیے میں ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ خیف معاملہ ہے جس کا وہ مختار ہے۔ و لمرہ  
 کسوفہ الثوب و ہدیۃ الدار اتم والدنا یر۔ اور اگر یہ غلام ماذون کسی کو کپڑا دے یا بیہ بین درم یا دینار دے  
 تو اس کو قبول کرنا مکروہ ہے۔ و ہذا استحسان۔ اور یہ حکم قبول ہدیہ خیف و دعوت خیف بھی بطریق استحسان ہے۔ و فی اقبال  
 کل ذلک باطل لانه تبرع و العبد لیس من اہل۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ یہ کوئی امر جائز نہ ہو اس واسطے کہ خیف  
 ہدیہ یا دعوت بھی تبرع و احسان ہے حالانکہ غلام کو اس کی بیعت نہیں ہے۔ کیونکہ غلام کی بیعت میں کچھ مال نہیں بلکہ  
 وہ خود اپنے رب کا مالک ہے تو اس کو اس مال سے کسی کے ساتھ تبرع کی بیعت نہیں ہے لیکن ہمنے یہ قیاس ترک کر کے استحسان  
 اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان انہ علیہ السلام قبل ہدیۃ سلمان رضی اللہ عنہ حین کان عبدا۔ استحسان کی وجہ یہ  
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمان رضی اللہ عنہ کا ہدیہ قبول فرمایا اور حالیکہ سلمان نے غلام تھے۔ اور یہ کہ ان شایع  
 استخارۃ منظور نہ کرنا ہوگا کہ اس میں عبرت و نصیحت ہے۔ و قبل ہدیۃ بریدۃ رضی اللہ عنہا و کانت مکافئۃ۔ اور آنحضرت



صلی اللہ علیہ وسلم نے بربرہ رضی اللہ عنہا کا یہ قول فرمایا: در طایفہ وہ مکاتیب تھی جس سے وہ بڑی بربرہ رضی اللہ عنہا اور  
حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کا مسکوڑا لیا کرتا اور اس کو صندھ لگا کر ایک کھجور کے پتے پر لٹکا کر رکھتا تھا  
دیگر وہ کی روایت میں مفصل مروی ہے لیکن اس میں ال کہ قبول ہر کے وقت بربرہ رضی اللہ عنہا کا جب تھی۔ وہ جواب دہ  
من الصحابۃ رضی اللہ عنہم دعوۃ صلی الیٰ حمید وکان عہدا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے ایک جماعت نے  
ابو اسید بن سعدی رضی اللہ عنہ کے غلام ابو سعید بن زید کی دعوت قبول کی۔ اور یہ طوطا دیکھ کر تھی جیسا کہ شہرت  
جامع صغیر میں مذکور ہے اور عدہ استنلال بھی اس رضی اللہ عنہ کا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض کی عبادت فرماتے اور  
جنازہ کے ساتھ جلتے اور ملک کی دعوت قبول فرماتے اور عامہ بر سوار ہوتے اور برہنہ جوگ غیر جنگ فریضہ کے لیے سوار  
سوار تھے کہ جس کی باگ لیت خوراک اور اس کے بچے پلان لیت خوراک تھا۔ رعدہ الزیدی مابین ماجد اکام یکن وندی کے کمال  
اسناد میں مسلم بن کیمان ضعیف ہے۔ ولان فی ذہب الاشبار ضرورۃ لایحکم التاجر جہا سہا۔ اس دلیل سے  
کہ ان چیزوں کی ضرورت پیش آتی ہے کہ میں سے غلام تاجر کو بارہ نہیں ہوتا ہے۔ ومن ملک شیا یمک ما یجوز ضرور  
اور جو شخص کسی کام کا نثار کیا جائے تو جو اس کا ہر واسطے ضروری ہوں آکا بھی نثار ہو جائے۔ رعدہ  
صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دعوت یاہرہ دیا۔ ولا ضرورۃ فی الکسوة وادار المداہم بقی علی اصل القیاس۔ اور  
یہ لباس میں اور دم و بارہ یہ دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اصل قیاس پر ناجائزائی ہے۔ واضح ہو کہ  
نفسہ سلطان رضی اللہ عنہ دلائل نبوت و جبروت کے واسطے محبوب دلیل ہے جس سے یہ حقائق ثابت ہوتے ہیں کہ ان کے ہاں حضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم سے پہلے ہر دو لغتاری کو آپ کی بعثت کا نہایت شوق و انتظار تھا اور آپ کے اوصاف و علامات انہیں مستحضر تھے  
تھے حالانکہ بعد زمانہ اسلام کے یورپین و نصرانیوں نے عبادت سے بگاڑے نکال دیے اور یہ حدیث بیان ہوئی ہے  
عام اخبار و روایات کی طرح نہیں بلکہ صحیح ثقات اہلکار کے بیان سے ہے جو نہایت زہد نقوی و صلی سے کہ بہت دور  
تھے اور جب قدر الفاظ سے اس میں کمی بیشی بھی جائز نہیں کہتے تھے پس امام ابن حبان نے اپنی تصحیح میں ایسی ہی ثقات  
علمائے ربانی کے اسناد سے خود حضرت سلطان رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت سلطان رضی اللہ عنہ نے اپنا حال اس طرح  
بیان فرمایا کہ میرا آپ زینداروں میں سے تھا اور میں اور میرے ساتھ دلوں کے کتب میں جا کرتے یہ دونوں کتب کتب سے  
اپنے ہونے تو در بیان میں ایک نامہ مابین کے پاس جلتے ہیں میں بھی جلتے لگا بیان تک کائن دونوں کے نسبت وہ مجھے  
زیادہ پیار کرنے لگا اور کتا کہ اسے سلطان جب تجھے ترے گھر مائے پوچھا کہ میں کمان تھاکر کہ سلم نے تجھے نہیں دی اور جو  
سلم پوچھا کہ کسے کہ یہ کیوں لگائی تو کہنا کہ میرے گھر داروں نے فرست نہیں دی پھر تجھے دنوں بعد اسے انتقال کیا اور وہ اب  
رقص میں برے تھے تب میں نے اسے کہا کہ تم مجھے کئی اچھا عالم بناؤ کہ میں اسے ساتھ رکھوں۔ انھوں نے کہا کہ ہم کو مدد سے میں  
براہم شخص سے بہتر عالم نہیں معلوم جو سال میں ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا ہے اور اس زمانہ میں اگر وہاں سے نہ آئے تو  
بیت المقدس کے دروازے بند ہا لیا۔ پس میں روانہ ہوا تو تمہارے مجھے نہ مانہ بہ ایک گناہندہ ہوا پھر میں اس عالم کو  
میں بیٹھا اور میں نے اپنا قصہ بیان کیا تو اسے کہا کہ تمہارے روت کر تجھے بیان کرنا کہ میں نے ایک سال تک اس کے نہیں دیکھے  
اور یہ شخص سال میں صرف ایک مرتبہ بیت المقدس آیا کرتا تھا پھر وہ راتوں رات اس سے کہتا کہ آپ نے میرے سارے بیان  
میں اسے کہا کہ ابھی تک وہ بیان موجود ہے میں نے کہا کہ ہن۔ کہنے لگا کہ اس کو مجھے تو ایک بزرگ پیغمبر سے بہتر نہیں معلوم جو زمین  
نمار سے برآمد ہوا اور یہ زمانہ ہے کہ اس کے خدمت میں جلتے سے اسے کہہ کر ہار لگا اور زمین میں باہر ہوئی کہ وہ کھار لگا  
مدت نہیں لگا بیٹھا اور زمین شانہ کے غفرون کے قریب قائم البصرہ ظل اس کے کہ وہ کھار لگا۔ یہ روایت اس کی کمال



رنگ ہو۔ سلطان نے کہا کہ یہ سن کر میں روانہ ہوا کہ ایک زمین سے دوسری میں جاؤ تھا یہاں تک کہ مجھے دشمنوں کی ایک قوم  
 ملی جنہوں نے مجھے پکڑ کر فروخت کیا حتیٰ کہ مدینہ میں ڈالا گیا پھر میں نے یہاں سنا کہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی  
 باتیں کرتے ہیں پھر میں نے اپنے آقاؤں سے درخواست کی کہ مجھے ایک روز بہہ کریں پس انہوں نے منظور کر لیا اور میں  
 جا کر جنگل سے لکڑیاں جمع کیں اور انکو قلیل قیمت پر فروخت کر کے اُسکا طعام تیار کیا اور لا کر حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم  
 کی حضور میں رکھا تو آپ نے پوچھا کہ یہ کیا ہے۔ میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے تو اپنے اصحاب سے فرمایا کہ اسکو کھاؤ اور  
 خود کھانے سے انکار فرمایا۔ میں نے اپنے دل میں کہا کہ یہ تو ایک عداوت بھی نکلی پھر میں چند روز تک اپنے حال پر رہا  
 پھر میں نے اپنی قوم سے درخواست کی کہ مجھے ایک دن بہہ کریں اور انہوں نے منظور کیا پھر میں نے جا کر لکڑیاں جمع  
 کیں اور بہ نسبت روز اول کے ابکی مرتبہ زیادہ کو فروخت کر کے طعام تیار کر کے حضور میں لایا۔ آپ نے پوچھا کہ یہ کیا چیز ہے میں نے  
 عرض کیا کہ یہ ہے پس آپ نے اچھے بڑھایا بسم اللہ اور اصحاب سے فرمایا کہ کھاؤ پس آپ نے سبھوں کے ساتھ کھایا اور  
 میں جا کر آپ کے پیچھے کھڑا ہوا اور آپ نے اپنی چادر ہٹائی تو میں نے دیکھا کہ خاتم النبۃ مثل اللہ سے کے نمایاں ہو پس  
 میں نے حاضر ہو کر کہا کہ میں گو اہی دیتا ہوں کہ آپ رسول اللہ ہیں۔ آپ نے فرمایا کہ یہ کیا معاملہ ہے پس میں نے آپ سے  
 اپنا سب قصہ بیان کیا پھر میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ مجھے آپ کی جانب راہ بتلائی کہ آپ پیغمبر ہیں وہ جنت میں  
 داخل ہوگا تو آپ نے فرمایا کہ جنت میں رہی داخل ہوگا تو سلطان ہے۔ میں نے کہا کہ وہ تو کہتا تھا کہ آپ نبی ہیں۔ آپ نے فرمایا  
 کہ جنت میں رہی داخل ہوگا تو سلطان ہے۔ اس حدیث کو حاکم نے دوسری اسناد سے بھی روایت کیا اور اس کے بعض بیان  
 اوپر کے کلام میں توضیح ہوتی ہے چنانچہ جس راہ میں نے سلطان رضی اللہ عنہ کو بتہ دیا تھا سلطان سے کہا کہ سلطان اللہ تعالیٰ  
 ایک رسول مبعوث فرمانے والا ہے جسکا نام پاک احمد ہے وہ معتبر سے مبعوث ہوئے اور انکی علامت یہ ہے کہ وہ کھائے اور صدقہ  
 سنیں کھائے اور انکے دونوں شانکے درمیان خاتم نبوت ہوگی اور انکے مبعوث ہونے کا زمانہ اب بہت قریب آگیا ہے۔ پس میں  
 تلاش میں نکلا اور جب میں تنہا کا بیتہ پوچھتا تھا تو کہا جاؤ کہ آگے جاؤ یہاں تک کہ مجھے جو کاب کے کچھ عربیے اور انہوں نے  
 مجھے پکڑ لیا اور اپنے دیس میں لائے اور مجھے ایک عورت انصاریہ کے ہاتھ فروخت کیا جسے مجھے اپنے باغ کی خدمت پر مقرر  
 کیا اور آنحضرت مدینہ منورہ لائے پس میں نے اپنے باغ میں سے کچھ جوارے لیے اور انکو ایک جیر پر رکھا اور اس طعام پر جو لکڑیاں  
 بیکر کا تھا خدیت سرور عالم میں لایا اور آپ کے گرد آپ کے صحابہ بیٹھے تھے اور ان سب میں سے حضرت ابو بکرؓ بہت قریب  
 پس آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ صدقہ ہے پس لوگوں سے فرمایا کہ کھاؤ اور خود نہیں کھا یا پھر کچھ دن گزرے اور میں نے  
 جا کر اسی طرح طعام تیار کر کے آپ کے حضور میں لا کر کھا پس فرمایا کہ یہ کیا ہے میں نے عرض کیا کہ یہ ہے پس فرمایا کہ بسم اللہ اور خود  
 کھایا اور اصحاب نے کھا یا اور میں گھوم کر آپ کے پیچھے جا کر اوجواہر آپ نے مجھے دیکھا تو چادر ہٹائی پس میں نے خاتم النبۃ دیکھی پس میں  
 سامنے آکر بیٹھا اور میں نے کہا کہ اشدھان لا الہ الا اللہ و اللہ رسول اللہ۔ آپ نے فرمایا کہ تو کمان کا آدمی ہے میں نے عرض کیا کہ  
 ملوک جن فرمایا کہ کسا ملوک ہے میں نے عورت انصاریہ کا نام لیا پھر سراسر حال سنا۔ اس حدیث کو ابو نعیم نے  
 دلائل النبۃ میں اسناد روایت کیا کہ حضرت سلطان رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ میں راہر مزمین پیدا ہوا اور وہیں بڑا ہوا  
 اور میرا باپ اہل اصبہان سے ذی عزت و ثروت تھا اسنے مجھے مسلم کے والد کیا اور میں ہر روز جا کرتا اور ہماری راہ میں  
 ایک پہاڑ بڑا جس میں غار تھا پس ایک روز میں تنہا جاتا تھا کہ میں نے اس میں ایک شخص دیکھا جو بارن کے کپڑے پہنے تھا  
 جسے اشارہ سے بلایا تو میں اس کے پاس گیا اسنے مجھے کہا کہ مسیح عیسیٰ بن مریم کو پہنچا تھا میں نے کہا کہ نہیں اور میں نے  
 تو آج تک نام بھی نہیں سنا۔ اسنے کہا کہ عیسیٰ روح اللہ ہے جو پہرا بیان لایا اسکو اللہ تعالیٰ دنیا کے غم سے ناکار فرماتا

[illegible]



کی مفتوح میں پہونچا دیکھا اور مجھے کچھ انخیل سنائی۔ تو میرا دل لگا اور انخیل کی جلالت مجھے اپنے دل میں معلوم ہوئی اور میں نے اپنے ساتھیوں یعنی آتش پرستوں کو چھوڑا اور ہر بار آمد رفت میں میں نے اس کے پاس بیٹھ جاتا۔ القعہ میں قدس کی جانب روئے جواب میں بیت المقدس میں پہونچا تو مجھے ایک گوشہ میں بارون کی لباس والا ایک شخص ملازمین اس کے پاس بیٹھ کر شناخت کرنے لگا کہ کیا آپ اس شخص کو جانتے ہیں جو شہر فارس میں تھا اس نے کہا کہ ان میں جانتا ہوں اور میں بھی نبی الرحمت کا منتظر ہوں جو صفت مسلم پس میں نے پوچھا تو اس نے کہا کہ نبی الرحمت کا نام محمد بن عبد اللہ ہے وہ تمامہ کے ہاڑوں سے بستر ہو گا اور اس کی ساری میں گدھا و خچر بھی ہو گا۔ اس کے دل میں رحمت ہوئی اور اس کے اعضاء میں ترجم ہو گا۔ اس کے نزدیک آزاد غلام یکساں ہونگے اور دنیا کی اس کے نزدیک کچھ قدر تنوگی اور اس کے دونوں کندھوں کے بیچ میں خاتم النبوت مثل بیض کبوتر کے ہوگی اس کے باطن میں اللہ وحدہ لا شریک رکھا ہو گا اور ظاہر میں لکھا ہو گا کہ جدھر میرا جی چاہے تو جکر کر کہ تو سفیر ہوا اور نبی الرحمت یہ لکھا ہو گا اور صمد نہیں لکھا ہو گا اس کے دل میں حصہ وحدہ نہیں ہے اور وہ کسی مومن یا کافر پر علم نہیں کرے گا پس جو کوئی اس کی تقدیر و مدد کاری کرے گا وہ قیامت میں اسی کے ساتھ ہو گا۔ سلمان نے کہا کہ یہ سن کر میں اس کے پاس سے اٹھا اور امیدوار ہوا کہ شاید میں اس کو پاؤں پس میں بیت المقدس سے ہوتا ہوا بہت دور نہیں نکلتا کہ مجھے جو کلب کے اعراب ملے اور مجھے خوب لے گئے اور میرا میرا نام رکھا اور مجھے ایک عورت کے ہاتھ جکام جلیسیت فلان تھا میں سودم کو فروخت کیا اور وہ بنو التجار مدینہ کے حلیف تھے پھر میں اسی حال پر سولہ مہینہ پہان تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ تشریف لائے اور میں نے سنا حالانکہ میں انتہائے مدینہ میں اپنے آقا عورت کے باغ میں کام کرتا تھا۔ پس میں جلدی جلدی آیا اور حضرت ابو ابوب رضی اللہ عنہ کے مکان میں آپ کو پایا پس میں نے کچھ کالکر حضور میں رکھا تو فرمایا کہ بیک چیز ہے میں نے عرض کیا کہ یہ صمد ہے تو فرمایا کہ ہم صمد نہیں کھاتے میں پھر میں نے دوسری چیز آپ کے حضور میں رکھی یعنی دوسری وقت میں) پس فرمایا کہ یہ کیا چیز ہے میں نے عرض کیا کہ یہ میری پس آپ نے کھایا اور جو آپ کے گرتھے آکر گھلایا پھر مجھے دیکھ کر فرمایا کہ تو آزاد ہوا غلام ہے میں نے عرض کیا کہ ملوک ہوں تو فرمایا کہ پھر دیر ملے یہ میرے پاس کیون لایا میں نے عرض کیا کہ میں ایک درویش نصرانی کی صحبت میں تھا اور میں نے تمام اپنا قصہ بیان کیا تو فرمایا کہ میرا ساتھی یسند ابہب مذکور ان لوگوں میں سے تھا جس نے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ الذین یمنان ہم الکتاب سن قبلہم بہ سوسون و اذ استلیم علیہم ایما قالوا انا الادی۔ پھر حضرت صلیم نے فرمایا کہ تو نے اس کا بتلایا جو اثنان دیکھ لیا۔ میں نے کہا کہ جی ان سولے ایک بات کے کہ وہ آپ کے دونوں شان کے بیچ میں ہے تو آپ نے اپنی مدد اسے مبارک اپنے منڈے سے ہٹائی پس میں نے حاتم بنوت دیکھ کر اس کو بوسہ دیا پھر میں نے کہا کہ اشد ان قالوا اللہ ما کم رسول اللہ۔ پھر آپ نے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے فرمایا کہ اے علی اس کے ساتھ جلیسہ کے پاس جا کر کہم کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تجھے حکم دیتے ہیں کہ تو اس غلام کو فروخت کر یا اس کو آزاد کر دے۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ عورت ابھی تک مسلمان نہیں ہوئی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اے سلمان تجھے حال معلوم نہیں ہے تیرے بعد اس کا چنانہ بھائی اس کے پاس آیا اور اس نے اسلام پیش کیا تو وہ مسلمان ہو گئی ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ میرے ساتھ گئے تو اس کو لکھا کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بھوکہ کر لے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا پیغام پہونچایا میں نے عرض کیا کہ آپ جا کر جواب سناتے آپ صلی اللہ علیہ وسلم میں عرض کیجئے کہ یا رسول اللہ آپ غلام ہیں چاہے اس کو آزاد کیجئے یا وہ آپ کے واسطے ہے پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے آزاد کر دیا پھر میں صبح دشام آجکی خدمت میں حاضر ہوا کہ غلام یہ روایت کرتے ہیں پھر ہونیم نے دوسرے طریق سے اس کو مرسل روایت کیا کہ سجد بن اسیمب رح نے بیان کیا کہ سلمان رضی اللہ عنہ ملکہ



خارجین میں داخل ہونے کے لئے اللہ عزوجل سے بعض کی صحبت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم سننا تھا کہ آپ یہ کہنا چاہئے  
اور صدقہ نہیں کھائے اور آپ کے مدون شانہ کے بیچ میں خاتم النبۃ عیسیٰ جاکر میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم  
جاہلون ہیں مگر آپ نے یہ کیا پھر جب آپ پر گراؤ ٹھکراؤ کا شوق ہو گیا تو ان ایک کینہ میں بسکرے پھر وہ ان سے ٹھکرے  
صلی اللہ علیہ وسلم کی عاشق بن گئے اور ان کو اہل سادہ کے پڑ کر چور یا پھر وہ ان سے مدینہ ہاکر فروخت کیا اور اس حالت میں  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو میں تھے ہنوں ہجرت کے نہیں آئے تھے پھر جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو  
سلطان نے ان کو پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ کیا ہے سلطان نے عرض کیا کہ صدقہ ہے آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو  
نہیں لیا پھر مدینہ منورہ دوسری چیز کا پیش کیا تو فرمایا کہ اسے سلطان یہ کیا ہے سلطان نے عرض کیا کہ یہ یہ ہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے  
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے لیا اور سلطان نے اسے آپ کے شانہ کے بیچ میں خاتم النبۃ رکھ کر اس کو برسرہ دیا اور سلام کیا  
پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو آگاہ کیا گیا کہ یہ ملک ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پورا مال کر کے آزاد کر دیا۔ حاکم نے  
سنہ ۲۰۰ میں حدیث پر جو رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو سلطان رضی اللہ عنہ  
عنہ کو طعام چاہا پھر اسے رکھے تھے لائے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کہا کہ اسے سلطان یہ کیا ہے عرض کیا کہ یہ صدقہ ہے آپ نے  
فرمایا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے میں پھر وہ اہل ملک ہی طعام لائے پھر چھ ماہ سند بھی تھے اور فرمایا کہ اسے سلطان یہ کیا ہے عرض  
کیا کہ یہ یہ ہے پس آپ نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ کھاؤ اور خود بھی تناول فرمایا۔ اور سلطان نے اس کی پشت مبارک  
پر خاتم النبۃ رکھی پھر آپ نے سلطان رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ کس کا غلام ہے سلطان رضی اللہ عنہ نے ایک غلام کو بتلایا تو آپ نے فرمایا کہ اسے  
دو طراست کر کہ وہ مجھے کاتب کوں اس قدر درخان فراں گانے پر کہ ان کے من جاوین اور توانی پر راحت کرے بھانٹا  
کہ جب اس کا بھل آجاد سے تو آزاد ہو۔ پس سلطان رضی اللہ عنہ کی درخواست پر ان لوگوں نے خوشی منظر کر لیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو اپنے دست مبارک سے لے لیا اور ایک درخت حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جادیا پھر یہ سب بے اس سال  
بڑھ کر بھل گئے سو اسے اس ایک درخت کے قریب لے بھاگا کہ درخت کس شخص سے جادیا تھا تو لوگوں نے کہا کہ عمر رضی اللہ عنہ  
جادیا تھا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غلام اپنے دست مبارک سے جادیا پس وہ بھی اسی سال بھل گیا۔ اور اس  
بن راہوہ و ابی بھلی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابی ہریرہ بن عیمر نے کہا کہ اسناد صحیح ہے اس حدیث کو طبرانی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے  
سنی حدیث کہا اور اس سے ظاہر ہوا ہے کہ جبکہ ملک ہو لے تھے وہ یہودی تھے و اللہ اعلم۔ اور بعض تفصیل خرج عینی  
میں ہے۔ اور مندرجہ نے ان روایات کے ترجمہ میں اس واسطے نقل دیا کہ جس شخص نے ریات و نقد و عدالت کو جان لیا ہے وہ ان  
روایات نقل کی جائے گا کہ ان میں حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے فضائل و کمالات و علامات مفصل مذکور ہے  
اور ان تعریف کو دلائل کا حلی احوال دعویٰ البطل و قریب رکھنے میں کچھ اعتبار نہیں ہے و اللہ اعلم الی سبیل الشاہد  
و علی التوکل و سلا متھم۔ قال من کان فی یدہ لقطۃ لابل۔ مگر کسی شخص کے بغیر من لقطۃ ہو جس کا باپ نہیں ہے  
منہ یعنی کوئی شخص ایک بکر کہیں پڑا یا اٹھایا اور اس کا باپ ظاہر نہوا حتی کہ لقطۃ اس کا مول پڑا۔ بجز قبطیہ  
و الصدقہ لہ۔ اس لقطہ کو کچھ سیرا صدقہ دیا جائے۔ اس لقطہ کے واسطے لقطۃ کا بقیہ جائز ہے۔ منہ یعنی لقطہ  
لقطہ کی ذوقیت بدویش کے طور پر لقطہ کے واسطے اس سیرا صدقہ پر بقیہ کو ہے تو جائز ہے اور اس کے بقیہ سے بے یا صدقہ  
ہو جائیگا۔ و اصل ہذا ان التصرف علی البطار الزاع لخصاصہ اس باب میں قاصد کی اصل یہ ہے کہ صغیر بھون  
حقن قسم کا تصرف ہو یا نہ ہو۔ یعنی اگرچہ تین قسم میں صغیر نہیں ہے لیکن ان میں قسم کا تصرف ہوتا ہے۔ اول تصرف ولایت  
و تصرف ضوہ۔ دوم تصرف نفع محض۔ ثلث ہومن باب الاول و لکن لا من الاولی قسم اول کہ ازبانہ

کے کچھ روایتیں  
جلد کے قریب  
ایک مندرجہ  
جس میں کچھ روایتیں  
نقل کی گئی ہیں  
اور ان میں سے  
کچھ روایتیں  
نقل کی گئی ہیں



اس وقت کا ایک کوئی نہیں سوائے اسکے جو صغیر کا ولی ہو۔ جسے باپ دادا وصی عیا قاضی وغیرہ۔ کالائیکل  
 جیسے صغیر کا کل کرتا۔ وانشراء و البیع لاموال الغنیۃ۔ اور جیسے خرید کرنا یا فروخت کرنا ایسے احوال کی جو کہنے کے بعد اسے  
 ہوتے ہیں منصف۔ جیسے پالنے کی گائے وغیرہ کہ جو تجارت کے واسطے نہیں ہیں۔ لان الولی ہو اللہ ہی قائم مقام  
 بانابہ الشریع۔ اس واسطے کہ شرع کے مقرر کرنے سے وہی اس کا قائم مقام ثابت ہے۔ و لایع آخراکان من ضرورۃ  
 حال الصغار۔ اور قسم دوم کہ جو صغیر بچوں کی ضرورت حال کے طرد ہے۔ و ہوشراء مالابہ للصغیر منہر وہ کہ  
 چیز کا خریدنا جس سے صغیر کو چارہ نہیں ہے۔ فوف نفقہ و کپرا و بیعہ۔ اور ایسی چیز کا بیچنا جس سے چارہ  
 نہیں ہے۔ مثلاً صغیر کی گائے کا دودھ بکرا جاوے یا اڈے گندے ہو جاوے اگر فروخت نہ ہوں۔ و اجارۃ الاغنی  
 اور دودھ پانی کو اجرت پر مقرر کرنا۔ جبکہ صغیر کو دودھ کی ضرورت ہو اور وہ دوسری سے کہے۔ و ذلک جائز من  
 یعولہ و ینفق علیہ۔ اور یہ تصرف ہر ایسے شخص سے جائز ہے جو صغیر کی پرورش کرتا نفقہ دیتا ہو۔ کالایع و العلم و الام  
 و الملقط۔ جیسے بھائی و چچا رمان و لقط۔ اذاکان فی حجر ہم بشرطیکہ صغیر نہ کورائی کی گردین پرورش پاتا ہو۔ و نوز  
 ملک ہو لارہنا النوع فالولی اوسلے ہے۔ اور جب یہ لوگ اس قسم کے تصرف کے غمازین ہوں تو ولی مجدد اولی اس کا اختیار  
 الا انہ لا یشرط ان ینزل ان ینزل البی فی حجرہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ ولی کے غماز ہونے میں یہ شرط  
 نہیں ہے کہ طفل نہ کورائی کی گردین پرورش پاتا ہو۔ بلکہ ولی ہر حال میں غماز ہو اگرچہ طفل کسی دوسرے کی پرورش  
 میں ہو۔ و نوع ثالث ما ہو لرفع محض کقبول التبتہ و الصدقۃ و القبط۔ اور نسبتاً و تصرف کہ جو شخص  
 ہے جیسے قبول کرنا و مدد قبول کرنا اور ہر ایک پر قبضہ کرنا۔ نہذایک الملقط و الاغ و العلم و البی تبغہ اذاکان  
 یعقل۔ ذایسے تصرف کا اختیار لقط و بھائی و چچا و خود طفل کو جبکہ سمجھار ہو ماسلہ۔ لان الا لکن بالکلیۃ۔ باب  
 مثل لظہر المصبی۔ اس واسطے کہ عت سے لائق یہ ہو کہ طفل کی بھری کی نظر سے ایسا ارمان کھل دیا جاوے۔ فستاء کہ ان  
 لوگوں کے قبضہ و تصرف سے طفل کو نفع محض حاصل ہوگا نہ نفع سے محروم رہیگا تو ضرور ہر ایک ایسا تصرف جائز ہو جو طفل  
 بالحق و الولایۃ و الجبر۔ کہ اس تصرف کا غماز ذریعہ نقل و ولایت و جبر ہوگا۔ یعنی طفل خود ذریعہ بھی ہو جانے کے  
 غماز ہوگا اور ولی بذریعہ ولایت کے اور باوجود عدم ولایت و جبری کے بھی لقطہ وغیرہ جائز ہے۔ و صابر بھری و قاضی  
 اور یہ تصرف محض نفع ایسا ہو گیا جیسے لقطہ و بافت۔ کہ یہ محض نفع اور ہر شخص کی طرف سے جائز ہے۔ قال و لا یجوز  
 ان یو اجرہ۔ اور لقطہ کر دینا نہیں ہو کہ لقطہ کو اجارہ پر دے۔ فستاء یہی نہایت جامع صغیر کی طرف کیا گیا کہ فرستہ کے  
 وقت علی الاصح جائز ہے۔ و کوز للام ان تو اجر اجزا ہوا اذاکان فی حجرہ و لا یجوز العلم۔ و رقی کو جائز ہو کہ  
 اپنے لپس کرنا اجارہ پر دے جبکہ بچہ اسی کی پرورش میں ہو۔ اور ظاہر ہے کہ ان کی نظر ہر حال میں غماز ہو جائے۔  
 اور بچا کو یہ امر نہیں جاتے کہ فستاء اگرچہ بچہ اس کی پرورش میں ہو۔ لان الام ملک اطلاق منافعہ باسٹی و لہذا  
 کہ ان کو اختیار ہو کہ بچے سے اپنی خدمت لیکر لے سکے نہ کہ صرف لفت کرے۔ یعنی بچہ سے جو کام و منافع حاصل ہوتے ہیں وہ  
 ان کو اس سے مفت اپنی خدمت لینے کا اختیار اور بچہ مزدوری واجب نہ ہو کہ ان کی خدمت کرنا میں سادہ و ابراہ  
 بہد جب ہے۔ و لا کذلک العلم و الملقط۔ اور یہ حکم چار لقطہ کے واسطے نہیں ہے۔ پس بلکہ ہر لپس کر کے اس کی  
 خدمت کر دے و بجز ان چار لقطہ کو یہ اختیار نہیں کہ بچے یا عیال سے مفت خدمت لے و ان کو بوجہ اجارہ دیتا  
 بدرجہ اولیٰ جائز ہے کہ چار لقطہ کہ جب خود اختیار نہیں کر کوں دلیل نہیں کہ اس کو اجارہ دینا اختیار ہو۔ و لا یجوز  
 نفسہ لا یجوز۔ اور اگر طفل قیصر و لہذا ہے آپ کی اجارہ پر دیا جیسی کسی کو و کوری یا مزدوری پر دیا تو نہیں ہو۔



یعنی اجازہ لازم ہوگا۔ لائنہ مشوب بالضرر۔ اس واسطے کہ یہ عقد مخلوط بفرس رفت۔ اور بچہ کی عقل پر اعتماد نہیں کیا  
 الا اذا فرغ من العمل۔ لیکن جب طفل مذکور اس کا واجارہ سے فارغ ہو گیا۔ تو اس وقت اجارہ مذکورہ صحیح ہو جائے گا  
 حکم دیدیا جائیگا۔ لان عند ذلک تخفص نفعا۔ کیونکہ اس وقت وہ محض نفع رکھتا ہے۔ کہ کام کرنا باقی نہیں ہے اور اجرت  
 ملنا چاہیے۔ فنجب المسمی۔ تو جاجرت ٹھہری ہو وہ واجب ہوگی۔ اور یہ حکم استحسان ہے۔ ورنہ نظیر العبد المحجور  
 لوجازر نفسه وقد ذکرناہ۔ اور یہ نظیر مسئلہ غلام محجور کی ہے جس نے اپنے آپ کو اجارہ پر دیدیا اور اس کو ہم سابقین میں بیان  
 کرچکے ہیں۔ کہ غلام محجور کو اپنے آپ کو اجارہ دینا نہیں جائز ہے اور بار وجود اس کے اگر اس نے اپنے آپ کو اجارہ دیا اور کام  
 سے فارغ ہو گیا تو اس کا عقد جائز ہو جائیگا کہ یہ نفع محض رکھتا ہے۔ قال ویکره ان یجعل الرجل فی عتق عبده الرأۃ  
 ویروی الداہ۔ مکرہ ہے کہ اپنے غلام کی گردن میں رايہ ڈالے اور بچے کو اس کو دابہ روایت کرتے ہیں۔ یعنی وہ  
 بالہملہ لیکن یہ غلط ہے اور رايہ براہ مصلحت صحیح ہے درابہ ڈالنا مکرہ ہے۔ وہو طوق المحدث الذی یمنعہ من ان یحرک  
 راسہ۔ رايہ ایک طوق ہے کہ جو ہاتھ جو غلام کو سر بلانے نہیں دیتا تھا۔ یعنی اس کی سختی سے غلام اپنے سر کو جنبش  
 نہیں دے سکتا تھا۔ وہو مستاد بین الظلمۃ۔ اور یہ طریقہ ظالموں میں رائج تھا۔ کہ غلاموں کو زنجیر کو اس طرح تکلیف  
 دینا دیتے تھے جس پر شریعت رحمت میں یہ امر حرام ہے۔ لائنہ عقوبۃ اہل النار۔ اس واسطے کہ یہ دوزخوں کی سزا ہے۔ کہ  
 یعنی دوزخوں کی گردن میں آتش طوق آگنی ہونگے تو ان کے مشابہ ظالم نے سزا دینی چاہی حالانکہ وہ اس کو میر نہیں ہو سکتی ہے فیکرہ  
 کالاحراق بالنار۔ تو یہ حرکت حرام ہے۔ جیسے آگ سے جلانا حرام ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی جاوڑ کو ارٹالنا چاہے تو قتل  
 کر دے اور یہ حرام ہے کہ اس کو آگ سے جلادے۔ ولا یکرہ ان یقیدہ لائنہ سنتہ المسلمین فی السفہاء و اہل البخل  
 اور پانچ میں بڑی ٹانگہ مکرہ نہیں ہے اس واسطے کہ بکاسا معنوں و تہکار فاسقوں کے واسطے یہ سزا سلاطون میں ملتی آتی ہے  
 و نہ کہ اہل اسلام لیے لوگوں کو جنگی طرف سے لکھ میں فساد و جری و بدکاری وغیرہ کا خوف و تجربہ ہوتا تھا تو ان کو  
 یون ہی سزا دیتے تھے کہ بیڑیاں ڈال کر قید کر دیتے تھے۔ فلا یکرہ فی العبد تحریرا عن اباہ و صیاناہ لہما۔ کہ غلام کے  
 حق میں یہ سزا مکرہ نہیں ہے کہ اس کے بھاگ جانے سے بچاؤ ہو اور اپنے مال کی حفاظت ہو۔ لیکن واضح ہو کہ گالے میں  
 طوق کی زنجیر کو اس کی بڑی میں باندھ کر رکھ دینا اور دوزخوں کی مشابہت کرنا حرام ہو جائیگا جس میں صرف اسی قدر ہے  
 کہ بیرون میں بیڑیاں ڈال دینا کہ درونا و بھاگنا ممکن نہ ہو جائز ہے۔ قال ولا باس بالحققہ ہرید بہ التداوی حقہ  
 میں مصلحت نہیں۔ حالیکہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو۔ کہ مرض داخل ہو مثلاً قویخ وغیرہ سے صحت ہو یا مرض  
 پیدا ہو جائے گا تو جاتا ہے اور کئی بار میں اشارہ نکالا کہ اس فعل سے مرنائی حاصل ہو یا مقصود نہ ہو یعنی جبکہ شدہ ہو یا نہ  
 نہیں ہے مگر وہ حققت سے چاہتا ہے کہ بیل کی طرح مرناتا رہے جو جادے تو اس مقصود کے واسطے حققت مباح نہیں ہے۔ بلکہ مرض  
 کے حقوق پنوں سے جائز ہے۔ لان التداوی مباح بالاجل۔ اس واسطے کہ دوا کرنا بالاجل مباح ہے۔ وقد ورد  
 ما باحتہ الحدیث۔ اس واسطے کہ بیل ہونے میں حدیث وارد ہوئی ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ تم لوگ دوا کرو کہ اللہ تعالیٰ  
 نے سوائے موت و بڑھاپے کے ہر بیماری کے واسطے دوا رکھی ہے۔ رواہ ابو داؤد و ما لہ ترمذی و النسائی و ابن ماجہ و احمد بن  
 ابی سفیہ و ابن ابی لیلیٰ و البخاری فی الادب و الطبری و ابن حبان و الحاکم و قال الترمذی حسن صحیح من حدیث اساتذہ بن شریک  
 رضی اللہ عنہما و یہ حدیث ابو داؤد و ترمذی سے ہدایت ابو داؤد و مروی ہے جعفر بن محمد و ابی داؤد کہ اللہ تعالیٰ نے بیماری اور  
 دوا رکھی پس تم لوگ دوا کرو کہ کسی حرام چیز سے دوا مت کرو۔ حدیث انس رضی اللہ عنہ سے ہدایت احمد بن ابی شیبہ  
 و ابو یعلیٰ بن سنان و حسن۔ حدیث ابن عباس نہ ہدایت اسحق و عبد بن حمید و الطبرانی۔ اور حدیث ابن مسعود و ابو یعلیٰ بن سنان



بطریق جراح بن بلج رحمہ اللہ تعالیٰ جو دیکھنے کے والین اور چونکہ انہیں ایک طرح کا ضعف بیان کیا جائے گا لہذا یہی لکھا کہ اسکو ابو حنیفہ رحمہ اللہ بن ثابت کوئی اور ابو بن عائذ الطائی کی متابعت سے بیان کیا۔ یعنی رح نے کہا کہ امام ابو حنیفہ کی اسناد سے ابو نعیم نے طب مفرد میں دعایت کیا ہے۔ واضح ہو کہ حدیث ابو حنیفہ مع میں یہ زائد ہے کہ ہضم لوگ گائون کے دودھ کا التزام رکھو کہ یہ ہر درخت سے لیتی ہیں، اور ایک روایت میں گائے و اونٹ و دون و ارد میں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس میں ایک حکمت نفیس ہے کہ انسانی خلقت جسمی میں اختلاط اجزائے ارضی ہو اور اس میں اوصاف مختلفہ آلائہ زمین پس جسم انسانی میں غذا کے ذریعہ سے جمیع اصناف کے واسطے عوض پہنچتا رہتا ہے اسی واسطے جو غذا کہ طبیعت انسانی سے زیادہ موافق ہو وہ زیادہ مفید ہوتی ہے لیکن جب کوئی جزو کم ہو گیا تو اجزاء ارضی میں جس چیز میں یہ جزو زیادہ ہو وہ غذا پہنچانے سے صحت و قوت ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ از جسم نباتات ہو کہ خاک وغیرہ جادات سے استعمال ہو افق طبیعت انسانی نہیں ہوتا ہے اور اس سے اشارہ عجیب نکلا کہ روح کا تعلق عالم بالا سے ہے اور اسکو اس عالم مادیات میں سے جسم بنا کر تعلق خاص دیا گیا ہے اور جب یہ جسم پھر اس زمین میں مخلوط ہو جائیگا تو جو قوت قدرت اللہ الہیہ حشر قیامت کو مقتضی ہوگی بعینہ وہی جسم پیدا ہو جائیگا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ جن چیزوں کے واسطے دنیا میں انسان حریص ہو وہ سب اسی خاک کی پیداوار ہے اور اس مضمون کی توضیح مدلل مندرجہ نے تفسیر سورہ نحل میں بیان کی ہے۔ اور یہاں گنجائش نہیں ہے بالجلد اس حدیث میں گائے کے دودھ کا التزام رکھنے کی تاکید۔ حدیث ابو ہریرہ رحمہ اللہ روایت قضاعی و ابو نعیم وارد ہے۔ بالجلد احادیث کثیرہ سے نکلا کہ دوا کر دے۔ لیکن یہ جزم رکھنا چاہیے کہ جب اللہ تعالیٰ چاہتا ہے تو دوا کر دے موافق مایہ کے اثر دیتا ہے کہ بیماری سے صحت ہو جاتی ہے اور جب اسے نہیں چاہا تو اول شخص ہی مازدور نہ افرہ دار دے لہذا شفاء تلقاً اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔ ولا فرق بین الرجال والنساء۔ اور دوا کر دے جو شخص میں عورت و مرد میں کچھ فرق نہیں ہے۔ پس عورت و مرد سب کے واسطے دوا کرنا جائز ہے۔ الا انہ لا یفسی ان یستعمل المحرم کا تخم و نحوہا۔ و لیکن جو چیز حرام کی گئی ہے مانند شراب و غیرہ کے اسکو استعمال کرنا نہیں چاہیے۔ پس اگر وہ نجس ہو جیسے شراب تو اسکو زخم ظاہری پر بھی استعمال نہ کرے اور اگر نجس ہو جیسے سنگیاد اسکو صرت کھانے میں استعمال کرنا حرام ہے۔ لان الاستشفاء بالمحرم حرام۔ اسواسطے کہ حرام چیز سے شفاء چاہتا بھی حرام ہے۔ شیخ مصنف رح نے اول تو فرمایا کہ، استعمال کرنا نہیں چاہیے، گویا اشارہ غاکہ کچھ گنجائش ہے اگر کچھ چاہیے نہیں اور آخر میں تصریح کر دی کہ حرام ہے تو گویا تاخرین کے اختلاف میں اسی کو ترجیح دی کہ استعمال حرام ہے اور اسی کی تصریح بھی کلام مصنف رح سے مذکور ہوئی ہے۔ م۔ سوز ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ شراب سے علاج پوچھنے والے کو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی چیز میں تمھاری شفاء نہیں رکھی جو تمہارے حرام فرمائی ہے۔ رواہ احمد و الطبرانی و ابن ابی شیبہ و الحاکم و الطحاوی و محمد بن ابی حاتم و علقمہ البخاری جزا۔ اور امام محمد کے آثار میں اسطرح افادہ ہے کہ حضرت ابن مسعود رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تمھاری اولاد تو نظرت پر پیدا ہوئی ہے پس تم شراب سے انکا علاج مت کرو اور نہ انکو شراب کی غذا دو کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حبش میں شفاء نہیں رکھی ہے اور اسکا گناہ اسی پہ ہوگا جو کچھ کہو دے قلت تک رواۃ بیئہ۔ اور حضرت ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی حرام میں شفاء نہیں رکھی ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ و ابویعلی و ابیہنی۔ اور حدیث وائل بن حجر رضی اللہ عنہ میں مروی ہے کہ ہر کسے سے منع فرمایا اور کہا کہ وہ دوا نہیں بلکہ دوا یعنی بیماری ہے۔ رواہ مسلم و ابوداؤد۔ پھر واضح ہو کہ دوا کرنا خلاف فوکل نہیں ہے اور گوش ہوش سے سننا چاہیے کہ جس شخص نے یہ جزم کیا کہ شفاء اللہ تعالیٰ عوکل



کی طرف سے ہے اور جب وہی چاہے تو وہ موافق ہو جائی اور صحت ہوئی ہر درتہ و دار و غیرہ میں خود کچھ تاثر نہیں ہر شخص  
 مومن ماعقل ہو جسکو اللہ تعالیٰ خود چاہے تو وہی ہو چکر وہ دار کے واسطے طلب حکم جو اس ولایت الہی عزوجل کرتا ہے جس  
 تن کے لیے غدار کا شکر اور اسکو ہر دی و گری سے پہانے کے لیے مجبور کرے ہر شخص متوکل مطیع ہے اور اگر وہ اپنے کو شہید  
 ہو کر شاہد کھڑے کھلافت ہو اور اگر اس شخص کے دل میں شیطانی دوسوہ آتا ہو کہ وہ دار کو دخل ہے تو یہ توکل خدا ہی خواہ  
 وہ علیہ کرے یا کرے۔ فرض حاصل یہ کہ اسباب ظہری کے واسطے تجسس کو فرما ہر داری خیال کرے اور اللہ تعالیٰ پر  
 بھروسہ کرے تو توکل ہے اور اگر بے اختیار ہی دوسوہ ان اسباب ظہری کی طرف درڑتا ہے تو توکل میں نقص ہے اور بعضی  
 لوگوں نے توکل کے معنی یہ سمجھے کہ ہاتھ پاؤں کو کام میں نہ لاوے بلکہ بیٹھا رہے یا بنگل میں بیٹھے تو وہ متوکل ہے اور یہ غلط  
 ہے کہ اسکو اتنا نہیں سوچنا کہ وہ کسٹھے ہے اگر تے میں اور پانچا نہ جانے میں اور مانند ان کے تمام ضروری کاموں میں جو  
 کے موافق حرکت کرے ہر معنی کہ بھر کہ سے مراد ہے تو جہنی ہر باہر دی سے مراد ہے تو دوزخی ہر پس ہاتھ پاؤں کو تجسس  
 کرنا کامل و سنی جسم ہر اس سے اعتقاد کہ کچھ تاثر نہیں ہے ان بزرگوں میں سے ایک قوم تھی جسکی مراد اس سے یہ تھی  
 کہ بہت خفیف محنت سے بہت قلیل محبت حاصل کریں جو ایک ہفتہ یا چار روز تک کافی جو اور باقی تمام وقت یاد الہی و  
 میں آخرت کے واسطے صرف کریں اور یہ نہایت محمود اور بہت محبوب ہے۔ دین باللہ عزوجل التوفیق۔ م۔ قال ولا بأس  
 بوزن القاضی۔ رفق قاضی میں مضاف نہیں ہر قسم۔ مسئلہ شروع ہے کہ قاضی نے جو بیت المال سے اپنا رزق  
 لیا اور میں کچھ مضاف نہیں ہے۔ لانا علیہ السلام بسط عتاب بن اسید الی کہ و فرض لہ و بعث علیہ الی  
 الیمن و فرض لہ۔ اسکی دلیل نقلی یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو کہ پر مقرر کر کے  
 بھیجا اور عتاب نے اس کے واسطے نفقہ مقرر فرمایا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو میں پر بھیجا اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے واسطے نفقہ  
 مقرر فرمایا۔ ولانا مجوس حتی المسلمین لیکون نفقتہ فی مالہم و ہوا مال بیت المال۔ اور اس دلیل قیاسی  
 کہ قاضی تو مسلمانوں کے حق و کام کے واسطے مجوس ہر فرد کا نفقہ بھی مسلمانوں کے مال سے ہو گا اور مسلمانوں کا مال وہی  
 جو بیت المال میں ہر قسم سے اور اس باب میں آثار و اجلا بھی موجود ہیں لیکن استدلال میں تحقیق و توضیح ضروری ہے  
 جو کہ زبانی و غیرہ نے لکھا کہ ہمارے فقہاء مثل غنی نے ذکر کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ  
 کے واسطے ہر سال چالیس اونہ رزق مقرر فرمایا تھا اور ایک ہونہ چالیس درم کا ہونہ ہر اور بیان سوال ہے ہونا ہے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مال مقرر کیا تھا وہ مقرر کیا مال کو اس وقت دیوان بیت المال نہیں تھا کیونکہ دیوان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 عنہ کے وقت میں قائم کیے گئے ہیں۔ اس کے جواب میں بعض نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سال سے دیا جو اللہ تعالیٰ  
 نے آپ پر انعام فرمایا تھا اور بعض نے کہا کہ اس مال سے مقرر کیا جو آپ نے نصاریٰ کے خزانے سے لیا یا اس جزیہ سے جو آپ نے  
 مجوس سے بھرتے تھا یا ابو الیہ بن سالم نے ذکر کیا کہ آپ نے عتاب رضی اللہ عنہ کے واسطے ہر سال ایک درم مقرر فرمایا تھا ان سب سے  
 بطریق الواقعی ہم ردایت کیا کہ خلیفہ عمر بن عبدالمعزین نے اپنی خلافت میں کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انتقال فرمایا  
 تھا کہ آپ کا مال کو بیٹھا بن اسید رضی اللہ عنہ جسکو فتح کے روز مقرر فرمایا تھا وہ پستور و بان عالی سلا۔ اور وہ  
 برابر عالی رہا یہاں تک کہ اس نے وفات پائی رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ اور دوسرے طریق سے روایت کی عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ  
 نے کہا کہ جب سے بن اس کام کا مقرر ہوا میں نے کچھ نہیں پایا سوائے سقہ و کپڑوں کے کہ جنگ میں لے اپنے آنا  
 کیے ہوتے ظلم کہیں کو پتا نہ تھا۔ اسی کے مانند عاک نے مسند رک میں روایت کی کہ سکوت کیا۔ شیخ زبانی نے روایت کی کہ عتاب بن  
 مجرم نہ ہونے سے اتفاق کیا کہ عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ یا حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے واسطے ہر سال مقرر فرمایا تھا آنحضرت



صلی اللہ علیہ وسلم سے بخوت نہیں ہوتا ہے لیکن یعنی م نے بعد نقل کلام زمینی رکھے کہ روزیہ مفروض ہونا غریب ہے اس طرح رو کیا کہ چونکہ غریب کہا جاوے مالا کی پہلی سے زہری م سے مرسل روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کے عباد کے پر سالانہ چالیس اوقیہ مفروض کیا۔ ذہبی نے اسے صحیح نہیں ہوا۔ مین کتابوں کہ پہلی نے دوسری اسناد سے جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتاب بن اسید رحمہ کو کہہ کر مقرر کیا اور اسکی حالت کی چالیس اوقیہ چاندی سالانہ مفروض فرمائی۔ یعنی م نے کہا کہ اسکی صحت میں شک ہو چکا ہے کیونکہ جو شخص کہ مسلمانان کی عام طور پر کوئی خدمت عطا کرے تو اسکی معاش کی کفایت ضروری ہے اور بخاری نے اسباب رزق احکام میں لکھا کہ شریک رضی اللہ عنہ تابعی جلیل اپنی خدمت تقاریر ہجرت لیتے تھے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ وہی بقدر اپنے کام کے رزق کما دے گا۔ اور حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے رزق لیا ہے اور عبد الرزاق نے معنف بن حکم رحمہ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریک اور سلمان بن ربیعہ الباہلی کو کار تقاریر پر روزیہ دیا ہے۔ سترجم کتاب ہے کہ اسکے اسناد میں حسن بن عمارہ مروی ہے۔ اور ابن سعد نے طبقات میں ابن ابی یسلی سے روایت کی کہ مجھے خبر ہو چکی کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے شریک کو پانچ سو درم روزیہ مقرر کیا۔ سترجم کتاب ہے کہ ابن ابی یسلی قاضی کوفہ میں کلام ہے۔ بار جو اس کے منقطع ہے۔ ابن سعد رحمہ نے لکھا کہ خبرنا عفا بن سلم حدیثنا عبد الواحد بن زیاد عن اجماع بن اوطاة عن نافع قال استعمل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ زید بن ثابت الخ۔ یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کو عامل تقاریر کیا اور روزیہ مقرر کیا۔ سترجم کتاب ہے کہ حجاج نے معنف روایت کی اور نافع نے حضرت عمر رحمہ کو نہیں پایا۔ اور ابن سعد نے عطاء بن السائب و میمون و ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ جب حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو مجمع کبروں کی گٹھلی لیکر بازار کو روانہ ہوئے تاکہ تجارت کو کے منق میل حاصل کریں پس راہ میں اسے حضرت عمر و ابو عبیدہ سے ملاقات ہوئی تو ان دونوں نے حضرت خلیفۃ الصدق رضی اللہ عنہ سے عرض کیا کہ یا خلیفہ رسول اللہ آپ اس حال سے کہاں تشریف لے رہے ہیں حالانکہ آپ کے ذمہ مسلمانان کی تولیت لازم ہے تو حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھ میں اپنے اہل و عیال کو کہاں سے کھانا دے گا۔ تو ان دونوں نے عرض کیا کہ اچھا آپ اسوقت واپس تشریف لے چکے ہیں اور ہم سب فکر آپ کے واسطے مفروض کر رہے ہیں۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ مدنا نے اپنے واسطے اور اپنے عیال کے واسطے قدر کفایت بیکار نے تھے پھر جب آپ کی وفات کا وقت آیا تو فرمایا کہ جو کچھ ہمارے پاس ہے سب مسلمانان کے مال میں واپس کر دیا میری زمین جو فلان مقام پر واقع ہے وہ مسلمانان کے واسطے ہے جو اس مال کے جو زمین نے انکے اموال میں سے لیا ہے پس یہ زمین حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے سپرد کی تو عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اللہ آپ نے اپنے بعد مالوں کو سختی و تعب میں کمال دیا۔ کافی یعنی۔ اور اسکی اسناد میں واقعہ مین کلام ہے لیکن شیخ ابن کثیر رحمہ اپنے مجمع معقول سے نقل کیا کہ جبکہ مال بیکر واقعہ کی توثیق مریم ہے۔ اور یوہ اس میں حدیث معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کہ جسکو عبد الرزاق نے معمر بن الزہری سے عن عبد الرحمن بن کعب عن ابیہ رضی اللہ عنہ روایت کی کہ معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ اپنی قوم کے نروانوں میں سے دلیر و بھڑکا تھا اور اپنے پاس کچھ نہیں رکھا تھا اور سخاوت کی وجہ سے اس پر قرضہ چڑھا گیا یہاں تک کہ اسکے تمام مال کو گیر لیا آخر تک اس حدیث کے آخر میں ہے کہ جب کوفہ ہوا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ کو اس کے ایک گھوڑے پر سوار کر کے روانہ کیا تاکہ اسکی شکستہ حالی کو بہرا کرین الخ۔ مجمع ابن جبر نے کہا کہ اس میں دلیل ہے کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی سرداری و کام نبوض تھا تاہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالبحر جب قاضی وغیرہ نے مسلمانان کا کام کیا تو انہیں کے مال سے روزیہ کا سنتی ہوگا۔ کیونکہ وہ اسکے کام میں مدد کا گیا ہے۔ و ہذا لان الخمس من اسباب النفقة۔ اور یہ حکم اسوجہ سے ہوا کہ روکا جانا سبب اسباب نفقہ



کے ہر قسم۔ یعنی جن سببوں سے نفقہ لازم آتا ہے ان میں سے یہ بھی ہے کہ اس کے کام میں روکا جاوے۔ کما فی الوسی۔  
 جیسے وصی کی صورت میں منہ کہ جب یتیم کے کام میں روکنا اور اپنے کام سے روکا گیا تو وصی کا نفقہ بھی اس مال سے  
 بطور معروف واجب ہوتا ہے۔ والمضارب۔ اور جیسے مضارب میں۔ اذسا فریبال المضاربہ۔ جبکہ مضارب  
 مال مضاربہ کو بیکر سفر کو جاوے منہ۔ درہ اسی کام میں پھنس گیا تو اسکو اسی مال سے نفقہ لگا۔ و ہذا فیما یلکون  
 کفایہ۔ اور یہ حکم ایسے نفقہ میں ہے جو بقدر کفایت ہو۔ فان کان شرطاً فهو حرام۔ اور اگر کچھ اجرت یا تنخواہ قاضی  
 کے واسطے شرط کی گئی ہو تو یہ حرام ہے۔ لانه استیجار علی الطاعة۔ اس واسطے کہ نفل طاعت پر اجارہ ہے۔ و لفقضا  
 طاعة بل ہو افضلہا۔ اس واسطے کہ قضاء و طاعت ہی بل طاعات میں سے افضل ہے منہ۔ اور یہ مسئلہ دلیل ہے  
 کہ حنفیہ کے نزدیک طاعات کا اجارہ ممنوع ہے سوائے قرآن مجید کی تعلیم کے کہ وہ بضرورت جائز ہے اور ایسے ہی جہین  
 ضرورت ہو اور ما سولے اسکے ممنوع ہے۔ حتی کہ قاضی کے واسطے بھی شرط کر کے رو دینا یا تنخواہ لینا ممنوع ہے اور سلطان  
 کو ایسا قاضی مقرر کرنا بھی ممنوع ہے بلکہ وہ بقدر کفایت قاضی کو دیدے۔ ہا یہ امر کہ آیا قاضی کو خود لینا حلال ہے یا نہیں تو  
 فرمایا۔ ثم القاضی اذا کان فقیراً فالافضل بل الواجب الاخذ۔ کہ قاضی جب محتاج ہو تو اسکے واسطے افضل  
 یہ کہ لے بلکہ لینا واجب ہے۔ لانه لا یکنہ اقامۃ فرض القضاء الا بالہ اذا الاشتغال بالکسب یقعدہ عن اقامۃ  
 اس واسطے کہ قاضی کو فرض قضا ٹھیکہ ادا کرنا بدو اسکے ممکن نہ ہوگا کیونکہ کمائی میں مشغول ہوتا اسکو اسے فرض سے عاجز کرے گا  
 منہ۔ کیونکہ جب وہ کار محنت سے تنگ گیا تو کار قضا سے عاجز ہوگا۔ وان کان غنیاً فالافضل الاستناع  
 علی ما قبل رفقاً بیت المال۔ اور اگر قاضی تو تکر آدمی ہو تو کمائی کا بیت المال کی رعایت کر کے اس کے حق میں افضل  
 یہ کہ رزق لینے سے انکار کرے۔ وقیل الاخذ و ہو الاصح۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ لینا افضل ہے اور یہی اصح  
 ہے۔ حیاتیہ للقضاء عن الہوان و لظہر المن یولی بعدہ من المحتاج جہین۔ تاکہ طواری سے کار قضا کی حفاظت  
 ہو اور اس تو تکر کے بعد جو لوگ محتاجوں میں سے کار قضا پر متولی ہوں انکی رعایت ہو منہ۔ یعنی جب دوسرے  
 کاموں کے واسطے سلطنت کی طرف سے سوال کثیر دیے جاتے ہیں اور کار قضا سے دست بردار ہو جاتے ہیں تو انکی رعایت کی نظر  
 میں یہ کام قرار ہوگا حالانکہ یہ سب سے افضل ہے لہذا بہتر ہوگا کہ اسکے واسطے بھی مدد دینا جلیل دیا جاوے اور نیز اگر  
 اس قاضی نے روزیہ نہیں لیا اور دیوان میں قاضی کے نام کچھ نہوا بھرا اسکے بعد دوسرا محتاج قاضی مقرر ہوا تو وہ  
 پریشان ہوگا۔ لانه اذا لقطع زماناً یقعدہ راعادۃ۔ اس واسطے کہ جب قاضی کا روزیہ نہ ایک زمانہ تک بند رہا تو جب  
 تو تکر قاضی تھا تو بعد اسکے جاری ہونا مشکل ہے منہ۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہ صرت بدستغای کی وجہ ہوگی یا جبکہ سلاطین  
 و وزراء و دیگر فاسق ہوں کہ قام بیت المال کو فضول معارف میں خرچ کویں ورنہ فدا معلوم ہوتا ہی دین ہوگا اور  
 بیت المال معمور ہے پس کچھ دشواری نہیں ہے۔ ثم تسمیۃ رزق قاتل علی انہ بقدر الکفایہ۔ پس اس مال کا رزق  
 نام رکھنا دلیل ہے کہ وہ بقدر کفایت ہوگا منہ۔ یعنی اسی قدر ہوگا جس سے اسکی کفایت حاجت پوری ہو جاوے  
 اور داجرت نہوگی۔ وقد جری الرکم باعطائہ فی اول السنۃ لان الخراج یؤخذ فی اول السنۃ  
 وہو لیطہی منہ۔ اور رسم یون جاری ہوا کہ ابتدائے سال میں یہ رزق قاضی کو دیدیا جاتا تھا اس واسطے کہ اسوقت  
 میں خراج اول سال میں لے لیا جاتا تھا اور رزق نہ کر اسی خراج میں سے دیا جاتا ہے۔ و فی زمانہ الخراج یؤخذ  
 فی آخر السنۃ۔ اور ہمارے زمانہ میں خراج لینے کا دستور یہ ہے کہ وہ سال کے آخر ہونے پر لیا جاتا ہے۔ والماخوذ من الخراج  
 خراج السنۃ الماضیۃ ہو الصیح۔ اور جو خراج لیا گیا یہ گزرے ہوئے سال کا خراج ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے۔ و لو



استوفی رزق کستہ۔ اور اگر قاضی نے پیشگی ایک سال کا رزق لے لیا۔ تم عزل قبل استکمالہا۔ پھر سال نہ کو رہا ہونے سے پہلے معزول کر دیا گیا۔ قبل ہوئے اختلاف معروف فی نفقۃ المرأة اذا ماتت فی السنۃ بعد استعمال نفقۃ السنۃ۔ تو بعض نے فرمایا کہ اسکا حکم اسی اختلاف معروف پر مبنی ہے جو نفقہ زوجہ کے حق میں ہے جبکہ وہ ایک سال کا نفقہ پیشگی لینے کے بعد دریاں سال میں مر گئی۔ یعنی اگر عورت نے اپنے شوہر سے ایک سال کا نفقہ پیشگی یا پھر سال ختم ہونے سے پہلے وہ مر گئی یا شوہر مر گیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باقی نفقہ پھر واجب نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پھر نادر واجب ہے اس بنا پر قاضی کو بھی باقی نفقہ پھرنے میں اختلاف ہے حتیٰ کہ ابو یوسف کے نزدیک پھر نادر واجب نہیں ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ اور صحیح قول یہ کہ قاضی کو بقیہ نفقہ پھر نادر واجب ہے اور اگر قاضی نے خرچ کر ڈالا ہو تو چاہیے کہ بالاتفاق ضامن نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا باس بان قساکر لامۃ وام الولد بغیر محرم۔ جامع صغیر میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ باندی یا کسی کی ام الولد بغیر محرم کے سفر کرے۔ فقہ یہی مکتبہ احکم ہے۔ اور آزادہ عورت کے واسطے یہ امر منع ہے کہ باندی یا کسی کی ام الولد ہو یا اس سے اولاد ہو کرام و لہم کوئی نذرہ آزادہ کے حکم میں بالفصل بغیر سفر نہیں ہے۔ لان الاجاب فی حق الاماۃ فیما یرجع الی النظر والمس بمنزلة المحارم علی ما ذکرنا من قبل ساوا سئل کہ باندیوں کے حق میں اجنبی لوگ دربارہ نظر یا جھونے کے بمنزلہ محارم کے ہیں یا نہیں کہہنے سابق میں مفصل بیان کیا ہے۔ سو وہ وہاں اجنبیوں کے ساتھ سفر ہے وہ اجنبی مرد اس کے حق میں نذرہ محرم کے ہے۔ وام الولد امۃ لقیام الملک فیہا وان امتنع بیعہا واسترا علم بالصواب۔ اور امام محمد بھی ابھی تک باندی ہے کیونکہ اس میں ملکیت قائم ہے اگرچہ اسکی فروخت منع ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ فقہ رحمہ اللہ کتابہ کہ جو نہ کتاب الکراہیہ کے ابواب میں نظر تقویٰ ضرور ہے لہذا اس کتاب کے بقیہ ابواب و فصول بھی بیان کرنا ضرور ہیں لہذا بطور جمعہ کے لکھ کر تاہم۔ (فصل فی الدعاء والتکبیر والواغی) اگر دعاء میں کہے کہ اے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی دعوت یا وسیلہ سے میری دعا قبول فرما تو مضائقہ نہیں و جائز ہے۔ الحکمہ۔ اللہ تعالیٰ کے اسما و صفات سے عا کرنا افضل ہے۔ المحیط۔ دعائے رحمت میں ایسے اسمائے پاک یاد ہے جو رحمت میں جیسے غفور رحیم کریم وغیرہ اور ایسے اسمائے پاک لا نہیں تاویل ہے وغضب کو شعر میں جیسے منتقم و جبار و شدید العقاب وغیرہ۔ لہذا اگر کسی ظالم پر مدعا منظور ہو تو ایسے اسمائے پاک سے بد دعا کرے۔ م۔ طریقہ دعاء میں افضل یہ کہ دو دن انزکھ لے رکھے اور دو دن کے درمیان شادہ رکھے اگرچہ قبل ہو اور ایک ہاتھ کو دوسرے ہاتھ پر نہ رکھے اور اگر غدر یا سخت سردی کی حالت میں اسنے کلمہ کی گلی سے دعا کی تو کافی ہے اور سبب یکہ دعاء کے وقت سینہ تک اپنے ہاتھ اٹھاوے۔ القنیہ۔ بعد دعا کے چہرہ پر ہاتھ پھیرنا بعض مشائخ کے نزدیک یہ مجھ نہیں ہے اور بہت سے مشائخ نے انکو معتبر رکھا اور یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث میں روایات درج ہوئی ہیں۔ الیائشہ۔ اگر کسی نے کہا کہ استغفر اللہ اربعۃ الیہ۔ تو طحاوی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ جائز ہے۔ القنیہ۔ بقیہ میں ختم قرآن کے وقت دعا کرنا مکروہ ہے لیکن یہ ایسی بات ہے کہ اس پر فوسی نہ درجادے خوانۃ الفتاوی۔ اور وجہ کی استہدائے کہ ختم جامع میں دعا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم سے منقول نہیں ہے۔ پھر معنی کو نماز میں تو ایسی دعا کرنا چاہیے جو معفو و یاد ہو کہ ایسا نہ کہ کلام ان س کے مشابہ الفاظ ٹکڑا کر ناسد ہو اور سولے نماز کے ایسے کہ حضور دل و الجاح سے جو دعا دل میں آوے مانگے کیونکہ دعا یاد کرنے سے دل کی رفت و نرمی باقی رہتی ہے۔ المحیط۔ غریب سے کہا کہ تم کو اللہ تعالیٰ کا واسطہ با قسم کہ میرا یہ کام کر دے تو میرا کام کرنا واجب نہیں ہوتا لیکن بظاہر بسترہ کہ لکھنا کہ دے۔ نکالی۔ اسی طرح اگل کہا کہ بھئی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ میرا یہ کام کر دیجئے تو مکمل ہو جائے گا۔



مگر نظر مردت البق ہی مختار ہے اختیار ہے۔ دعا و چار قسم ہیں۔ ۱۔ دعا سے رغبت و اس میں تہلیلان آسمان کی جانب رکھے  
 ۲۔ دعا سے خوف و اس میں تہلیلان کی پشت آسمان کی جانب رکھے۔ ۳۔ دعا سے تضرع و اس میں انجھات کے اشارہ کی طرح  
 چمکھٹا اسکے پاس والی انگلی بند کر کے انگلی سے منہ کی انگلی سے مل کر کے لڑکی انگلی سے تضرع کا اشارہ کرے۔ ۴۔ دعا سے  
 خفیہ اور یہ اس دعا کو کہتے ہیں جو آدمی اپنے دل میں مانگے۔ شرح الامام بخاری مختصر الحاکم۔ مجموع الفتاویٰ۔ جس سے  
 بہ دن غفلت دعا ممکن نہ ہو تو وہ کہنے سے دعا کرتا افضل ہے۔ العنایتان۔ بعض شرائط دعا کو مقدمہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ ایک  
 نرم صوفی نے دعا سے سکوت اختیار کیا اور شاید مجید یہ کہ جو امر جاری ہونے والے میں وہ مثبت و اراادہ الہی عزوجل  
 میں قرار دے الہی عزوجل کو پسند کرنا مجرب ہے لیکن مخفی نہیں کہ کسی مخلوق کو یہ خیال نہیں ہونا کہ وہ اپنی خواہش سے تقدیر  
 الہی عزوجل کو بدلے بلکہ دعا تو تضرع عبودیت ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ دعا و مغرب عبادت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
 ان اللعن یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم و آخرین۔ اور حدیث میں ہے کہ جس بندے کے واسطے دعا کر کے کا دروازہ  
 کھول دیا گیا اسکو توفیق خیرات عطا ہوئی۔ اور حدیث میں ہے کہ ہر دعا پر کہ دنیا و آخرت میں عافیت مانگے۔ ایک نے مہر کا  
 عقار فرمایا کہ اسے ظنان تو نے بلا مانگی پس عافیت مانگ۔ مجید یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بلا و جب نازل ہو تو بندہ صبر کرے اور  
 استقامت چاہے اور بڑے الہی عزوجل پر صبر کرنا مشکل ہے تو دلیری کرے بلکہ عافیت کا خواہش کرے۔ خطبہ میں فرمایا کہ اسے  
 و گو دشمنوں لینے کفار سے مقابلہ کی نیت کہ اور عافیت مانگ لیکن جب تم بھر صباؤ و ثابت قدم رہو۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ  
 کی حمد و ثناء کے لائق ادا کرے اور اپنی حاجات کی دعا کرے پھر حمد و ثناء و درود پڑھے اور بعض دعا یا ت میں درود اول و  
 آخر و درمیان میں ظاہر ہوتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ معاملہ دل کی دعا اللہ تعالیٰ قبول نہیں کرتی ہے۔ حدیث میں ہے کہ تم دعا کرنا  
 سے اس حال کے ساتھ کہ فکر قبولیت کا محقق ہو یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے کلمات مانع نہیں ہے۔ شیخ ہے کہ جلد باری کرے یعنی  
 کہے کہ میں نے دعا کی تھی وہ قبول نہ ہوئی قبولیت سے کوئی دعا خالی نہیں ہوتی خواہ بالفعل دی جاوے یا اسکے عرض  
 و دوسری بہتری و بجاوے یا قیامت کے لیے ذخیرہ رکھی جاوے۔ حدیث میں ہے کہ دعا گناہ یا قطع رحم نہ ہو۔ حدیث سے ثابت  
 ہوتا ہے کہ اللہ لا الہ الا اللہ الرحمن الرحیم بریع السموات والارض ذو الجلال والاكرام۔ میں اسم اعظم ہے۔ مترجم کے نزدیک  
 بعض دیگر عبارات کی نسبت بھی حدیث میں اسم اعظم کا قرآن آیا تو تحقیق یہ کہ جامع کلمات اہمیت برجہ رحمت جب بندہ کی  
 التماس میں جمع ہوں تو مفید رحمت غلظی و قبولیت میں لیکن دیگر عبارات اس طرح جمع کرتا ہر ایک کا کام نہیں لہذا ان آیات مذکورہ  
 کا اشارہ فرمادیا غیر ازیکہ اس وقت دل میں ان صفات کا طرہ رحمت کا تہود و نزول ہونا شرط ہے اور وہ دقیق گفتگو کے سرسری  
 باہر ہے فافہم واضح ہو کہ زبان کو دروغ و نخس سے پاک رکھنا۔ آسائش کے وقت عاجزی سے دعا کا التزام رکھنا۔ بدن مانگو  
 حرام طعام سے پیا نہوا ہوا و اس وقت بھی تن پر کبڑا و پیٹ میں کھانا حرام سے نہو۔ اور حدیث میں ہے کہ اللہ تم لوگ ظالم  
 کا لائق ہو گے گناہ سکو علم سے روکے گا یا اللہ تعالیٰ تمہارے دلوں کو باہم لڑائی کا بھرتہ میں سے صالح آدمی دعا کرے گا اور  
 وہ قبول نہوگی۔ قال تعالیٰ و اتقوا اللہ لا تصیبن اللہ بن ظلم انکم خاتمہ۔ یعنی پھر ایسے لفظ سے کہہ تم میں سے خاص کر  
 انصاف لوگوں کو نہیں پہونچے جنہوں نے ظلم کیا۔ یعنی بلکہ وہ عام ہو گا کہ جب آدمی ظالم و غیر ظالم سب کو عام جو جادے گا۔ حضرت  
 رضی اللہ عنہ بعد شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے انوس کرتے کہ ہم نہیں معلوم تھا کہ اس آیت کریمہ کی تائید میں ہیں  
 شامل ہونے لگی یہی کاش ہم اس وقت اختیار بانٹھ کر ظالموں سے مقابلہ کرتے اور انکو دفع کرتے۔ حدیث میں ہے کہ دعا تم لوگ باہم  
 ایک باتوں کا ظلم کرو گے اور بری باتوں سے روکے گا یا اللہ تعالیٰ تمہارے دونوں میں پھوٹے ڈال دے گا حرم کتبہ کہ ابھی تعاقب  
 و کمال ایک رحمت الہی عزوجل ہے جسکا بہت بڑا احسان اللہ تعالیٰ نے قرآن میں حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کھانا



اور انفتحت فی الارض ما افقت من قلوبہم۔ اور حق تعالیٰ نے فرمایا: غاصحہم بنعمۃ اخلا۔ پھر یہ نعمت بہت عرصہ تک قائم رہی  
یہاں تک کہ خراج بخون نے پھوٹ ڈالی پھر شیعہ و معتزلہ و انصاری پھوٹ کر جماعت چھوڑی اور پھر بھی اہل اہلسنت و الجماعہ کا  
سواد اعظم باقی رہا پھر ائمہ مجتہدین امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی و احمد و ڈری و ابو ثور و غیر جماعہ سب نے تعداد باہم متفق  
اور اعمال دین میں اپنے اپنے اجتہاد پر عمل کرتے ہوئے اعظم ارکان دین بنے نماز میں ایک جماعت تھے۔ ہرگز صحابہ رضی اللہ عنہم  
اور مجتہدین میں کبھی کسی خفیہ روایت میں بھی۔ اور نہیں کہ کوئی کسی کے پیچھے نماز پڑھنے میں نال کرتا ہو یا شرطیں لگاتا ہو  
اور تلامذہ میں رحمہم اللہ تعالیٰ میں مباحی کے مثل برتاؤ رہا اور فقہائے مجتہدین صحیح تابعین و تابعین برابر ہی برتاؤ رہا پھر افسوس ہو کہ  
بچے کچھ لوگ ان ائمہ مجتہدین کے مقلدین میں ایسے پیدا ہو گئے کہ ہر ایک نے دوسرے سے تعصب کیا حتیٰ کہ خفی نے  
شافعیہ میں سے امام کے واسطے یہ شرط لگائی کہ وہ حقیقت کے مسائل پر پورا عمل اختیار کرتا ہو اور شافعی نے بھی شرط خفی کے  
حق میں لگائی۔ بقول امام ابو بکر بمقام حق کے خفی نے چاہا کہ شافعی امام کے پیچھے جب اقتدار جائز ہو کہ وہ بالکل خفی ہو جائے  
اور برعکس۔ لابت یہاں تک پہنچی کہ اس اعظم ارکان دین یعنی نماز میں پھوٹ پڑ گئی باوجودیکہ اصل مذہب میں شافعی  
امام کے پیچھے فخر کی نفوت کا سلسلہ اور ائمہ کے درجہ کا سلسلہ وغیر ذلک صحیح دین بدون اس کے کہ کوئی شرط مذکور ہو۔ بلکہ ترمذی نے  
قشامی حاشیہ در المختار میں بعض کا یہ قول دیکھا کہ شافعی مقلد جو بات ہمارے حق میں شرط لگا دیکھا ہم بھی اس کے حق  
میں یہی شرط لگا دیں گے۔ اور یہ کمال افسوس کا مقام ہے بلکہ واجب فرض ہے کہ اہل اہلسنت سب حق پر ہیں سب جناب باری تعالیٰ  
عزوجل میں یکدل حاضر ہوں۔ پھر اس سے بڑھ کر آفت و سب سے بدتر آفت وہ ہے جو اس زمانہ میں ایک ایک آدمی میں  
فساد و بغض و عناد سے ظاہر ہو گئی ہو اور ہر ایک فریق و ممالی و بدعتی و مقلد و غیر مقلد نے اپنے عوام معتقدوں کو دوسرے  
فریق کا گمراہ ہونا تلقین کر دیا جس سے سر بازار ایک دوسرے کی تفسیق و تضلیل کرتے اور دائرہ اسلام سے خارج کرتے اور  
مساجد میں نماز سے منع کرتے ہیں حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو منافقوں کو جنگا نفاق کہلاتا ہوا اور بوجہ اس لئے  
علوم تھا خارج نہیں فرماتے تھے اور یہاں بھیمان دونوں فریق سے عجب ہو کہ کیا یہ لوگ دوسرے فریق کے کافر و شرک  
حقیقی مانند ہنود و غیرہ کے جانتے ہیں اگر کہے کہ ان تو اسکی جہالت و گمراہی ظاہر ہے۔ حدیث میں صریح ہے الا ان ترد کفر  
بواحد عندکم۔ یعنی یہ تکفیر جمعی کہ تم اپنے نزدیک بالکل کہلاتا ہو اصناف کفر دیکھو۔ اسکی نہیں دیکھتے ہو کہ فرد معتزلہ و غیرہ جو  
قرآن کو مخلوق و احادیث کو بنائی ہوئی باتیں دسینوں کو گمراہ مانتے و صفات الہی عزوجل سے انکار کرتے ہیں تم تکفیر نہیں  
کرتے ہو اور مجتہدین سلف سے صاف تصریح ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں ہے پھر اسے بر حال شکا کہ خال مقلد ہیں  
لا غیر مقلد ہونے سے باوجود اتفاق قرآن و حدیث و عقائد و اصول کے باہم تکفیر کر دے۔ قال تعالیٰ من یرغب عن طارہ اہیم  
او من سفہ نفسہ۔ یعنی طارہ ابراہیم سے گھٹ موڑنے والا وہی ہوگا جو اپنے نفس سے جاہل الحق ہو۔ اسی واسطے بعض شیعہ نے  
کہا کہ جس نے اپنے نفس کو بچھا لیا اس نے اپنے رب کو بچھا لیا اب سمجھتے ہو کہ اگر تم لت ابراہیم پرستقیم ہوتے تو ایسے جاہل الحق  
نہو۔ پس اپنے نفس کے ساتھ عدل کرو تو لازم ہو کہ اہل اپنے آپ کو شیطان کے تسلط و تعصب سے چھڑا کر استقامت  
پر ہو کہ اسوقت لوہی باہم متفق ہو جائیں گے اور ان شاء اللہ تعالیٰ جو دعا کرو گے مقبول ہوگی و من اللہ تعالیٰ التوفیق و لا حول  
ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔ اگر دماغے اثر بلند آواز سے اس واسطے کہے کہ ساتھ دالے یکہ جادین و منافقہ نہیں ہوا  
جب یکہ گئے تو ان لوگوں کا جہر کرنا بدعت ہوگا۔ البیزر۔ اور اگر یکے کی غرض نہ تو مذکور ہے۔ الذخیرہ۔ میں کہتا ہوں کہ انھیں  
صلی اللہ علیہ وسلم کا جہر سے آمین کہنا بعد دعائے فاتحہ کے اسی معنی پر محمول ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور یہ بھی معلوم ہوا کہ دعا  
کے بعد آمین کہنا سند بہرہ۔ امام شریف کے یہاں سے یہ روایات میں جہر سے کہہ کر کہنا سنون نہیں مگر جبکہ جہاد میں کافرین



مقابلہ ہو یا ہر وزن و ہر وزن سے سابلہ ہو۔ بعض مشائخ نے اسی پر آگ لگنے کی حالت کو بلکہ طرہ خوفناک حالتوں کو تیس کیا ہے۔ القنیہ۔ قادی ہندیہ میں اکثر خوفناک مناظر مانند سیاہ آندھی وغیرہ میں اذان ذکر رہی۔ م۔ رباطات کی مساجد میں اگر مقام فوت ہو تو زور سے تکبیر کر دہی۔ المخط (مسئلہ واقعہ) اس زمانہ میں جب وہاں ہیفہ ظاہر ہوتی ہے تو لوگ علاوہ ہفت محلہ کے ہر ایک اپنے گھر میں کر رہے کہ زور سے اذان دیتا ہے۔ مترجم کے نزدیک ظاہر ہے بعض کم فہم آدمیوں نے اس گمان پر نکالا ہے کہ غلام میں حکایات مشہور ہیں کہ وہاں ہیفہ میں شباطین بھوت پریت اتر کر تے ہیں لہذا اذان دینے سے وہ بھاگ جاویں گے اور تحقیق و استدلال علم یہ ہے کہ وہاں مذکور و خرابیوں کی جیسا کہ حدیث میں وارد ہے یعنی جنگی و جنگ دشمنی کے ذریعہ اثر اس باری میں خود ظاہر ہے کہ ایک غیر معلوم حرارت و احتراق سے مادہ بدن سخیل بعض اوقات زنگاری ہو جاتا ہے جو دہرے کم نہیں ہے لیکن علماء ربانی کی تعلیم و اشارات احادیث یہ ہے کہ جب زنا و فواحش کی کثرت ہوتی ہے اور لوگ نفیست کرنے والوں کی بات نہیں سنتے اور ذہن نہیں کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے شباطین جن انہیں سے خاص عام افراد پر تسلط کے جلتے ہیں اور باادبیت سے ملے صاحبین انہیں ایک خاص حکمت الہی عزوجل سے داخل ہو جاتے ہیں لیکن یہ ان کے واسطے رفعت درجات و بلندی مراتب ہے اور جو لوگ فحش و ج سے مبتلا ہوئے وہ اپنے حال پر ہیں پس انکا علاج توبہ و استغفار و آئندہ پرہیزگاری کا عزم قوی ہے اور اسکے واسطے اذان ہونا کسی روایت میں وارد نہیں اور نہ علماء ربانی کی استنباط حکمت سے معلوم ہوتا ہے اور وہ حدیث و صحیح مسلم میں ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اذاتقول انیلان آدمی بلا اذان۔ یعنی جب غیلان کا قول ہو تو اذان پکارے۔ چنانچہ اس حدیث سے بعض نے استدلال کیا تو یہ غلط فہمی ہے اس واسطے کہ عرب کا زعم تھا کہ جنگوں میں غل یا بالی رنگ بزرگ کی شکل میں ڈراتے تھے تو حکم دیا کہ اذان پکار دے کہ وہ بھاگ جاویں گے۔ نہاں میں ہے کہ عرب گمان کرتے کہ یا باؤن میں مختلف صورتوں سے غل یا بالی رنگ بزرگ ظاہر ہوتا ہے اور حزن میں شرح بعض میں ہے کہ حاصل یہ کہ جب ناگوار چیزیں دیکھے یا تھمات مستکہ نظر آدین یا جسمانی صدمہ میں گروہ اسکو طرح طرح سے نظر آدین اور انکو دفع کرنا چاہے تو اذان دے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ ڈھکوسلے جو ہزارہ وغیرہ کی کردہ صورتوں سے نظر آنے لگے حالانکہ انکو کچھ قدرت ایذا نہیں ہوتی ہے بلکہ باد ہوائی میں لادہ دور ہونگے اور اسکو بیان کچھ قتل نہیں ہے اور حدیث میں جو آخر زمانہ کی حالت میں کثرت زنا و فحش سے و بارنازل ہونے کا اعلام صحیح ہے اور وہ اسوقت حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اخبار غیب کے موافق ظہور پذیر ہوا کرتا ہے توبہ جو آسانی ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے سہلا ہوتی ہے اور وہ غل یا بالی نہیں ہے پس اذان کو اس طرح غلط طریقہ شروع پکارنے سے کچھ تعلق نہیں ہے بلکہ عجب یہ کہ بہت سے لوگ اذان کے حکم نماز میں حاضر نہیں ہوتے اور نمازی نہیں پڑھتے ہیں بلکہ یوں پکارا کرتے ہیں تو اس سے فتنہ مصیبت اور بھی زائد ہے پس صواب و اللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ محلہ کی اذان بلند پر ہر شخص اذان کا اعانہ کرنا چاہے جیسے جواب اذان کا حکم ہے یعنی ہر وزن اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کلمات کہتا جاتا ہے ہر ایک اسکو کہتا چاہے اور دل سے تصدیق کرنا چاہے اور نماز میں حاضر ہو کر توبہ و استغفار کے ساتھ نماز ادا کرے اور اہل محلہ سب صدق کے ساتھ توبہ و استغفار کریں پس یہ علاج دفع یا د کے موافق ہے جو حکما سے ربانی نے شخص فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے فضل رحمت سے شافی ہے واللہ ذو الفضل العظیم۔ م۔ حرارت و رد کے بعد زور سے تکبیر کہے تو نقیہ ابو جعفر نے کہا کہ اگر لشکر کی فیت ہو تو مضافاً نہیں ہے اور نماز سے سلام پھیرنے کے بعد ہی تکبیر کہنا جہر سے بدعت و کردہ ہے اور سرحد کفار کی رباطات میں جب مقام فوت ہو اور اہل رباط نے فوت و صیغہ ظاہر کرنے کو تکبیر کہی تو کردہ نہیں ہے۔ المخط۔ ابو یوسف رحمہ اللہ ایام تشریق میں بازاروں میں تکبیرات کہنے کو جائز رکھا۔ کما فی البعد اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے بھی ان ایام میں ایسا مروی ہے کہ اہل بازار انکی تکبیر پر تکبیر میں کہتے تھے



پس قول ابو یوسف رحمہ اولیٰ ہے۔ م۔ فالص اللہ تعالیٰ کے واسطے دیکھنے کو بیٹھے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ابو حنیفہ  
اور اگر واعظ نے مجلس میں کچھ طلب کیا تو حلال نہیں اور یہ علم کے ذریعہ دنیا کا نام ہو گیا۔ اخلاص۔ وعظ و قرآن سننے کے  
وقت چغندا و آوازیں بلند کرنا مکروہ ہے اور صوفیہ کو دعویٰ محبت میں وجہ حال و کپڑے بچاؤ سے منع کیا جاوے۔ اس پر  
کیونکہ مجالس کا طہین اہل الصدق کی شان حسن آداب و سکون طماننت میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے مشابہ ہے اور یہ  
میں ہے کہ مجالس صحابہ رضی اللہ عنہم اسی سکون و ادب و وقار میں انوار برکات سے بھری ہوتی تھیں حق جاویدہ کان علی رؤسنا  
الطیر الحدیث۔ م۔ کافر کی وعار کی نسبت یہ کہنا کہ قبول ہوگی شیخ ابو الحسن رستخانی کے نزدیک نہیں جائز ہے اور حاکم ابوالقاسم  
و شیخ ابو نصر الدبوسی کے نزدیک جائز ہے۔ صد الشہد نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ المحیط۔ مترجم کے نزدیک تو ضیح یہ ہے کہ کافر  
کو معرفت رب عزوجل نہیں ہے یعنی آگے اسنے اپنا رب اپنی ہوا و نفس کو اتباع شیطان بنالیا ہے حتیٰ کہ وہ ایسے کو رب  
جانتا ہے جسکا شرک بت وغیرہ ہے یا عیسیٰ جیسا و عزیر بیٹا ہے پس اسکا کہ وہ ہے جو شیطان نے اسکے زعم میں ڈال دیا ہے پس  
وہ اسی زعمی عبودیت سے دعا کرتا ہے اور اس سے قبول ہونے کے کوئی معنی نہیں ہیں غیر انیکہ یہ طور صفت غضب میں سے  
ہے اسولے کہ ملک اتنی میں بدون اسکی مشیت کے کچھ جاری نہیں ہوتا ہے و قد قال تعالیٰ و لو شاور ربک لآمن من  
فی الارض کلہم جمیعاً۔ پس اللہ تعالیٰ اسکے زعم کے پردہ میں اسکی مراد سے دیتا ہے ورنہ اور بھی مغرور ہو جاتا ہے پس  
یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید جو مراد اسنے مانگی ہے وہ مجاوسے پس حاصل یہ نکلا کہ اگر یہ خیال ہو کہ کافر نے اللہ تعالیٰ سے  
دعا کی وہ قبول ہو سکتی ہے تو یہ ٹھیک نہیں اسولے کہ اسکی دعا جناب باری تعالیٰ عزوجل سے بھٹی ہوئی ہے قال تعالیٰ  
و ما دعا الکافرین الا فی ضلال۔ کیونکہ اسنے نہیں بکا مگر اسی کو جو اسکے خیال باطل میں ہے۔ اور اگر نیت یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ  
کبھی کافر کو اسکی مراد دیتا ہے تاکہ اسکی جہالت کا اطمینان ہو کہ وہ اپنے بت یا سچ کی طرف سے مراد حاصل ہونے پر اعلان کرے  
اور اپنی نافرمانی و گمراہی کا پورا اظہار کرے تو اس منیٰ میں کافر کی مراد مانا جائز ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔  
اجناس میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ جن کے واسطے قیاب نہیں ہے۔ ابو حنیفہ۔ ایک بیت کے لیے نماز پڑھنے کو جمع ہیں پھر  
ایک کھڑا ہو کر بیت کے واسطے دعا کرنے لگا اور بلند آواز سے کہنے لگا تو یہ کردہ ہے۔ بیت کی تعریف میں نازا کرنا اور جہات  
اسمیں موجود نہیں وہ بیان کرنا مکروہ مخرم ہے اور بیت پر مناسب ثناء و صفت کرنا مکروہ نہیں ہے۔ الذخیرہ بیت کے لیے صدقہ  
دینا اور اسکے واسطے دعا کرنا جائز اور وہ بیت کو پہنچ جاتا ہے۔ خزائنہ القنادی۔ (مسائل کاغذ مکتوبہ) ایسے کاغذ  
کوئی چیز پٹینا جس میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے خواہ اندر لکھا ہو یا باہر لکھا ہو مکروہ ہے بخلاف کتب کے کہ وہ مکروہ نہیں ہے اگرچہ  
بہر اللہ تعالیٰ کا نام ہو۔ الملتقط۔ کاغذ میں اللہ تعالیٰ کا نام لکھا ہے وہ بچھرنے کے سچے رکھ لیا تو بعض نے کہا کہ مکروہ ہے۔  
المحیط۔ مترجم کے نزدیک یہی اصح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یون ہی جن ابدان میں احادیث و آثار لکھے ہوں اُنھے دفن بتانا مکروہ  
ہے اگرچہ وہ کتب فقہ کی دفن ہو اگرچہ غراب میں جواز لکھا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ طالب علم کے خرابہ میں کتب حدیث یا فقہ  
میں ذوالکلیہ بنانا سوائے تصدق خاقت کے نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ الملتقط جیسے مصحف مجید میں حکم ہے۔ خزائنہ القنادی۔  
اگر کوٹھری میں قرآن مجید بنلات و پردہ ہو تو وہاں زود سے دلی منع نہیں ہے۔ الغراب۔ جس صندوق یا کتھ میں مصحف مجید  
وغیرہ ہو یا ایسے درم جبر اللہ تعالیٰ کا نام یا آیت ہو تو حفاظت کے لیے اس پر بٹھانا مکروہ نہیں۔ محیط و الذخیرہ۔ روایت برائے اللہ تعالیٰ  
کا نام لکھنا مکروہ نہیں کیونکہ علامت مقصود ہے نہ استغاث۔ جواہر الاطلاعی لیکن اس میں تردد ہے کیونکہ وہ روایت کا مستعمل ہوگا  
اور اسی کو فروخت کیا جائیگا تو اسکا کہہ کر اس آیت و نام کو دیکر جبر چیز خریدے۔ پھر یہ بھی ضرور ہوگا کہ بدن جہالت کے نہ  
چھوئے جالانکہ دیون وغیرہ کے ساتھ معاملات سے جا رہے نہیں ہیں پس فزی و باجاء سے کہ ایسا کرنا نہیں چاہیے۔ م۔ جو شخص ملات



پر نوا آسا اور دم و فکس چھوڑنا کر دے۔ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو۔ القاضی خان۔ جدھر کونٹی میں مصحف مجید لکھا ہو یا زون  
پھیلا تا کر دے نہیں ہو اور اگر رکھا ہو پس اگر محادی ہو تو کر دے۔ در نہ نہیں۔ الغرائب۔ اگر قبلی یا دہال میں ایسے درم ساتھ  
ہوں جس پر اسم الہی ہو تو مضافۃ نہیں ہو اگرچہ وہ بے دھیر ہو۔ المحادی۔ اگر کتاب ساتھ لیے پیچا نہ میں گیا تو کر دے ہو اور اگر  
پاک جگہ میں پینا کر کے بیٹھا تو مضافۃ نہیں ہو یہی فقیہ ابو جعفر کا فتویٰ ہے۔ علیٰ ہذا اگر جیب میں کر کے روپیہ ہوں یا انگوٹھی  
پر نام الہی ہو تو یہی تفصیل ہوگی۔ المحیط۔ اگر روادہ یا دیوار پر نام الہی یا کچھ قرآن لکھا ہو تو بعض نے کراہت کی اور اکثر نے  
جائز کہا ہے۔ القاضی خان۔ فرش یا بچھونے پر قرآن لکھا بخوبی کر دے۔ الغرائب۔ اگر باطابا یا مصلے پر لکھا کہ اللہ اکبر۔ تو اسکو  
بھجانا اور سپر بیٹھا و استعمال میں لانا کر دے ہو اور اسی سے شاخ لے لیا کہ جس کا فہم پر اللہ تعالیٰ کا نام ہو اسکو بیکر کب  
میں نشان بنانا کر دے ہو کیونکہ اسمین اسے نام الہی عود جل کیرا بجان کام میں استعمال کیا۔ الکبریٰ۔ کسی نشان پر فرعون یا  
ابو جہل وغیرہ لکھ کر سپر بیرون یا گولیوں سے نشان لگا یا تو ان حرفوں کی بھرتی سے کر دے ہو۔ السراج۔ جس نے ابو حنیفہ  
سے روایت کی کہ قرآن کو چھو کر کرنا کر دے ہو یعنی باریک نظم سے لکھ کر حائل چھوٹی کرنا کر دے ہو اور یہی ابو یوسف رحمہ کا قول ہے  
اور جس نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ معنی یہ کہ شاذ امام رحمہ نے اس سے کراہت تنزیہی مراد  
نہ گناہ۔ جو شخص قرآن لکھنا چاہے تو اسکو لازم ہے کہ عمدہ واضح خط میں عمدہ ورق یا سفید کاغذ پر نہ لکھے بلکہ سب سے  
روشنائی سے لکھے اور بین السطور فراخ چھوڑے اور حروف بھرے ہوئے ہوں یعنی روشنائی اچھی لگی ہو اور قرآن کو  
حشیرہ ذکر آیات و علامات و تفویض سے پاک رکھے جیسے مصحف حضرت سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ تھا یعنی  
تشریح کہ ہر دس آیت پر کسی علامت سے فاصلہ کرے۔ السراج۔ شاید کہ اب خصوص غم کے واسطے سور زون کے نام  
لکھنا و آیتوں کی علامات دینا جائز ہے۔ م۔ سور زون کے نام و آیتوں کا شمار تثنیٰ میں مضافۃ نہیں ہے۔ اور یہ اگرچہ بدعت  
ہو مگر یہ بدعت حسنہ ہے اور بہت سے امور اگرچہ بدعت ہیں مگر لہذا اختلاف زیادہ کے بدعت حسنہ ہیں۔ جو اہل الاخلاط  
شیخ ابو الحسن فرماتے کہ جیسے بسم اللہ الرحمن الرحیم۔ بغرض فصل لکھتے ہیں اسی طرح عادت کے موافق سور زون کے نام لکھنے میں  
مضافۃ نہیں ہے۔ السراج۔ مصحف پر سونا چاندی چڑھانے میں مضافۃ نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک کر دے روایت  
کیا جاتا ہے اور امام محمد کے قول میں اختلاف ہے۔ القاضی خان۔ ابو حنیفہ رحمہ نے کہا کہ لغزاق کو قرآن دقتہ پر دھالے میں  
مضافۃ نہیں شاید اسکو بدعت ہو مگر وہ قرآن کو نہ چھوئے اور اگر بنا کر چھوئے تو مضافۃ نہیں ہے۔ المتفق۔ مصحف مجید  
جب اسطرح بڑا ہو سیدہ ہو جاوے کہ اس سے پرہیزا ممکن نہیں ہو تو امام محمد رحمہ نے سیر کبیر میں اشارہ کیا کہ اسکو آگ سے  
جلا یا بجاوے اور ہم اسی کو لیتے ہیں۔ الذخیرہ۔ بلکہ لکھ کر دفن کر دیا جاوے کہ نہ کشت کھودنے میں سپر مٹی ڈالنے کی  
ضرورت ہوگی۔ الغرائب۔ مترجم کتاب کہ عوام میں جلانے کا مفہوم بطور سزا وغیرہ کے سما گیا ہے در نہ عرب میں یہ بات نہیں  
تھی اور ظاہر ہے کہ جلانے میں بہت بات سے امن ہے چنانچہ وہ ان کوئی نجاست نہیں ہو بخ سکنی اور کمال کر کسی کی بے اہل  
کا ڈر نہیں ہے اور مانند اسکے حتیٰ کہ اگر عوام کی سمجھ درست ہو تو یہی بہتر ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ حقت و عوامیک قسم  
میں زون کتابوں کو باہم نیچے اور پر رکھے۔ پھر قبیر کو اسنے اور پر۔ پھر کلام کو اسنے اور پر پھر فقہ اسنے اور پر پھر احادیث کو اسنے  
اور پر رکھے۔ سنن قلم کا حاشہ شل مسجد کی گائش کے ایسی جگہ نہ پھینکے کہ قطیم میں خلل ہو۔ الفیہ۔ امام ابو حنیفہ رحمہ نے کہا  
مجاہد و مقام کو کر دے رکھا ہے۔ الذخیرہ۔ میں کتابوں کو یہی ازب بادب اور اپنے حق میں بہری ہے اور وجہ میں نے تفسیر  
سوم حاج میں بیان کیے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (فصل سابقہ) چار چیز زون میں سابقہ جائز ہے۔ ۱۔ اونت  
۲۔ کھڑا و بچہ۔ ۳۔ چراندازی۔ ۴۔ پانوں سے دوڑنا۔ اور یہ جہی کہ عرض ایک طرف سے ہو مثلاً لکھا کہ دوڑاؤ حتیٰ کہ اگر



تو مجھے آگے نکل گیا تو تیرے دستے مجھ پر دو پہر ہو اور میرے واسطے کچھ نہیں ہو یا برعکس ہو اور اگر ظفرین سے  
شرط ہو تو یہ قمار حرام ہو مگر اگر کسی شخص در میان ہو مثلاً کہا کہ اگر میں نکل گیا تو میرے واسطے اس قدر اور اگر تو نکل گیا تو  
تیرے واسطے اس قدر اور اگر وہ نکل گیا تو اس کے واسطے کچھ نہیں ہو۔ لیکن واضح ہو کہ اس شرط مذکور سے استحقاق  
حاصل نہیں ہوتا بلکہ عوازل سے یہ مراد کہ یہ حلال ہو۔ الخلاصہ۔ اور تیسرے شخص میں شرط یہ کہ وہ بھی محفل ہو کہ شاید آگے  
نکل جاوے اور شاید پچھڑ جاوے اور اگر یقیناً وہ پچھڑے یا آگے نکل جائیگا تو عوازل نہیں ہو۔ اسی طرح طلبہ با علماء میں  
اور باب مسائل علمی ایسا ہوا کہ اگر میں نے خطا کی تو تیرے واسطے مجھ پر اس قدر ہو اور اگر تو نے خطا کی تو مجھ پر کچھ نہیں ہو  
مگر یہ بھی جائز ہونا چاہیے اور اسی کو شمس الائمہ حلوائی نے اختیار کیا ہے۔ البیہ۔ اصل اس میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما  
در باب سائقہ بروایت صحیح ہے۔ آج کل لوگ گھروں میں بازی بستے ہیں وہ قمار حرام و افعال کفر سے بکرم ختم  
و غریزہ جس سے عید کے روز اطفال کھیلے ہیں اگر بطور قمار ہو تو حرام ورنہ کھانا مسافقہ نہیں ہے۔ خزانہ الفقہین  
مصارعت یعنی کشتی کرنا جبکہ جہاں کی فیت سے ہو جائز ہے کھیت مصارعت رکازہ رضی اللہ عنہ اور ہمارے زمانہ میں  
جو اوباش لوگ اکھاڑ وغیرہ میں لڑتے اور بے سحر حرکات مکررہ کرتے ہیں اور اس سے فن بدوی مقصود ہے بدون  
سازمان جہاد کے تو یہ مکروہ مخفی ہے۔ م۔ (فصل سلام و آداب دیگر) جب آدمی کسی کے دیدار پر آگے  
تو چاہیے کہ سلام سے پہلے اجازت مانگے پھر جب داخل ہو تو کلام سے پہلے سلام کرے اور اگر سیدان میں ہو تو پہلے سلام  
پھر کلام کرے۔ تخری فی ضیاق۔ مترجم کتاب کہ حدیث صفا میں وغیرہ میں تعلیم اس طرح ہے کہ السلام علیکم اداخل  
یعنی دروازے پر گئے کہ السلام علیکم کیا میں آؤں۔ اور حدیث سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ میں بھی وارد ہے کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے گھر تشریف لے گئے تو السلام علیکم لکھا اجازت چاہی اور سعد بن نے  
پہلے پس پرسید وغیرہ کو جواب سے روک دیا حتیٰ کہ آپ نے میں بار بار ایات سعد بن نے اجازت دی اور غدر کیا کہ  
یا حضرت میں نے تمہاری حرکت کی تھی کہ آپ کے سلام کی برکت زیادہ حاصل کر دوں۔ پس ان احادیث سے اول سلام  
ظاہر ہوتا ہے اور فقہ مقام یہ ہے کہ ان کے گھر بہت چھوٹے ہوتے تھے کہ سلام کی آواز فوراً پہنچتی تھی اور اس زمانہ میں  
سلام کی آواز ان گھر میں پہنچنا دشوار ہے تو اول سلام کرنے سے مقصد حاصل ہو گا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔  
پھر بعض مشائخ نے فرمایا کہ سلام کا جواب دہنے والا لایاب میں افضل ہے اور بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ سلام کر کے والا  
افضل ہے۔ البیہ۔ سلام کرنا سنت ہے اور جواب سلام واجب ہے لہذا ہر واجب کا ثواب لازم ہے لیکن مختار ہے کہ سنت مذکور  
افضل ہے۔ توضیح یہ کہ سلام کرنا اتفاق مجتہدین سنت ہے تو جسے اس سنت میں اجتہاد کی وہ سنت کا ثواب ملے گیا اور سب  
کافق ادا کیا پھر دوسرے پر واجب ہے کہ اس کا حق ادا کرے یعنی جواب دے تو اسے مرن و درجی ادا کیا لہذا جب  
سنے و علیکم السلام ورحمۃ اللہ وبرکاتہ پڑھا یا وایک فضیلت پائی ورنہ بندہ کافق واجب ادا کیا اور جو واجب کہ  
ابتدائی و جو بسے طاعت ہو وہ سنت سے افضل ہوتا ہے جیسے فرض حسنہ و یا سبب ہے اور اس کا ادا کرنا واجب ہے  
حالانکہ فرض دینے والا ثواب ملے گا۔ فاحفظہ۔ اور فقہ ابراہیم کے قول سے سلام کرنا بھی واجب معلوم ہوتا ہے کہ سبائی م۔ اگر ایک  
مسلمان پر سلام کرے تو بھی مفقذ جمع بہتر ہے یعنی اسلام علیکم نہیں بلکہ اسلام علیکم کہے اور جواب میں بھی اسی طرح جمع لا بہت ہے۔  
اس وجہ شاید جمع بشمول ملائی ہو اور اس صورت میں ملائکہ کی فیت کرنا چاہیے جیسے نماز کے سلام میں بکرم۔ اللہ افضل یہ کہ  
السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ کہے اور جب بھی اسی طرح کہے۔ اور اس سے زیادہ کرنا چاہیے۔ البیہ۔ کیونکہ آنحضرت نے اسلام علیکم  
کہنے والے کو رحمۃ اللہ زیادہ کیا اور اسلام علیکم ورحمۃ اللہ کہنے والے کو برکاتہ زیادہ کیا اور پھر کہنے والے کو



بعد از یاد آوری کے جواب دیا اور اس پر حرف کے واسطے دس نیکیاں مخصوص ہیں پس پورے سلام میں تیس نیکیاں ہیں۔ و الحمد للہ اللہ رب العالمین سلام۔ جواب میں (و علیکم السلام الخ) بواہ عطف بہتر ہے اور بدون واد جائز ہے اور عوم علیکم کے جواب میں سلام علیکم بھی جائز ہے۔ اتنا رخانیہ۔ اجتہاد میں (و علیکم یا علیکم السلام) نہیں کہنا چاہیے کہ یہ زندون کو نسخ ہے اور جواب میں مسنون ہے۔ م۔ نقیہ ابو اللیث کہنے لگا کہ ایک جماعت ایک قوم کے پاس آئی۔ پس اگر سب نے سلام ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر ایک نے سلام کر دیا تو سب کی طرف سے کافی ہے اور سب کا سلام کرنا افضل ہے۔ اگر جواب سب نے ترک کیا تو سب گنہگار ہیں اور اگر ایک نے جواب دیدیا کافی ہے اور سب کا جواب دینا افضل ہے۔ الذخیرہ۔ طریقہ سلام یہ کہ سوار پیادہ کو سلام کرے اور کھڑا ہوا یا چلنے والا بیٹھے کو اور قلیل جماعت کثیر کو اور صغیر بزرگ کو سلام کرے اور پیچھے والا آگے والے کو سلام کرے۔ الخلاصہ۔ محیط ساکنہ منقول بحديث صحیح ہے۔ اور جب دو مسلمان ملے اور سلام کے ساتھ معانجہ کیا تو حدیث سے ثابت ہے کہ ہر کسے گناہ پت جھاڑ کے بتوں کی طرح گر جاتے ہیں اور افضل اعمال میں سے ہے کہ اپنے بھائی مسلمان سے خندہ پیشانی ملے اور یہ اخلاق سنت نہایت نفیس ہیں حتیٰ کہ حدیث سے ثابت ہے کہ خوش اخلاق کو صرف اپنی خوش اخلاقی سے ایسے شخص کا درجہ بیگا بدون میں مذکورے اور راتوں میں عبادت کرتا تھا ولیکن یاد رکھو کہ ان اخلاق کو حدیث سے حاصل کرنا در نہ زمانہ والوں میں جو مالاتی تکلفات منافقانہ کا نام خلق ہے وہ منافقوں کے بد نزاد ضاع ہیں کہ ان سے اجتناب واجب ہے۔ م۔ جب سلام کیا تو جواب واجب ہے بھر اسی مجلس میں دوبارہ سلام کیا تو دوبارہ جواب واجب نہیں جیسے چھوٹک میں حکم ہے۔ اتنا رخانیہ۔ جماعت میں تخصیص کرنا کہ اسلام علیکم یا زید سکروہ ہے اور اس صورت میں اگر کہنے جواب دیا تو زید سے جواب ساقط نہ ہوگا۔ محیط۔ حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد وارد ہے۔ اے لوگو! آپس میں سلام پھیلاؤ اور محتاجوں کو طعام کھلاؤ اور رات میں جب لوگ سوئے ہوں تم نماز پڑھو پس اپنے رب عزوجل کی رحمت میں سلاستی داخل ہو جاؤ۔ م۔ لوگ کھانا کھانے ہوں اور اسکو خواہش ہو اور چلے کہ وہ لوگ بلائیں تو سلام کرے ورنہ نہیں۔ الوجیز۔ واضح ہو کہ عوام میں جاری ہے کہ طعام کے واسطے لوگوں سے کہتے ہیں کہ آپ بھی کھانا کھاؤ حالانکہ دل سے یہ مقصود نہیں ہوتا کہ شریک ہو تو ہر گز وہ فعل ہے اور اگر بیچ بھاؤے خواہ وہ شریک ہو یا نہ ہو چاہا ورنہ بلانا چاہیے۔ م۔ سائل نے اگر سلام کیا تو اسکا جواب واجب نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ جیسے قاضی کو محکمہ میں سلام کیا تو جواب واجب نہیں ہے۔ القاضیان۔ جیسے شیخ اسناد کو بشاگرد کا جواب اور ذاکر کو سلام کرنے والے کا جواب واجب نہیں۔ محیط۔ اور بعض دیگر آئے ہیں۔ م۔ قراءۃ قرآن بچہ اور ذاکرہ علم و اذان و اقامت کے وقت سلام کرنا مکروہ ہے اور جواب دینا بقول صحیح واجب نہیں ہے۔ القیثیہ۔ اجنبی مرد و عورتیں سامنے آئیں یعنی پردہ کے ساتھ ہیں خود یا نہ کی راہ سے ان پر سلام کرے۔ الوجیز۔ حکم کی راہ سے مرد کو چاہیے کہ عورت پر سلام کرے۔ القاضیان فتویٰ ہے کہ مرد کسی اجنبیہ عورت پر سلام کرے۔ اور عورت جواب نہ دے۔ م۔ جو پہلے سلام کرنا ہو وہ افضل ہے اور ہمارت کر کے جواب دینا مستحب ہے اور یہاں تیمم کر لینا کافی ہے۔ القیثیہ۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا ہے لیکن اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ آدمی جب اپنے گھر میں داخل ہو تو اول درود پڑھے اور اپنے گھر والوں کو سلام کرے اور اگر خالی ہو تو کسے السلام علیا و علی عبادا اللہ الصالحین۔ م۔ محیط۔ اور ہر مرد داخل میں یہی کرے۔ الصیرفیہ۔ بچوں پر سلام کرنا بہتر ہے۔ یہی نقیہ رحمہ نے اختیار کیا۔ ذبیون و کفار کو جبکہ اسے حاجت متعلق ہو ادب عرض کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ جواب سلام میں مضائقہ نہیں ہے۔ اگر جمع مسلمانوں و ذبیون تیمم



سے غلط ہو تو چاہیے مسلمانوں کی فیت سے اسلام علیکم کے اور چاہیے اسلام علی من اتبع الهدی کے۔ الذخیرہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر قل شاہ روم کو اسی لفظ سے فرمان لکھا تھا۔ م۔ اصل یہ کہ جو شخص ملاقات کو آدھے  
 اسکی سنت تجتہ السلام ہو لہذا جو شخص کہ مسجد میں تلاوت یا نماز یا انتظار نماز یا نماز کو حدیث کے لیے بیٹھا ہو اس پر سلام  
 نکرے۔ اور اس پر بقول صحیح جواب واجب نہیں۔ النبیائہ القلیہ۔ لیکن مختار صدر شہید والوالیسیف یہ کہ قرآن پڑھنے والے پر  
 جواب واجب ہے۔ الوجیز المخیط۔ سلام نکرے بوقت خطبہ روز جمعہ وعیدین و در حالیکہ سب نماز میں ہوں کوئی فارغ نہ ہو۔  
 اور مضبوط میں ہے کہ اس حالت میں چھینک کا جواب بھی نہ دے۔ المخلصہ الذخیرہ۔ اور امام زخانہ میں لکھا کہ مذکورہ  
 علی کے وقت سلام کرنے والا گنہگار ہے۔ لیکن اظہر یہ کہ پنجاب سے اور اس پر جواب واجب نہیں ہے۔ کما فی المخیط۔ چند قسم کے  
 لوگوں کو سلام کرنا پنجاب سے از الجملہ بڑھادل لگی باز۔ رنداد باش۔ و روع وقفہ گو۔ لغوی کے والا۔ بھکرہ بازاروں  
 میں عورتوں کا تھکنے والا۔ در حالیکہ انکا توبہ کرنا ظاہر نہوا ہو۔ القلیہ سراگ گانے والا۔ قوال۔ کبوتر اڑانے والا تھیر  
 مرغ و شیر بار۔ النبیائہ۔ اصل اس میں اطلاق فسق ہے۔ م۔ پیشاب یا پاخانہ بھرتا ہوا غسل خانہ میں خشکا ہوتا ہو تو اس پر  
 سلام نکرے یعنی سلام کرنے والا بے ادب ہے۔ النبیائہ۔ فاسق مسلمان کے حق میں دل سے ہدایت چاہے لیکن سلام  
 میں اس صبح یہ کہ ابتدا نکرے۔ القم تاشی۔ واضح ہو کہ جو شخص اسلام میں شامل ہے اگرچہ مبتدع ہو اس کے ساتھ کافروں  
 کے مانند عداوت رکھنا نہیں جائز ہے اور دین میں کینہ رکھنا ملامت ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ حدیث میں۔ انفع کل سلم  
 وارد ہے یعنی ہر مسلم کے لیے بہتری چاہنا۔ اور جن احادیث میں اہل بدعت کی توبہ میں وغیرہ وارد ہے توبہ معنی کہ انکو توبہ  
 نہ کرنا انکے حق میں خیر خواہی ہے کہ انہیں بے وقوفی دیکھ کر باز آویں گے اور دوسرے مسلمانوں کی خیر خواہی ہے کہ اسے انکے ساتھ  
 شامل نہ کرے پس اس زمانہ میں نادان مقلد و غیر مقلد دونوں سے عجب ہے کہ احادیث و آیات کو سمجھتے نہیں اور باہم  
 عداوت و دشمنی رکھتے ہیں و نفوس کی بربادیاں کر رہے ہیں اور یہ فتنہ سخت ہے۔ اعاذنا اللہ تعالیٰ ایماہم جمیع المسلمین  
 ہر انا و ہر اہم لے الصراط المستقیم۔ م۔ اگر کسی کو سیر اسلام فلان شخص کو پہنچا دے تو اس پر پہنچانا واجب ہے۔ النبیائہ  
 یعنی جبکہ اقرار کرے۔ م۔ پھر جب اسکو پہنچایا تو وہ پہلے پہنچانے والے کو پھر جبکہ سلام پہنچایا اسکو سلام کرے  
 یعنی کہ علیک وعلیہ السلام۔ اور یہ حدیث صحیح میں وارد ہے۔ م۔ اور یہی ذخیرہ میں سیر کبیر سے منقول ہے۔ جواب سلام  
 کا وجوب بھی ساقط ہو گا کہ اسکو سناوے باہرے کو ہونٹوں کا ہلنا نظر آوے۔ الکبریٰ۔ کھڑکی انگلی یا ہاتھ سے سلام  
 مکروہ ہے۔ النبیائہ۔ اگر دور ہو اور آواز سنانا وقت ہو تو انگلی یا ہاتھ کے اشارہ سے دکھلانا مفسد نہیں ہے جیسا کہ  
 حدیث ابو رافع رضی اللہ عنہ میں حالت نماز کے جواب میں ابتدا سے سلام میں مروی ہے۔ اور یہ جو طریقہ بستانی و گردن خم  
 کرنے کا اس دیار میں رائج ہے منافقوں کی بد وضع میں سے ہے خصوص کر جھکانا رکوع کے مشابہ جھکانا تحریم مکروہ ہے  
 کیونکہ حجۃ النحر اگر اہم سابقہ میں تھا تو وہ قطعاً منسوخ ہوا اور رکوع اس است میں خالص عبادت الہی عزوجل کا رکن ہے  
 پس کل منسوخ غیر جائز اور خشاک رکن عبادت میں حرام پس یہ نہیں جائز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ہنچا منصوص صریح  
 مسلمان کے یہ کہ جب اسے چھینک لی اور خود کہا کہ الحمد للہ تو سر اجہ میں لایا کہ اس کے رستہ رکھ اللہ کہنا واجب ہے  
 پس میں بارتک جواب دے پھر زیادہ میں اسکو اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ کہ اول توبہ قبل یغفر کہ جواب  
 مثل جواب سلام کے واجب ہے لیکن یہ شرط حدیث میں منصوص ہے کہ خود چھینک لینے والے نے الحمد للہ کہا ہو ورنہ واجب  
 نہیں ہے۔ دوم حدیث صحیح میں مکر چھینکے واسے کو فرمایا کہ تو مزکوم ہے لینے تجھے زکام ہے پس ظاہر اسرا جیہ کا قول ایسی صورت  
 میں ہے کہ اسکو زکام ہو یا یہ معنی کہ مجلس واحد میں اکثرین بار یا زیادہ اتفاق ہوا چنانچہ تا صبحان میں صحیح ہے۔ م۔



جب چھینکے والے نے الحمد للہ کہا اور حاضر رہے۔ یہ حکم اللہ کا ہے جس نے وہاں کے کہ بغیر اللہ تبارک و تعالیٰ کے کہ یہ حکم اللہ و علیہ السلام بالکلیہ محیط۔ یہی حدیث میں ثابت ہے لہذا محیط میں کہا کہ اس کے سوا کسی دوسرے الفاظ نہ کہے۔ م۔ عورت جو ان کے چھینکے میں صرف اس کے حرام جواب دین اور اجنبی دل میں جواب دے۔ وغیرہ۔ چھینک کے جواب میں سننا ضروری ہے۔ التیاضہ۔ حدیث میں ہے کہ باہم خدمت کرنا اور بغض مت رکھنا اور جھگڑا مت کرو اور اللہ تعالیٰ کے ذمے بھائی بھائی ہو جائے۔ حدیث میں ہے کہ آپس میں یہ بھائی کر دے کہ محبت پیدا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اس راہ میں شیطان نے لوگوں پر دخل پایا کہ یہ ان کے نزدیک بھائیوں کے ہو گیا حتیٰ کہ ایک نوکر تو متواثر دوسرے کہ یہ بھائی رہتا ہے اور اس غریب سے جب مکافات نہیں ہو سکتی ہے تو طعنہ و تشنیع سے باہم عداوت و بغض کر لیا۔ اللہ تعالیٰ ہایت فرمادے۔ حدیث میں ہے کہ اپنے بھائی سلمان سے غزوہ ینبائی میں اس کے واسطے صدقہ کا ثواب ہے۔ (فصل خرید و فروخت) جب تک آدمی کو بیع کے احکام و جائز و ناجائز معلوم نہ ہو تب تک خرید و فروخت میں مشغول نہ ہونا چاہیے۔ السراجیہ۔ اگر کسی چیز میں کوئی شریک ہو تو شریک کو آگاہ کرنے سے پہلے فروخت کرے ہمارے علماء کے نزدیک یہ امر مندوب ہے کہ پہلے اس سے دریافت کرے کہ شاید وہ خریدے۔ (مسئلہ) ہمارے میں سودا گروں کا حال معلوم ہے کہ وہ قمار بازی و غیروں وغیرہ (وچوروں و رشوت خواروں وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کرتے ہیں جن کے احوال غالباً حرام ہیں (جیسے رنڈیوں وغیرہ کے ہاتھ فروخت جاری ہے) اور ان جو پارہوں میں ایسے طور پر جمع جاری ہوتے ہیں جو بیاج ہیں اور باہم عقود و فاسدہ جاری ہوتے ہیں جیسے کلکتہ کی بیٹی پر دہلی میں فروخت کرتے ہیں حالانکہ ہنوز مال قبضہ میں نہیں آیا اور ہنوز اناج قول نہیں لیا) تو اس مسئلہ کا جواب میں تین صورتیں ہیں ساول یہ کہ ظالموں سے کوئی مال عین خرید اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ ان ظالموں نے اس کو دوسرے سے بطور ظلم و رشوت لیا ہے اور اس کو بازار میں فروخت کیا تو ایسے مال کو خریدنا نہیں چاہیے اگرچہ وہ ہاتھ یا ہاتھ لکھی یا ربیع ہو چکا ہو۔ دوم یہ کہ مال حرام بعینہ قائم ہو مگر وہ دوسری چیز سے اس طرح غلط ہو گیا کہ اس کا استیصال حال ہو تو اس حقیقہ کی اصل پر وہ شخص جس نے غلط کیا ہے اس مال کا مالک ہو گیا اور اصل مالک کے واسطے ضامن ہو لیکن خریدار کو خریدنا نہیں چاہیے بیان تک کہ وہ مالک معلوم کر راضی کرے تب مشتری اس سے خریدے۔ سوم یہ کہ اس شخص کو معلوم ہو کہ مال عین غصب یا ظلم یا رشوت یا بیاج وغیرہ کے طور پر لیا تھا وہ بعینہ قائم نہیں ہے پس اس کو خریدنا جائز ہے۔ اور یہ سب حکم ازراہ فتویٰ ہے۔ اور دیانت و تقویٰ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو اس نے کوئی چیز نہ خریدے لیکن بدعظم (دہندوستان) میں یہ بات حال معلوم ہوتی ہے۔ اور میں نے سنا کہ بلاد عرب میں ایک خاص بازار ہے جہاں سوائے حلال کے فروخت نہیں ہوتا اور اس کے سوا دیگر بازار ہاں کے مکان موجود ہیں جن میں ہر قسم کی خرید و فروخت ہوتی ہے پس خاص بازار والے صرف اسی کے ساتھ خرید و فروخت کرتے ہیں جہاں مال حلال معلوم ہو جائے پھر اگر کسی اجنبی سے ملے ساتھ تجارتی معاملہ جائے اس کو حکم کرنے میں کہ اپنا سب مال فقروں کو دیدے پھر یہ لوگ اپنی اپنی دکان سے اس کو بقدر ضرورت دیتے ہیں پھر اس کے ساتھ معاملات کرتے ہیں اور اس کا نام لکھ لیتے ہیں پھر یہ تو اعلیٰ ملک و خاص بازار کی برکات سے ہے۔ اور بیان کے لکھن میں حلال مال طلب کرنا سخت دشوار ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا کہ تمہارا اس زمانہ میں فرض ہے کہ جو حرام محض جانے اس کو ترک کر دینا کہ ایسی چیز جس میں شبہ نہ ہو اس زمانہ میں ملنا محال ہے۔ جواب الفتاویٰ۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ نہایت افسوس کا مقام ہے کیونکہ رذق حلال و باس طلال و عیادت کی ذرا نیت۔ برکات و انسانی کمالات کے واسطے لازم ہے۔ پھر مترجم کہتا ہے کہ اس دیار میں ہندو و غیرہ



انجام شکرین ہیں کہ علی الصلوات الخفیہ جہم اللہ تعالیٰ اول وہ ایمان کے مکلف ہیں تو انہیں معاملات بیاج وغیرہ جہد شرعی منہاجات  
 میں وہ انکی عزت پر جائز ہونگے تو سلمان کو لے لین دین رہا ہو گا سو اس کے کہ اسلامی سلف انکی محض بیاج کو جائز نہ کرے گی  
 اگر وہ بیس معاملات کا جائز ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔ لیکن یہ امر ان چیزوں میں ہو گا جو غصب یا رشوت نہوں۔ و باجکلہ اشکال و شبہ سے  
 خالی نہیں ہے۔ م۔ اگر بعد خرید کے کچھ پھیرے تو جو خلاف رسم رعادت ہو اس میں جائز ہے۔ السراجیہ۔ و علیٰ ذلک اگر ایک آنہ  
 فی روپیہ دستوری جاری ہو تو اس قدر پھیرنے میں مضائقہ نہ ہو گا کیونکہ بائع کو معلوم ہے اور شریعہ میں نہیں رہا لیکن جب ہر  
 بیع میں عام عادت نہیں ہے تو پہلے سے اعلام ضرور ہو گا ورنہ بیع فاسد ہوگی۔ م۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ جہد میں کہ فروخت  
 کے وقت اپنے مال کی مع بیان کرے۔ الملقط۔ ظاہر امام رحمہ نے اسوجہ سے دروازہ بند کیا کہ یہ بات غالب ہے  
 کہ اس وقت ضرور اس چیز کے اوصاف میں کوئی کذب ملائیگا اور یہ حرام ہے اور حدیث میں بخلاف کثرت گناہوں کے  
 بیان فرمایا کہ اپنے مال کو بھولی قسم سے رواج دینے والا۔ اور یہ امر ظاہر ہے کہ مع سرائی میں یہ بھی کر گیا لہذا منع ہے کہ  
 ایسی تعریف کرے۔ م۔ تاجر کے واسطے لازم ہے کہ اسکی تجارت اسکو اداسے فرائض سے غافل نہ کرے چنانچہ جب نان  
 کا وقت آوے تو تجارت چھوڑ کر زاداد کرے۔ بخس کہ اگر فروخت کیا تو ابوریست رحمہ کے نزدیک اگر گناہ ہو کہ بیع میں  
 نازاد کر گیا تو بیان کرنا بہتر ہے ورنہ نہیں۔ سالفراہ۔ و نازل میں شیخ نصیر بن یحییٰ رحمہ سے روایت ہے کہ اگر پرانی پوشیدہ  
 کسی ہودی یا نصرانی وغیرہ سے خریدی سلور ظاہر میں اسپر بنیاست نہیں دیکھتا ہے تو مضائقہ نہیں کہ بغیر دھوئے اسکو  
 استعمال کرے۔ انمار خانہ۔ و علیٰ ذلک اگر کھالی خریدی خصوصاً نئی جٹائی یا بزاز سے نیا کپڑا خریدے اور مانند اسکے تو اس میں  
 ناز جائز ہے جیسے بولی خرید کر اس میں ناز جائز ہے۔ م۔ قاضی خان میں ہے کہ پڑیا سے گر کر بانی خرید کر چھوڑنا روا ہے  
 بشرطیکہ یہ کہدے کہ جو شخص انکو کرے تو اسکو حلال ہیں کیونکہ چھوڑنے سے یہ جڑیاں اسکی ملکیت سے خارج نہ ہوں  
 شیخ بران الدین رحمہ نے فرمایا کہ اسطرح جڑیاں چھوڑنا اسوجہ سے جائز نہیں کہ اس میں مال کی بربادی ہے۔ القنیہ۔ اور  
 شریعہ میں مال کی بربادی منع ہے۔ م۔ ایک نے بطور فاسد ایک باندی خرید کر قبضہ کی تو اس سے واپس حرام نہیں مگر اگر وہ  
 خزانۃ الفقادی۔ بزاری بھیلی یا دودھ یا گوشت وغیرہ بیچتا ہے جو دیر تک ٹھہرنے کے قابل نہیں ہے اس سے کسی شے سے  
 خریدی اور مدام لانے میں غائب ہو گیا تو بائع کو بکرا جانے کا خوف ہو اس سے دوسری ستری کے ہاتھ فروخت کی تو  
 جائز ہے اور ستری دوم کو باوجود علم کے خریدنا جائز ہے۔ آدمی بیمار ہو اور اس حالت میں اسکے پسرو وغیرہ نے مرغن کی  
 ضرورت کی دوائیں وغیرہ بدن اسکی اجازت کے خریدیں تو جائز ہے۔ السراجیہ۔ بخس فوار گاسے یا بکری یا مرغی فروخت کرنا  
 مکروہ ہے جب تک اس میں یہ بوباتی ہو۔ القنیہ۔ مراد وہ جانور اکول جسے کھانے کی عادت پڑ گئی ہو۔ و قد صح بدک  
 م۔ کسی کے پاس صاف گھون میں آئے جا ہا کہ انہیں اس قدر سی ملاوے جہد عادت کی راہ سے گھون میں ہونی پڑے  
 تو شیخ شہاب الدین رحمہ نے کہا کہ اسکو یہ اختیار نہیں ہے۔ القنیہ۔ لو سے یا بیل و کانسہ داسے مانند چیزوں کی انکو کھنی وغیرہ  
 بیچنا مکروہ ہے اور کھانے کی شے بیچنا مکروہ ہے۔ القنیہ۔ (فصل حقوق والدین و سفرو وغیرہ) پس بائع ایسا کام  
 کرنا کہ حسین اسکے والدین کے حق میں دنیا با دین کا کچھ ضرر نہیں ہے لیکن والدین اسکو مکروہ جلتے ہیں تو والدین سے اجازت  
 لینا ضروری ہے جبکہ اسکو یہ کام نہ کرنے کا چارہ نکلتا ہو۔ اگر والدین میں باہم مخالفت ہو کہ ایک کی خدمت کو لے سے دوسرے  
 تاخوش ہو یا ہو تو پس کو چاہیے کہ جو امور تعظیم و احترام سے متعلق ہیں ان میں باپ کی جانب ترجیح رکھے اگرچہ والدہ تاخوش  
 ہو۔ اللہ جو امور کہ خدمت و نفعت الی سے متعلق ہیں ان میں ماں کی جانب ترجیح دے حتیٰ کہ اگر دونوں آئے تو وہ باپ کی تعلیم  
 کے واسطے کھڑا ہو جائے اور اگر دونوں لے اس سے پانی مانگا اور وہ لا بااوردونوں میں سے کسی نے اسکے ہاتھ سے خونی



تو وہ پہلے مان کو دیدے۔ الفقہ۔ ترجمہ کتاب کہ شاید یہ اس وقت کہ دونوں نے ساتھ ہی مانگا ہو ورنہ جسے پہلے مانگا وہ مقدم  
 ہو۔ م۔ م۔ م۔ محمد جہانگیر نے سیر کبیر میں لکھا کہ اگر مرد نے سواے جہاد کے کسی سفر تجارت ہاج بائمرہ کا قصد کیا اور والدین نے  
 اسکو کر وہ جانا پس اگر اس سفر سے والدین کے حق میں بربادی کا خوف ہو مثلاً بقدر اسکے پاس مال ہو وہ اپنے خرچ  
 سفر اور والدین کے نفقہ کو کافی نہیں ہو حالانکہ والدین کا نفقہ بوجہ انکی ننگہ ستی کے اسی پر واجب ہو تو بغیر اجازت والدین  
 اسکو سفر نہ کر کی اجازت نہیں ہو خواہ سفر نہ کو زمین فرزند کے حق میں راہ کا خطر ہو یا نہ ہو۔ اور اگر والدین کا نفقہ اسکو نہ ہو مثلاً تو  
 ہون بادہ نفقہ بربادے سکا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر سفر خطرناک ہو مثلاً سمندر کی راہ ہو یا سخت سردی میں جنگل کا سفر ہو  
 جس سے فرزند کے حق میں مرگ کا خوف ہو تو بھی بدون اجازت نہیں کل سکتا ہو ورنہ جادے۔ الذخیرہ۔ اور اسی طرح  
 اگر نوکری دکائی کے واسطے دوسرے شہر میں جانا چاہے تو بھی اسی تفصیل سے حکم ہو۔ الحیث۔ اگر علم حاصل کرنے کے واسطے  
 بدون اجازت والدین کے نکلا تو کچھ سفائق نہیں ہو اور یہ عقیق نہیں ہو۔ القاضی خان۔ اگر تعلیم دیتے یعنی علم پڑھانے کے  
 واسطے جانا چاہتا ہو پس اگر اولاد کے حق میں فوت ہو تو نہیں جاسکتا۔ التا تاریخانیہ عن الینایہ۔ ہمارے زمانہ میں ابھی  
 دام دلہ کو بھی بغیر محرم کے سفر کرنا حرام ہو اور اسی پر فتویٰ ہو۔ السراجیہ۔ والدین کی نافرمانی بعد شرک کے سب سے بڑا گناہ  
 ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنی عبادت کے پیچھے انکی لڑائی برداری کو ملا دیا۔ حدیث میں ہو کہ جنت ماؤن کے قدموں کے نیچے  
 ہو۔ حدیث میں ہو کہ ایک نے پوچھا کہ سب سے بڑا عکس خدمت گزاری کے لائق یہ ہے حق میں کون ہو فرمایا کہ تیری مان۔ پھر  
 اسنے پوچھا پھر یہی ارشاد فرمایا۔ غرض کہ دو یا تین مرتبہ یہی ارشاد فرمایا۔ حدیث میں ہو کہ وہ شخص بڑا کجست ہو جسنے بڑھاپے کی  
 حالت میں اپنے والدین یا ایک کو یا پھر انھوں نے اسکو جنت میں داخل کیا یعنی انکی خدمت سے انکو راضی کر کے داخل  
 جنت ہوا۔ اور اس باب میں احادیث بہت ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔ (فصل فرض و قرضہ میں) قرضہ  
 درم یا دینار یا کوئی شے چیز دیگر کسی وقت میں اسکے مثل لیوے۔ قرضہ یہ کہ اسکے اٹھ کوئی چیز اور عیاد معلومہ فروخت  
 کرے۔ التا تاریخانیہ۔ فقہ جہانگیر نے فرمایا کہ سفائق نہیں کہ آدمی ادھار لے ایسی ضرورت میں جس سے چارہ نہیں ہو ورنہ حالیکہ  
 اسکی نیت یہ ہو کہ میں اسکو ضرور ادا کروں گا اور اگر اسنے قرضہ لیا اور نیت یہ کہ دون یا نہ دون تو یہ حرام مخوری ہو۔ الفقہ۔ ایک  
 شخص مرا اور اسپر قرضہ ہو تو ناطقی رہنے ذکر کیا کہ مجھے ایسا ہو کہ اگر اسکی نیت صادق ہو کہ میں اسکو ادا کروں گا تو وہ دارالآخرہ  
 میں نافذ نہ ہوگا۔ خزائنہ الفقہ۔ شاید سنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ اسکے قرضخواہ کو اپنے فضل سے راضی کر دیگا۔ م۔ ایک شخص پر عہد  
 کا حق آتا ہو وہ اسطرح غائب ہو کہ اسکا ٹھکانا معلوم نہیں اور نہ معلوم کہ وہ زندہ ہو یا مر گیا تو اسپر یہ واجب نہیں کہ شہر و  
 شہرون اسکو ڈھونڈے۔ الفقہ۔ اگر کسی نے دوسرے کے قرضہ سے انکار کیا تو شیخ فقیر جہانگیر نے فرمایا کہ قرضخواہ کو اس سے  
 قسم لینے کا اختیار ہو۔ پھر اگر قرضخواہ مر گیا تو قرضہ مذکور اسکے وارثوں کے واسطے ہو جائیگا پھر اگر مقروض نے وارثوں کو ادا  
 کر دیا تو بری ہو گیا اور تاخیر کا گناہ اسپر ہوا اور اگر ادا کیا تو آخرت میں معاف ہو ورنہ قرضخواہ میت کے واسطے ہو گا نہ وارثوں کے  
 لیے۔ الخزانہ والحدادی۔ اور اگر قرضہ سارے مقرر ہو اور قرضخواہ مر گیا تو اکثر مشائخ کے نزدیک قرضخواہ میت کو آخرت میں حق خصوصیت  
 نہ ہوگا۔ اور بعض نے کہا کہ اسی کو ہوگا۔ الخزانہ۔ میت کے قرضہ وارثوں سے کسی ظالم نے میت کا قرضہ لے لیا تو میت کا قرضہ اپنے  
 بدستور باقی رہیگا۔ الملقط۔ اگر کسی پر متعدد مختلف لوگوں کے حقوق از جنس غصب و مظلہ و کس وغیرہ میں اور وہ مقداروں  
 کو بیان نہیں سکتا پس اگر ادا کی نیت سے اسی قدر نفقہ کو تصدق کر دیا یعنی یہ نیت ہو کہ اگر اصل مقداروں کو پاؤں تو انھیں  
 ادا کروں اور ساتھ ہی اللہ تعالیٰ سے فوبہ کی توبہ معذور ہوگا۔ اور اگر اسنے یہ مقدار اپنے محتاج مان باب و دادی داد وغیرہ  
 یا محتاج بالغ اولاد کی طرف صرف کر دی تو بھی معذور ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہو کہ ایسی صورت میں یہ شرط نہیں ہو کہ جس



جنس کا حق ہو اسی جنس سے تصدیق کرے۔ القنیہ۔ ایک شخص پر قرضہ ہو وہ مرگیا اور وارث کو معلوم نہوا اور اسنے میراث صرف کر ڈالی تو شیخ شہادہ رحنے لکھا کہ وارث مذکور نافذ نہوگا اور اگر وارث کو معلوم ہوا تو سپر میراث سے ادا کرنا واجب ہو اور اگر جاننے کے بعد وہ بھول گیا تو بھی وارث آخرت میں وارث نافذ نہوگا اور اسی طرح اگر عدلیت ہو اور وہ بھول گیا بیان تک کہ مرگیا تو وہ وارث آخرت میں نافذ نہوگا۔ ایک شخص پر قرضہ ہو اور قرضدار وہ قرضخواہ دونوں راہ میں جلتے ہیں کہ ناگاہ انہیں رہن روزن نے بھرم کیا اور اس حالت میں اسنے قرضخواہ کو اسکا قرضہ دیا تو بعض کے نزدیک قرضخواہ لینے سے انکار نہیں کر سکتا ہوا فقہ ابوالبیث رحمہ کے نزدیک انکار کر سکتا ہے۔ القاضیان۔ نصرانی نے شراب فروخت کر کے اسی کے خمن سے مسلمان کا قرضہ ادا کیا تو قرضخواہ لے سکتا ہے کیونکہ نصرانی کو شراب کی فروخت مباح ہے اور اگر مسلمان قرضدار اسنے ایسا کیا ہو تو مسلمان قرضخواہ کو لینا مکروہ ہے۔ السراج۔ کھرے درم قرضہ میں اور قرضدار نے کھونٹے ادا کر دیے اور اسنے خراج کر ڈالے تو ایسا بوجھ و مجھ کے نزدیک قرضدار برابر کچھ نہیں ہے۔ المغیرات۔ ایک نے لکھا کہ میں نے اپنے سب قرضدار دن کو بری کر دیا حالانکہ انکو نام بنام نہیں بیان کیا اور نہ انکی نیت کی اور نہ کسی ایک کی نیت کی تو ابن مقاتل رحنے لکھا کہ ہمارے علماء رحمہ کے نزدیک یہ لوگ بری نہونے اگر لکھا کہ ہر میرا قرضدار پس وہ ملت میں ہے۔ ابن مقاتل رحنے لکھا کہ ہمارے علماء کے نزدیک اسنے قرضدار بری نہونے۔ اسی طرح اگر لکھا کہ اس شہر یا محلہ میں میرا کچھ نہیں آتا ہے تو ابن مقاتل رحنے علماء سے نقل کیا کہ اگر اسے بعد وہ بیان اگر اپنے قرضہ وغیرہ حق کا مدعی ہو تو اسکی سماعت ہوگی۔ ابن مقاتل رحنے لکھا کہ میرے نزدیک دعویٰ سموع نہوگا اور قرضدار لوگ میری ہو جائیں گے تا ر خانیہ۔ سونا رکھ دیا کہ جارا شہ کی انگوٹھی اپنے پاس سے بناوے اور ایک دانگ اجرت ٹھہرائی تو وزن سے زیادہ لینا نہیں جائز ہے۔ ت۔ شلاع جنس کا قرض جاوے شلہ ہزار درم ایک شخص کو دیے اور لکھا کہ انہیں سے نصف تجھے قرضہ میں اور باقی نصف میرے پاس آدھے کی سفاربت پر میں فروما ہر الوجیز۔ سرکہ و مرہی و آب انگور اور شہد دعویٰ و تل و اسکے تل کہ یہاں سے قرض لینا جائز ہے اور دوسرے پستل و کانسہ و بلیج و کھھاڑی و آ رہ وغیرہ کو وزن سے قرض لینا جائز ہے اور سوت کا قرض بھی وزن سے جائز ہے کلنج کے برتن وغیرہ کو قرض لینا اندھی کے برتنوں کے نہیں جائز ہے اور نواک کا استقراض بجا ہے کھٹوں وغیرہ کے نہیں جائز ہے۔ التارخانیہ۔ (فصل ارتفاع اشیا سے مشکہ) شروط المبسوط میں امام محمد رحنے ذکر کیا کہ اگر ایک مکان دو شریکوں میں مشترک ہو اور اس میں سے ایک غائب ہو اور حاضر نے جاکر اس میں کسی کو بباوے یا جارہ پر جلاوے تو ازراہ دیانت کے یہ نہیں چاہیے اور ظاہر حکم قضاء میں وہ اس سے منع نہیں کیا جائیگا پھر اگر اسنے کرایہ پر چلایا اور اجرت وصول کی تو اجرت میں سے شریک کا حصہ دیکھا جاوے پس حقیقہ ہو وہ شریک مذکور کو دیدے اگر قدرت ہو ورنہ اسکو صدقہ کر دے اور یہ حکم ایسا ہوا جیسے غاصب نے مکان کا کرایہ وصول کیا تو مالک کو دیتا ہے یا صدقہ کر دیتا ہے اور حقیقہ کر دیا ہے اسکے حصہ میں پڑے وہ اسکو حلال ہے۔ المحیط۔ پھر جب صدقہ کیا اور شریک غائب آقا سکون اوان کا اختیار نہیں ہے اسولسٹے کہ عقد مذکور اسکی اجازت سے واقع نہیں ہوا تھا اور اگر اجازت سے واقع ہوا ہو تو شریک حاضر کو صدقہ دینے کا اختیار نہیں ہے۔ م۔ یہ اسوقت کہ اسنے دوسرے کو کرایہ پر دیا ہو اور اگر وہ خود اس مکان میں رہا تو قباس دیانت یہ تھا کہ خود بھی مکان میں رہ نہیں سکا لیکن اسنے اسکو دیانت میں بھی یہ جائز ہے لیکن عیون میں لکھا کہ اپنے حصہ کی مقدار مکان میں سکونت کرے اور کل مکان میں سکونت کرے اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ اگر حاضر کو عدم سکونت کی صورت میں مکان گر جانے کا خوف ہو تو کل مکان میں سکونت کرے اور ابوالک نے امام ابوحنیفہ و ابو یوسف رح سے روایت کی کہ زمین مشترک کی صورت میں حاضر کو بقدر اپنے حصہ کے زراعت کرنے کا اختیار نہیں ہے اور مکان میں اسکو سکونت کا اختیار ہے۔ المحیط۔ مشترک جلازمین ایک شریک نے بدون اجازت دوسرے کے اسکو سواری یا بوجھ دینے میں استعمال کیا تو حصہ شریک کا



ضامن ہوا۔ العسفری۔ یعنی یہ ہیں کہ اگر سواری یا بار برداری میں یہ جائز تلف ہو تو حصہ شریک کا امدان دے یہاں تک کہ بدستور سابق یہ جائز شریک کے قبضہ میں ہو جاوے۔ م۔ ایک احاطہ ایک قوم میں مشترک ہو تو بعض کو اس میں جائز یا نہ ہونے اور وضو کرنے اور لکڑیاں رکھنے کا اختیار ہو اور اگر اس سے کوئی شخص ملو کر کھا کر یا پھسل کر مر جاوے تو وہ ضامن نہ ہوگا اور کسی شریک کو یہ اختیار نہیں کہ بدون اجازت شریک کے اس میں کنواں دگڑھا کھو دے اور اگر عمارت بنائی یا کنواں کھودا تو نقصان کا ضامن ہوگا اور عمارت دور کرنے کا حکم دیا جائیگا۔ الفتاویٰ العالیہ۔ اگر کو جب غیر نافذہ میں کسی نے اپنی ضرورت سے اپنی ملکیت میں آمدورفت کا راستہ توڑنا چاہا تو قاضی اس موقع کو دیکھے اگر کو جب وادوں کا ضرر نہ ہو اور اس میں دروازہ لگا کر دیوار کی طرح کر دے تو قاضی اسکو منع کرے۔ الحادی۔ اشارہ ہو کر دوسرے کو سب سے دعویٰ کا اختیار ہی کیونکہ قاضی نے مرنے سے منع نہیں کیا اور حکم نہیں دیا۔ م۔ اگر عام راستہ پر جدید مجھ یا سائبان نکال جائے حالانکہ وہ عام کی آمدورفت میں مضر نہیں ہے تو صبیح مذہب ابو حنیفہ یہ ہے کہ سائبانوں میں سے ہر دو کو اختیار ہے کہ روکے اور دور کرے اور امام محمد نے کہا کہ دور کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر کو جب غیر نافذہ میں ایسا سائبان بنانا چاہا تو اس میں ہمارے نزدیک طرر و عدم ضرر کا اعتبار نہیں بلکہ شرکاء کی اجازت معتبر ہے۔ النبیط۔ یعنی کل شرکاء و راضی ہوں تو جائز ہے۔ م۔ بھر دیانت کی راہ سے فقیر ابو جعفر و طحاوی نے کہا کہ عام راستہ پر مجھ و سائبان جدید نکالنا اس وقت تک مباح ہے کہ کوئی خاصہ نہ کرے اور بعد مباحی صمد کے مباح نہیں اور چھوڑنے میں گنہگار ہوگا اور صاحبین رحمہ کے قول میں اگر یہ عام کہ مضر نہ ہو تو اس سے انتفاع مباح ہے۔ النبیط۔ اگر کسی نے اپنی دیوار میں کھل یا گچھ لگا کر عام راستہ سے استفادہ کم کرنا چاہا تو فیاس عدم ہوا تھا لیکن استغنا جھوڑ دی جاوے اور نوادر میں ابو حنیفہ رحمہ سے روایت ہے کہ اسکو جاب ہے کہ جب قدر رسول کھل لگا دیگا اسی قدر دیوار کھری کر لگا دے تاکہ نقاسے راہ سے کم کرے۔ التمار خانیہ۔ منتفی میں ہے کہ عام راستہ پر چھٹا یا پانچا نہ بنایا پس اگر ارادہ ہو تو روکا جاوے اور اگر بنایا پھر کسی نے نالشی کی تو قاضی موقع دیکھے کہ اگر مضر ہو تو دور کرادے ورنہ بحال خود چھوڑ دے۔ امام محمد نے کہا کہ اگر اس نے پانچا نہ اپنے احاطہ میں داخل کرنا چاہا تو روکا جاوے۔ اگر کو جب نافذہ پر چھٹا ہو پس اگر دریافت نہ ہو کہ قدیم ہے یا جدید ہے تو چھوڑ دیا جاوے اور مل کو جب میں سے کوئی اسکو منہدم نہیں کر سکتا ہے یعنی قدیم قرار دیا جاوے اور اگر معلوم ہو کہ اس نے کو جب پر بنایا تو ہم کیا جاوے اور اگر کو جب نافذہ ہو تو بہر صورت منہدم کر دیا جاوے خواہ جدید معلوم ہو یا دریافت نہ ہو۔ اور ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ مضر قدیم کیا جاوے ورنہ نہیں۔ شمس الاثر حلوائی نے کہا کہ کو جب غیر نافذہ میں اگر ایک قوم معدود ہو تو کو جب خاصہ ہے اور اگر غیر محصور ہوں تو یہ کو جب عامہ ہے حتیٰ کہ اس میں بھی حدی حکم ہوگا جو شارع عام کا حکم ہے۔ الذخیرہ۔ کو جب غیر نافذہ کے درمیان میں گھورا ہے اور کسی نے چاہا کہ پانچا یا کھانا توڑ کر اس گھورے کی طرف بناوے حالانکہ پڑوسیوں کو اس سے ضرر پہنچتا ہے تو اسکو روک دیا جائیگا اور اسی طرح ہر ایسے فعل سے جس سے پڑوسیوں کو ایذا و شدید پہنچے روکا جائیگا۔ الحادی۔ کو جب نافذہ میں کسی نے اپنا مکان توڑا تو اسکو اختیار ہے کہ جیسے پہلے تھا ویسا ہی بناوے اور اگر پہلے اسکا کچھریل کھو گیا تھا تو اسی طرح بنا سکتا ہے اور کوئی اسکو روک نہیں سکتا۔ اور کو جب نافذہ میں اگر راستہ تنگ کرنے والا کچھریل جو توہر ایک کے واسطے دور کرانے کا اختیار رکھتا ہے اگر چہ قدیم ہو۔ الغراب۔ عرض و نف ہاں اگر اس میں سے کسی نے گھڑا بھڑا یا تو اسکو روک دے نہیں سکتا چاہے ورنہ اگر کنارہ توڑ دیا تو غنا میں ہوگا۔ الذخیرہ۔ (فصل متفرقات) کسی کی جو روفاستہ ہو جو جھڑکی سے باز نہیں آتی تو اسکو طلاق دینا واجب نہیں ہے۔ القنیہ۔ حدیث میں ہے کہ ایک نے پوچھا کہ اسکی جو رو کسی چھوڑنے والے کا ہاتھ نہیں روکتی ہے فرمایا کہ اسکو طلاق دیدے اس نے عرض کیا کہ میں اسکی جدائی پر مبرا نہیں



کر سکتا ہوں فرمایا کہ پھر استئع حاصل کر۔ رواہ النسائی وغیرہ۔ م۔ مرد نے ذکر اپنی جو رو کے منہ میں داخل کیا تو کہا گیا کہ مکروہ تحریمی ہے۔ الذخیرہ۔ یہی صحیح ہے کیونکہ یہ فعل خلاف وضع فطری و خالی مازنجیست نہیں ہے۔ حالانکہ یہ شیطانی کھیل ہے۔ وائتہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ جس عورت کا اعتقاد مسئلہ حیض میں اجتہاد امام شافعی رحمہ اللہ نے انہما ہے حیض بند رہ روزین اور اسکا شوہر حنفی المذہب ہے تو کیا مفتی اسکو فتویٰ دیگا کہ دس دن بعد گیارہویں روز وہ طوہر کہ اپنے ایک رطلی کا باور دے۔ شیخ نے جواب دیا کہ مفتی اپنے اجتہاد پر فتویٰ دیگا نہ سنتی کے مذہب پر۔ اتنا تاریخانہ۔ سترجم کتبہ کہ صورت مسئلہ یہ کہ عورت مستحاضہ ہے اور اس کے امام حیض کی عادت عین نہیں ہے حتیٰ کہ شافعی رحمہ اللہ کے اجتہاد پر پندہ وک بعد نماز پڑھے اور حنفی اجتہاد پر بعد دس کے پاک ہے نہ کہ نماز پڑھے پس اگر مفتی شافعی ہو گا تو پند رہ روز بعد طہت کا فتویٰ دیگا۔ اور سترجم کے نزدیک اس مسئلہ میں حق یہ ہے کہ عورت پر مرد کی اطاعت اس کام میں واجب ہے اور اجتہاد نہ کو کسی جاب قطعی نہیں ہے نہ عورت کے واسطے اطاعت بہتر ہے اور مرد کے واسطے احتراز بہتر ہے وائتہ تعالیٰ اعلم اور بحث اس میں طویل ہے۔ م۔ عورت بغیر اجازت شوہر کے کسی غیر بچہ کہ دودھ پلاتی ہے تو یہ مکروہ ہے لیکن اگر اس بچہ کی ہلاکت کا خوف کرے تو سفائتہ نہیں ہے۔ القاضی خان۔ کافر کے واسطے شراب رکھ جھوڑی تو تحریراً مکروہ ہے اتنا تاریخانہ۔ گھر میں سرکہ کرنے کے واسطے شراب رکھی تو مکروہ نہیں ہے اور اگر ستار و طبلہ و طیرہ ملائی کی کوئی چیز رکھی تو مکروہ ہے اور گنگا بہر ہو گا اگرچہ اسکو استعمال نہ کرتا ہو۔ القاضی خان۔ اور شراب میں اوطیہ کہ منع ہے۔ م۔ بوڑھے سے جاہل کو لائق نہیں ہے کہ زوجان عالم کے آگے چلے یا بیٹھے یا کام کرے۔ سرانجام۔ عالم کا حق جاہل پر اور شاگرد کا حق استاد پر یکساں ہے کہ اس سے پہلے بات کرنے میں رہبری کرے اور اہل جگہ نیٹھے اگرچہ وہ موجود نہ ہو اور اسکی بات کو رد کرے اور چلنے میں آگے نہو۔ اور شوہر کا حق زوجہ پر اس سے زائد ہے اور زوجہ ہر امر مباح میں شوہر کی مطیع ہو اور شوہر کے حق کو اپنے اوپر مقدم رکھے۔ ابو حنیفہ۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر اسکی محبت اور پرہیزی کی محبت برابر ہو کہ محبت پر چڑھنے سے بڑوسی کے گھر میں نظر پڑتی ہے تو بڑوسی کو منع کا اختیار ہے جب تک وہ ارٹ نہ بناوے اور اگر چڑھنے سے نظر نہ پڑے بلکہ بڑوسی جب محبت پر چڑھیں تو سنا سنا ہوتا ہو تو بڑوسی کو اختیار نہیں کہ اسکو اپنی محبت پر چڑھنے سے منع کرے۔ الذخیرہ۔ راستہ میں کچھ پانی کی وجہ سے گز نہیں ہے پس وہ فقط غیر کی زمین میں راستہ پاتا ہے تو اس میں ہو کر نکل جانے میں سفائتہ نہیں ہے۔ اوداہل سمرقند کے فتاویٰ میں ہے کہ اگر غیر کی زمین کے گرد چار دیواری ہو تو گورنرین جائز ہے ورنہ جائز ہے اور حاصل یہ کہ اس باب میں لوگوں کے عادات متعین ہیں۔ ائمہ۔ نازل میں ہے کہ غیر کی زمین میں نہر بنانے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر در سر لداستہ ہو تو نہ گزرے لدا اگر نہو تو گزرے جب تک وہ منع نہ کرے اور بعد منع کے نہ گزرے اور یہ سب ایک آدمی کا حکم ہے اور اگر ایک جماعت ہو تو بدون رضائندی مالک زمین کے نہ گزریں۔ الذخیرہ۔ حدید راستہ اگر مالک نے نکال دیا تو اس میں گزر جائز ہے یہاں تک کہ معلوم ہو کہ وہ غضب ہے۔ الحادی۔ زمین کے مکان کی نہر کے حاطہ ہو کر جاری ہے اور وہ اس نہر کے اندر ہو کر نہیں چل سکتا اور نہ نہر کے کنارے چل سکتا ہے اور اسکو نالے کی دستیا منظور ہو کر بکرا سکو اپنے حاطہ میں آنے سے روکتا ہے دیگر کو حکم دیا جائیگا کہ یا اسکو آنے دے کہ وہ درست کرے یا نالے کے ال سے درست کرادے۔ فقہ ابو اللیث نے کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور دیوار کے مسئلہ میں بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر دیوار گری جلی مٹی دوسرے کے حاطہ میں ہے تو حاطہ والے سے کہا جائیگا کہ اسکو آنے کی اجازت دے یا اسکی مٹی نکلوادے۔ الذخیرہ۔ اگر غیر کی مزرعہ زمین میں ہو کر گزرا اگر مزرعہ پہنچا ہو اسنے دیکھ کر ایذا پائی تو اس سے معافی لینا واجب ہے۔ القنیہ۔ اگر ریشم نکالنے کے واسطے بھٹا بنایا کہ سڑا کر اڈنے سے کیڑوں سے ریشم جھڑے پس اگر بڑھوین



۱۰۴  
پیشہ کے اناج جو  
جین کران  
کے لیے  
آؤں میں  
جین کران  
پیشہ کے



زوجه وغیرہ کو صریح معلوم ہو کہ وہ ذکر کلام و تجارت و جائزہ میں جیسے بل و طرک بنانے و تعمیرات فیض عام کی ذکر کرتے  
 اور ان کے ٹھیکہ و حفاظت عام و فادہ عام کے وجہ و تجارت و ذکر کی قریہ مرتکب جائزہ میں اور سونم یہ کہ طریقہ دوم واسطے  
 طلاق و یا نیت کے اپنے وجہ معاش میں رشوت و خانت سے پیدا کیے ہیں یا تجارت جائزہ میں بددیانتی سے  
 غیر جائزہ اخلاط کیے ہیں اور اس صورت میں بال بچوں کے لیے جائزہ و استدعا لے اعلیٰ۔ پھر اس وقت میں معاش  
 اس سے بھی زیادہ دشواری اور وجہ معاش میں اخلاط حرام و خبیث وجہ لوگوں کی بددیانتی کے عموماً شائع ہو اور  
 عقد توین نہ بچان پر کار و دشواری ہو گیا ہو و استدعا لے دلی الخیر و الحمد للہ التوکل وہ الاعتصام ہے۔ اگر ایک قوم پر نفاق  
 طور پر کس بندھا اور انہیں بعض کو یہ گنجائش کسی تہیر سے نکلتی ہو کہ اپنے آپ کو کس سے بچا دے تو اسکو اختیار ہی  
 بشرطیکہ اسکا بامدد سون پر نہ پڑے ورنہ بہتر یہ کہ اپنے آپ کو نہ بچا دے۔ کسی شخص نے دوسرے کے ذمہ سے ظلم  
 دور کیا پس مظلوم نے اسکو بیٹا دینا دے پس اپنے دل نے ایک چادر جو عرض ان میں دینا کے فروخت کی تاکہ اسکو  
 حلال ہو جاوے تو یہ حلال نہ ہوئے۔ القنیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب یہ حکم ایسی صورت میں ہو کہ میں نے ظلم دور کیا جو اور اگر  
 یہ بھی دیکھو کہ ذکر نے اپنا کام انجام دینے میں تاخیر سے عاجز نہ ہو جائے کہ اسے کچھ روپیہ دیا تو یہ بلا خلاف رشوت  
 حرام مذموم ہو اور اسی طرح جب میں نے کسی کے کام میں ایسی اعانت کی کہ خلاف حق اسکا مطلب حاصل ہو گیا تو کچھ  
 دینے دیا یہ ظلم کہو اسے رشوت ہو پس اسکی حرمت باشد یہ ہے۔ اعادنا اللہ تعالیٰ من ذلک۔ م۔ شیخ اسماعیل نے کہا  
 کہ جسکو اپنا رہو بچائی اس سے فوراً معافی چاہنا واجب ہے اگرچہ وہ غصہ میں ہو اور اگر اسکو بار بار سلام کیا اور احسان کیا  
 بھی کہ اسے گمان میں آئے کہ اسے معاف کیا ہے تو یہ کچھ نہیں بلکہ معاف کرنا واجب ہے۔ القنیہ۔ واضح ہو کہ کعبیون میں بکریا  
 یا گلو گائے وغیرہ راقن کو رکھتے ہیں تاکہ انکی بعد گو بر میگنیاں بچا دے کھاوے جو جاوے پس جلد یہ ہو کہ مالک سے یہ گلاہ  
 مستعار لگے اور مالک اپنے جود اسے کو حکم کرے کہ وہ اسکی زمین میں رات کو رکھے۔ پھر اگر جود اسے نے مالک کے حکم سے  
 نہیں رکھا بدو ان اسکے کہ زمین والا اسکو کچھ دے تو یہ رشوت ہے اور اگر عاریت نہ لین بلکہ جود اسے کو کچھ دیا کہ وہ اس کو  
 کو رات میں دین رکھے تو بھی رشوت ہے اور اگر یہ گلاہ جود اسے کی ملکیت ہو تو بھی رشوت ہے۔ القنیہ (فصل نوم و غیرہ)  
 واضح ہو کہ دہر کو قیل و ذکرنا مستحب ہے۔ النیاتیہ۔ سونا طہارت کے ساتھ چاہیے اور کر وٹ سے قبل رخ و این با تھہ پر ایک  
 ساعت سووے پھر بائیں کر وٹ سوئے۔ السراجیہ۔ دن نکلے سونا اور مغرب و عشاء کے درمیان سونا کر وٹ ہو دین تھہ  
 کا کچھ گال کے نیچے لگا کر دائیں کر وٹ پر لیئے اور یاد کرے کہ مغرب وہ اسی طرح کہ درمیان سودیگا کہ اسوقت سوائے احوال  
 حال کے اسکے ساتھ کوئی نہ ہوگا۔ دائیں کر وٹ پر خواب مونیں ہے اور جت خواب سرسلین و بائیں کر وٹ خواب سلاطین اور  
 اور پٹ ٹھہ کے بل خواب شہا طین ہے۔ خواب کے وقت استدعا لے کی تسبیح و تہلیل و تحمید کرتا ہے یہاں تک کہ سو جاوے  
 اور حدیث شریف سے اسوقت کی قرارت و ادب معلوم کرے مانند چارون قل و آخر سورہ بقرہ و سبحات) کیونکہ سونے والا  
 جس حالت پر سوا اسی حالت پر جا گیا۔ اور میت جس مات پر مرا اسی پر اٹھایا جائیگا۔ پھر صبح سے پہلے اٹھ کھڑا ہو  
 دعا سوت استدعا لے کی یاد کرنا بجا عزم کرے کہ حرام امور سے تقویٰ رکھو گا اور مخلوق انہی میں سے کسی پر ظلم نہیں کرے گا  
 الغرائب۔ گیہوں وغیرہ کی ڈھیری میں کسی جانب نجاست پہونچی اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہے پھر اس میں سے ایک تھیر  
 یا دو تھیر نکال کر دھو دے یا کسی فقیر کو میہ یا صدقہ کر دے یا ذوخت کے دو باقی ڈھیری پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا اور اسکا کلام  
 حلال ہوگا اور اس مسئلہ میں ائمہ حنفیہ سے کوئی روایت نہیں بلکہ مشائخ نے اسکو مسئلہ مرویہ سے استخراج کیا ہے۔ اجماع علی ہذا  
 اگر کاف باروئی دار کپڑے میں کسی جانب نجاست رقیق لگی اور وہ بعینہ معلوم نہیں ہوئی ہے اور اسے تحریر سے کسی جانب دھوکا



جوابک ہو، چاہیے۔ استدلالے اعلم۔ م۔ مردا کی جری اگر نکل میں غلط ہو گئی اور تیل غالب ہو تو اسے کھانے کے ہلکے  
جراغ جلانے و کمال دباغت کرنے میں استعمال کرنا جائز ہے۔ السراجیہ۔ اور حدیث سنن نسائی وغیرہ میں مردا کی جری اس  
کام میں لانے سے منع ہے۔ یہی صورت میں کہ خالی جری مردار ہو بخلاف مسئلہ مذکورہ کے کہ وہ تیل ہی اور اس میں  
بخاست جری مل گئی ہے۔ فافہم استدلالے اعلم۔ م۔ بعد عشاء کے بائین کرنا۔ نفیہ رح نے فرمایا کہ تین قسم ہے۔ اول  
مذکورہ علم شریعت تو یہ قواب سے بہتر ہے۔ دوم یہ کہ نقص طوار خٹکے کذب کا گمان غالب ہو مذاق و سخرہ بن کی حکاکا  
تو یہ کمزور ہیں۔ سوم باہمی موافقت کے طور پر بحالیکہ جوڑ سے پرہیز ہو تو مضافتہ نہیں ہے اور اس سے باز رہنا افضل  
ہے۔ اور اگر ایسا کوئی تو چاہیے کہ آخذین استدلالے کا نام پاک یاد کریں اور تسبیح و استغفار پڑھ لیں تاکہ خائبہ بخیر ہو  
الخلاصہ۔ احادیث صحیحہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا معاملات سلیمین بن حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مشورہ کرنا  
مردی ہے اور اس باب میں صحابہ دیگر رضی اللہ عنہم سے بھی وارد ہے چنانچہ احادیث صحیحہ کی طرف رجوع کرنے سے معلوم  
ہوگا۔ م۔ شہر میں جو واقعات پیش آدین انکا پوچھنا و بیان کرنا مضافتہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن کذب سے احتراز  
واجب ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی ایسی بات بیان کرے جسکو وہ دروغ جانتا ہو تو وہ بھی وہ جھوٹوں میں سے ایک  
ہے۔ پھر اس میں انکار مذموم ہے کیونکہ غیبت تکذیب ہو چلتا ہے و حدیث میں ہے کہ آدمی کی فوجی اسلام سے یہ بات ہے کہ جس  
بات سے اسکا مقصد نہ ہو ترک کرے۔ م۔ عالم کو روادہ ہے کہ بطور نعمت الہی عزوجل کے اظہار کرے کہ میں عالم ہوں تاکہ لوگ  
اس سے استفادہ حاصل کریں۔ الفاجہ۔ نفیہ رح نے فرمایا کہ علم کے اقسام ہیں اور استدلالے کے نزدیک اسباب ہیں اور  
کوئی فقہ کے مانند نہیں ہے۔ اور آدمی کو چاہیے کہ اس کے نزدیک فقہ کی گنا سب سے زیادہ اہتمام کی چیز ہو اور جب اسکو  
حتمہ فقہ حاصل ہو جاوے تو اسی پر تصور کرے بلکہ علم الہی بھی دیکھے اور حکامے اسلام و عادات صاحبین پر جو حکم کرے۔ علم  
طلب کرنا اسقدر فرض ہے کہ جس سے ضروریات دین مانند نماز و زکوٰۃ وغیرہ معلوم ہو جاوے اور معاش کی ضرورت پوری ہو۔ اور  
اس سے زیادہ فرض نہیں ہے چنانچہ سیکھنا افضل ہے ورنہ گنہگار ہوگا۔ السراجیہ۔ مترجم کتاب ہے کہ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ اصل زبان  
عربی اسقدر صحت حاصل کرنا واجب ہے کہ عقائد توحید اہل السنہ کو قرآن و حدیث سے خود حاصل کرے اور کچھ تشویش ہو تو عالم سے دریافت  
کرنے پر وہ اسکو مقامات اسند اہل قرآن و حدیث بتا دے حتیٰ کہ وہ سمجھ جاوے کہ کیا ایمان ہر شخص پر فرض اعلیٰ ہے اور اس میں تقلید  
نہیں ہے بخلاف افعال کے۔ پھر افعال شریعہ ضروریہ مانند نماز و زکوٰۃ و حج کے ضروریات جاننے اور جس پیشہ کی کمائی کرنا ہو چنانچہ  
نوا کے ضروری احکام معلوم کرے لیکن زکوٰۃ حج کے سائل جمعی فرض ہیں کہ وہ مالدار ہو۔ پھر آثار خانہ میں ابو عامر سے آیا کہ حدیث  
طلب کرنا مفلسوں کا پیشہ ہے۔ اور لکھا کہ اسکے معنی یہ ہیں کہ جب اسنے حدیث سے فقہ حاصل نہ کی۔ انتہی۔ مترجم کتاب ہے کہ اسکا حال یہ ہے کہ  
اس شخص کی غرض فقط روایت الفاظ ہی اور اسکے معنی سے فہم نہیں حاصل کرنا ہے اور شاید اسے لوگ مصنف مذکور کے  
زیادہ میں ہونگے ورنہ حدیث کا تحمل بعد فہم کے ہے اور اس سے خود باب عقائد و شریعہ سے حطوانی حاصل ہو جاتا ہے  
غیر ازینکہ حدیث شریف میں دقائق و حقائق ہیں وہ علماء کو حاصل ہوتے ہیں جیسے قرآن کے حقائق علوم ہیں اور  
جب وہ قرآن و حدیث سے اس خطہ کافی کہ پہنچا تو یہ نفیہ رح نے فقہ اسکا نام نہیں ہے کہ حیض و نفاس کے  
سائل اجتہاد یہ ابو حنیفہ و شافعی کو یاد کرے کیونکہ ایسے فقہ یاد کرنے والے کہ عامی سے مراد یاد کا فرق ہے اور نفیہ  
وہی ہے جو ائمہ اجتہاد کے مانند قرآن و حدیث و آثار و اصول و حقائق و اسرار پر واقف ہو۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قرآن  
و حدیث و فقہ کے واسطے اصل زمین پھر بغیر حدیث کے کیونکہ نفیہ رح نے لکھا ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو قرآن کریم کے ساتھ  
احادیث شریف کو جمع کرے اور حضرت باری تو لے سجانہ نزد جل کے جناب میں بادب حاضر ہو تاکہ اللہ تعالیٰ رحمت



فرما کر اسکو سفہ نفس سے نکال دے قال قلے ومن یرغب عن لہ ابراہیم الاست سفہ نفسہ۔ لہذا ذوالنون علیہ السلام نے نکالا کہ جو نفس کا عارف ہوا اسنے رب عزوجل کو پہچانا اور اسوقت فقہ معروف کو ابھی طرح سمجھیکا اور جب وہ اس مرتبہ کو پہنچا تو مکائد شیطان و مزاق نفس و عجائب قدرت الہی عزوجل اس محکومات میں ظاہر ہوئی اور نقی و ہوا جس ان اشارت قلے اسکے واسطے بفرہونگے والکلام بطول و امتد قلے ہوا الہادی لے سبیل الرشاد۔ م۔ تارون سے نقطہ شحات قبلہ و معرفت اوقات کا علم حاصل کرے اور اس سے زیادہ حرام ہے۔ الوجیز۔ مقدمین توضیح دیکھو۔ م۔ علم الکلام جسکو عقائد و حید کے واسطے اصل قرار دیا گیا ہے وہ درحقیقت فقہ کے واسطے معارف کی راہ نہیں بلکہ بظاہر اسکے مشوش ہے اور وہ صرف اسواسطے ہے کہ جاہل گمراہ جسکی عقل نورانی ندارد ہے اور وہ عقل حیوانی کو عقل جاہل گمراہ نہ ہی راہ چلتا ہے اور بوجہ عقلی کے اسرار معارف اسکی سمجھ میں نہیں آتے ہیں حتیٰ کہ اسکی مثال یہ ہو جاتی ہے کہ جیسے بیک اسکو گلستان کا شعر و حکمت سنایا گیا تو وہ اسکوالف باور میں تلاش کرتا اور نہیں پاتا تو اٹھ کر تہا ہے پس ایسے جعل کو نیز وہی راہ سے پذیرہ آن فواد کے جو اسکی فہم کے مناسب مرتبہ کے گئے ہیں تو ٹوکر سیدھی جانب لائے ہیں یا ان تنویہات کو جو مخالف اسلام ہوتا غبار کرتے ہیں تاکہ اپنی جہالت پر افسوس کو کے چہا رہے۔ را تحقیق امر و تحقیق معرفت تو وہ صرف قرآن و حدیث سے حاصل ہے۔ جب یہ معلوم ہوا تو جاننا چاہیے کہ جن بزرگن نے علم کلام کی جاہل گمراہی انکی بھی مراد ہے کہ سعادت حق سے جو لوگ غلط کرتے ہیں مانند محرکہ و شیعہ و فواج کے انکو متنبہ کیا جاوے اور جو لوگ شرک و کفر میں مرتب ہوں انکو راہ بر لا یا جاوے یعنی وہ اپنے مسلک کی غلطی پر آگاہ ہوں پھر جب راہ درست بر فطرت کے موافق آئے تو قرآن و حدیث سے ہدایت پائیں گے۔ اور جن بزرگن نے علم کلام سے منع فرمایا اور مذمت کی و انکی غرض یہ ہے کہ خود اہل السنہ میں سے جسے غلطی سے یہ سمجھ لیا کہ علم کلام ہی مفید تحقیق و معارف ہے وہ سخت غلط ہے بہن حتیٰ کہ شیخ علامہ نقضانی رح کا کلام خود اسی خطا کا معرفت نظر آتا ہے اور شاید کہ علامہ رحم کی مراد یہ ہو و اللہ تعالیٰ اعلم۔ بعض عبارات فقہاء نقل کرنا مناسب ہے۔ فی الفتاویٰ۔ علم کلام سیکھنا اور اس میں نظر و مناظرہ کرنا سوائے قدر ضرورت کے مکروہ ہے۔ بعض نے کہا کہ کثرت بماد و مبالغہ مکروہ ہے کیونکہ اس سے انجام کو بدعات و فتنہ شیطانی و عقائد کی پریشانی پھیلتی ہے۔ جو اہر الا غلطی۔ جو شخص مسئلہ کلامیہ کو ٹھیک طور پر جانتا ہو وہ دوسرے سے اس میں مناظرہ نہ کرے اور امام محمد رحم مناظرہ کرتے تھے۔ الملتقى۔ ابو یوسف رحم نے بشر المریسی سے مناظرہ کیا اور جب وہ معرفت ہوا تو اس سے توبہ طلب کی پس وہ شہر چھوڑ کر بھاگ گیا۔ م۔ صدر الاسلام ابو الیشر رحم نے فرمایا کہ میں نے ان کتابوں کو ملاحظہ کیا جنکو لوگوں نے علم التوحید کے نام سے تالیف کیا ہے پس میں نے بعض کلام فقہ کے اصول پر پایا ہے تصانیف ابو اسحق کندی وغیرہ اور یہ سب راہ سننیم سے خارج اور مکرر ہی میں پڑے ہیں۔ ان کتابوں کا دیکھنا اور انکو رکھنا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ سب شرک و کفر سے بھری ہوئی ہیں اور میں نے بہت سی کتابیں اس فن میں فرقہ مستندہ عبد الجبار رازی و جہانی و کجی ہو نظام وغیرہ کی دیکھیں جنہوں نے اسلامی ہر ایہ میں خلافت و قدم اٹھائے اور کھٹک کر گمراہی میں چلے گئے پس ان کتابوں کا دیکھنا اور رکھنا بھی جائز نہیں ہے۔ یعنی جو شخص قرآن و حدیث و معارف حقہ تک نہیں پہنچا وہ انکی غلطیاں نہیں پہچانیکا اور پریشان ہو کر شیطان کے بھندے میں بھٹس جائیگا۔ ہر ایہی طرح اس فن میں بہت سے مجسمہ مانند محمد بن یحییٰ کی تصانیف بھی محض گمراہی و غلط ہیں۔ ان شیخ ابو الحسن اشعری نے اس مسئلہ میں بہت تو غل کیا اور جب حق کا پتہ نہ پایا تو آخر سنت فریم کو مفسرہ کا پڑا اور اللہ قلے نے اسکو تحقیق کی ہدایت کی م۔ مفسرہ کے صاحب کی تردید کی اور ابو الحسن اشعری سے پہلے ابو محمد عبدا اللہ بن سید القطان نے۔



تصانیف فرامین اور وہ سولے معدود چند مسائل کے سبب میں حق معرفت پر قائم ہے۔ لمخص الطہیر۔ بخند علوم مذہب کے فنون فلاسفہ میں کہ جو شخص جو محقق ہو وہ ان کی کتابوں کو نہ دیکھے کہ وہ ان کے دعوے کے غلطیوں سے چھٹکارا نہ پاوے گا۔ سبے فائدہ پر بیان ہوگا۔ جواہر الفتاویٰ۔ مترجم کتاب ہے کہ توضیح یہ ہے کہ علوم و فنون فلاسفہ کے اقسام ہیں۔ اول فنون ریاضیہ ماخذ حساب و پیمائش و جبر و مقابلہ و اقلیدس وغیرہ۔ لیکن ان فنون میں کوئی خرابی نہیں ہے۔ اور دوم فنون طبیعیات اور وہ خاصیات اشیاء و دریافت کرنا جس سے فنون طبیہ و مکون کی ساخت نکلتی ہے اور اسی سے آفات حرب و فنون کاشتکاری وغیرہ نکلتے ہیں اور یہ بھی مفید ہے۔ سوم الآلیات یعنی اس عالم کی پیدائش و خلقت وغیرہ میں بحث کرنا جس کے باعث عربی زبان میں سیدھی و صمد و شمس و یازغہ وغیرہ میں مذکور ہیں اور یہ محض جہالت و ضلالت ہے اور بھید ہے کہ جہاں تک مادیات سے اتفاق و تفاوت جو اس عقل حیوانی سے ادا کیا گیا اور یہ قسم اول و دوم ہے اور قسم سوم کا علم بذریعہ عقل و ذرا انسانی و انسانی ہو سکتا ہے حالانکہ یہ اس سے بے بہرہ ہیں جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہدایت نہ ہو اور عقائد حق نہ ہوں اور وہ سولے نبوت کے کسی طرح ممکن نہیں ہے اسی واسطے کہ لوگ گمراہ ہوئے اور وضع ہو کہ فنون اول و دوم اگرچہ مفید ہیں لیکن بیشتر ان کا نفع اصل و حقیقت دنیاوی زندگی میں ہے لیکن بالقیح ان کے ثواب آخرت کے کام میں لانا اس طرح ممکن ہے کہ مثلاً مخلوق کو راحت دینا کہ فانیغ ابدال ہو کر عبادت باری تعالیٰ کی فرصت پاوے یا آفات حرب مہیا کرنا جس سے جہاد میں مفید و ن کو زیر کو بوز میں من فتنہ برپا کر کے دبدب عزوجل کی عبادت میں حرج و شقت پیدا کرنے میں اور چاہتے ہیں کہ سولے دنیا کے آخرت کا نام باطل کون اور یہ سخت خوار و خسارہ میں ہیں کہ موت آتے ہی خواری جہنم میں گرفتار ہو جاتے ہیں۔ پھر وضع ہو منطق مذہب میں کہ کہہ کہ وہ تو قواعد ہیں جن سے ذہن و فکر کو تحقیقات استنباطی میں مدد ملتی ہے غیر از نیک و اکثر کتب مردم منطق مثل شرح اسلم وغیرہ میں سباحت عقائد فلاسفہ غلط و خطا ہو گئے ہیں اور میرا کلام نفس منطق میں ہے۔ م۔ علوم میں قسم ہیں۔ اول علم نافع جس کا حاصل کرنا واجب ہے اور وہ علم معرفت خالق عزوجل و صفات مقدسہ ہے اور علم مخلوقات۔ اس کے بعد علم حلال و حرام و امر و نہی و طہارت و نجاست۔ دوم۔ وہ علم جن سے اجتناب واجب ہے اور وہ علم حدود و ملکات و فلسفہ و نجوم و سوائے قدر معرفت قبلہ و اوقات ہے۔ سوم وہ علم کہ جس کا کچھ نفع راجع آخرت نہیں ہے اور وہ علم جدل و مناظرہ ہے جو متاخرین فقہ سیکھنے والوں نے نکالا جس سے سوائے عرصہ خالص ہونے اور باہم مناقشات پیدا ہونے کے کوئی فائدہ نہیں اور اس جدل سے دوسروں کو ساکت کرنا مقصود ہوتا ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ اور غزالی علیہ الرحمہ کے ماخذ شارحین میں احمل نے اس کی مذمت بلوغ فرمائی ہے اور وہ قابل مذمت ہے۔ م۔ اگر وہ شخص علم شریعت سیکھتے ہیں انہیں سے ایک کی نیت یہ ہے کہ خود بڑھوں اور دوسروں کو بڑھاؤں اور دوسرے کی یہ نیت ہے کہ مجھے اپنی ذات کے واسطے عمل کرنا حاصل ہو تو اول کی نیت افضل ہے۔ خوانہ النقیس۔ گنگار کو اس نیت سے تعلیم دینا کہ عصیان سے باز رہے جائز ہے۔ التاارخانیہ۔ عربی زبان سب زبانوں سے افضل ہے اور یہی اصل جنت کی زبان ہوگی پس جسے خود بڑھی یا دوسروں کو سکھائی تو ثواب پادگار اس سے بعض مہیا کرادینے کے کہ حکمران یا کہ حدیث میں ہے کہ زبان اصل جنت عربی و درسی فارسی ہے۔ علمائے حدیث نے لکھا کہ یہ توضیح کلام ہے اور عربی زبان جو مستنبط کیا جاتا ہے اور یہ استنباط جدید ہے اور اس واسطے اسکے فارسی و ترکی وغیرہ کسی کے بارہ میں کچھ ثبوت نہیں ہے۔ م۔ سب نیک کاموں سے علم شریعت حاصل کرنا جبکہ نیت صحیح ہو افضل ہے اور اسی طرح علم زیادہ کرنے میں مشغول ہونا بھی سب اعمال نیک سے افضل ہے جبکہ نیت صحیح ہو۔ سوائے کہ اس کا نفع عام ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اسکے فرائض میں کمی نہ آوے اور نیت صحیح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ اس سے رخصتے آتی وہ آخرت مقصود ہو اور دنیا کے لوگوں کے نزدیک آبرو یا دولت مقصود نہ ہو اور اگر اسے چاہا کہ جہالت سے نکلے اور خلق کو نفع پہنچاؤں و علم زلفہ کو



تو بھی کہا گیا کہ نیت صحیح ہے۔ اور میرے۔ اگر کسی طالب علم سے نیت کی درستی نہ ہو تو بھی پڑھنا افضل ہے۔ الغراب۔ مترجم کتاب  
 کہ جبکہ علم فرض ہے اس میں نیت صحیح ہو یا نہ ہو اسکو ترک نہیں کر سکتا اور باقی علم مزید میں جانا چاہیے کہ جب تک آدمی اصل  
 مسائل کے ادراک تک نہیں پہنچتا اس وقت تک نیت کے مفاسد باقی رہتے ہیں اور جب علم دانی حاصل ہوا اور وہ سمجھا تو  
 نیت خود بخود صحیح ہو جاتی ہے اگرچہ دساوس دسارعات نفس و شیطان تو دم مرگ تک باقی رہتے ہیں اور اس سے کوئی  
 مل بھی معصوم نہیں ہوتا چنانچہ بعض فقہاء نے قولہ تعالیٰ فان كنت في شك فليس بربك سے استدلال کیا ہے اگرچہ سرور عالم صلی اللہ  
 علیہ وسلم کی خصوصیت خاصہ تھی کہ آپ نے فرمایا کہ لا اشک ولا اسأل یعنی میں اپنے پروردگار کے صدق وحی و رسالت میں  
 شک نہیں کرتا اور نہ اہل کتاب سے پوچھوں۔ بجز یہ امر ظاہر ہے کہ دفع دساوس پر جمعی استطاعت ہوگی کہ مکرو فریب کو  
 پہچانے اور یہ علم ہی سے ہوتا ہے واللہ تعالیٰ ہدی من یشاء لے مراد مستقیم۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ اخلاق جمیلہ سے  
 تصفت ہو اور بتکلف حاصل کرے۔ ج۔ اور بخیل نہ رہے کہ جب اس سے کوئی شخص مستند کتاب مانگے یا کوئی مسئلہ  
 سمجھنا چاہے تو ہرگز بخل نہ کرے کیونکہ وہ منفعت خلق جاہلہ و حقہ فی الحال منفعت مدک نہیں سکتا اور حضرت عبداللہ  
 بن المبارک رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے علم کے ساتھ بخل کیا تو وہ تین باذن بن سے کسی بات میں مبتلا ہوگا۔ ۱۔  
 مریا و لگا تو علم جائز ہوگا۔ ۲۔ یا سلطان کے جھگڑے میں مبتلا ہوگا۔ ۳۔ یا برباد کیا وہ بھول جائیگا۔ الغراب۔  
 اور اللہ تعالیٰ نے مثل بیان فرمائی۔ فالما از بد مذہب جفا و اما ما یمنع الناس فیکف فی الارض۔ چنانچہ مترجم کی تفسیر  
 میں توضیح تلاش کرو۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ علم کی توقیر کرے اور خاک پر کتاب نہ رکھنا چاہیے۔ جب اپنا نام سے  
 نکل کر کتاب چھوئی جائے تو ضرور کرنا مستحب ہے ورنہ ہاتھ خوب پاک کرے تب کتاب چھو دے۔ طالب علم کو چاہیے کہ قلیل  
 معاش پر زندگی بسر کرے اور عورتوں سے الگ رہے لیکن کھانے و پینے و خواب سے اپنے نفس کی حفاظت ترک نہ کرے  
 الغراب۔ یعنی ایسی قلیل معاش پر کفایت نہ کہ جس سے واس میں غل پیدا ہو بلکہ صحت و تندرستی کے مناسب کھانا  
 پینا اور اسی کے لائق سوا ملو نہ رکھے۔ م۔ طالب علم کو چاہیے کہ لوگوں کے خلط ملط سے پرہیز رکھے اور لا یعنی امور میں مشغول  
 نہ ہو۔ الغراب۔ مترجم کتاب ہے کہ اور اس پر واجب ہے کہ علماء سابقین میں سے کسی کی نسبت بگانی و خفت اپنے دل میں  
 نہ لائے اور ہر ایک کے اجتہادی اقوال کو لے کر اللہ تعالیٰ کے درمیان معاملہ طیر پر محمول کرے جبکہ اسکا استدلال  
 بہ سنت ہو اگرچہ طالب علم کے نزدیک اس مسئلہ میں اس کے اجتہاد کی دلیل ظاہر نہ ہو اور بیان سر لطیف ہے و فہم کتاب بحیث  
 عید سے ظاہر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے علم غیر متناہی کے ظہور کا ہر ایک منظر خاص ہوتا ہے اور ہر ایک کے واسطے مشرب خاص  
 ہے اگرچہ انسانی طبقہ واحد ہے لیکن ہر ایک کے اخلاق میں تفاوت ظاہر تھی کہ فرمایا۔ قد علم کل اناس مشربہم ہر ایک کے واسطے  
 مشرب عطا کر دیا۔ فافہم۔ اور جن لوگوں کا ماخذ و متک سوائے سنت کے رائے و بدعت ہے تو ان کے کسی قول کی نہیں  
 لکھیے اگرچہ یہ قول اہل حق کے اجتہاد سے موافق ہو اور بحید یہ ہے کہ قرہ و اصل درخت کی بنیاد پر ہے اور جہان یکسان  
 ہونے سے کچھ فائدہ نہیں ہے مثلاً شریف و سہج کی جہان موافق ہوتی ہیں لیکن بھل کہی موافق نہ ہوگا اسی واسطے جو کوئی کہ  
 و صافیت الہی عزوجل پر عمل قائم کرتا ہے تو یہ عمل مشرب طاب ہے اور یہ سلطان عادل ہے جس شخص نے دنیا کو اصل قرار  
 دیا اور اللہ تعالیٰ سے فواد انکار کیا یا شرک کیا تو وہ اسی بنیاد پر قانون جاری کرتا ہے اگرچہ وہ مفید ہو دیکھا جائیگا کہ  
 اسکے بعض قانون سے آرام ہے لیکن وہ عمل نہیں ہے اس لیے کہ خالق عزوجل سے کفر و شرک کرنا تو سب سے بڑا ظلم و  
 جور اور ہی بنیاد ہے تو جسکی جڑ اصل یہ ہو اسکی بیان و بھل کیونکر عمل ہو سکتی ہے۔ م۔ طالب علم جب بدھانے  
 کے لائق ہو یا ابھی حاصل کرتا ہو۔ ہر حال اسکو چاہیے کہ ہمیشہ فکر سلیم و راستے مستقیم و معتدات کے ساتھ ساتھ



درس جاری رکھے خواہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ میں ہو یا تنہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ فکر نہ کرو میں ایک راہ سے خارج نہ ہوں  
 پاسے اور وہ راہ یہ ہے کہ اصل مقصود دروغ ہے اسی عزوجل و دار آخرت ہے مثلاً کسی شخص نے اول نماز میں قرأت  
 فاتحہ پوری نہ پڑھی یا رکوع میں طہنیت نہ کی تو ایسے جاہل کو یہ کہہ کر دیکھ کر کہ امام رحمہ کے نزدیک اسی قدر فرض ہے جو  
 کہ جب یہ نماز واجب الاعادہ ہے تو اصل مقصود حاصل ہوا اور مثلاً کسی جاہل نے پوچھا کہ وضو میں مجھے نیت کرنا ضروری  
 ہے تو اسکو یوں نہ بتلا دے کہ امام رحمہ کے نزدیک نیت شرط نہیں ہے اسولے کہ یہ بحث بشرط نیت با عدم شرط کی دوسری  
 محل کے واسطے ہے اور یہاں تو جاہل مذکور کو اس کے ثواب کی بات بتلائی چاہیے حالانکہ بدون نیت کے وہ ثواب و عطا  
 سے محروم رہ جائیگا۔ م۔ اگر طالب علم کو کسی کے ساتھ نزاع ہو لینے کسی معاملہ میں اتفاق نہ ہو تو مادہ نزاع دیکھ کر اس کے  
 ساتھ نرمی حاصل و انصاف سے سمجھ کر کرے یہ مادہ دیکھ کر اگرچہ وہ سر جاہل اس میں تندی و تا انصافی و نفس کی کشتی  
 کے تابع ہو تاکہ عالم و جاہل میں فرق ظاہر ہو۔ شاگرد کو چاہیے کہ استاد کے حقوق و آداب لحاظ رکھے اور اپنے اہل  
 میں کسی چیز کے ساتھ اس سے دریغ نہ کرے اور اگر استاد نے کسی مسئلہ میں ہو کیا ہو تو اس سے مباحثہ نہ کرے مگر  
 اس مسئلہ میں اس کی افتاد نہ کرے۔ الغراب۔ اور شیخ استاد رحمہ کے حق کو اپنے والدین و دیگر مسلمانوں سب پر مقدم  
 رکھے اور اگر اسکو مولانا کے فضائل سنیں ہے اور ترغیب رکھے لیکن یہ روایتیں ہے کہ اس کے آگے یا اس کے پیچھے  
 پڑے یا پیروں پر گرے کہ یہ فعل خلاف اسلام ہے اور شیخ استاد پر کسی غیر کو اختیار نہ کرے یعنی شہید شیخ استاد کی  
 مجلس چھوڑ کر دوسرے کی مجلس اختیار کرے یا دوسرے کی مجلس کو ترجیح دے۔ بخلاف اجلال شیخ استاد کے یہ امر ہے  
 کہ استاد کا دروازہ نہ بجاوے بلکہ اس کے تشریف لےنے کا قطر ہے۔ النثار خانیہ۔ پس پکارنا فاحش ہے اہل بیت۔  
 اگر استاد کسی خدمت کا اشارہ کرے تو بہت جلدی و بہت خوشی کے ساتھ تعمیل پرمادہ ہو جاوے ادا اگر کوئی ایسا  
 بڑا کتا ہو تو اس سے بخش دینا رکھا اظہار کر کے تہہ پکرے کہ میں تجھ کو مطلقاً چھوڑ دوں گا اور امر حق میں اسکو مجاہد  
 کہ تیری خطا ہو ورنہ سکوت کرے۔ م۔ علم ایسے لوگوں کو پر حاض ہے جو اسکی لیاقت رکھتے ہوں اور اہل کو نہ بڑھاوے  
 تاکہ علم ضائع نہ ہو اور جن لوگوں کو علم کی اہلیت ہو اسے انکار کرنا غلط ہے۔ ابن مقفل رحمہ سے روایت ہے کہ باغ ہزار مرتبہ  
 قل ہو اللہ احد پڑھنے سے علم کا مطالعہ افضل ہے۔ النثار خانیہ۔ یعنی کثرت عبادت سے علم کی تعمیل افضل ہے اور شاہ  
 اس میں وہ حدیث ہے کہ عالم کی فضیلت عابد پر ایسی ہے جیسے بہری فضیلت تم میں سے ادنی آدمی پر ہے۔ اور بعض روایات  
 میں جو دھون رات کے چاند کو ستارہ پر ہے۔ چونکہ یہ فضیلت قیاس سے زائد ہے تو ابن مقفل رحمہ نے استنباط کر لیا  
 پھر یہ امر کہ علم کی لیاقت کس شخص کی ہے تو یہ بات وسیع ہے اور فہم کے واسطے تو نہ کا بیان ہے کہ اگر ایک خاندان سیادت  
 کے ارضاع و اطوار عموماً اسے غراب ہیں کہ انہیں فسق و فجور وغیرہ جاری ہے اور شان امارت کے طور پر مسلم ذکر رکھا جائے لیکن  
 علم بغیر فضیلت نہیں بلکہ بطریق کسم و مارے دنیاوی ہے تو یہ نالائق لوگ ہیں۔ اور اگر خاندان عوام میں نماز و روزہ و بندگی  
 اسی و علم کی کرم جاری ہے اگرچہ دنیاوی مگر رذیل کہتے ہیں تو یہ لائق ہیں انکو بڑھانا چاہیے اور حدیث سے  
 معلوم ہوتا ہے کہ علامات قیامت سے ہے کہ قریب قیامت کے فساد کی یہ نوبت ہوگی کہ جو لاہ علم حاصل کرینگے۔ شوکانی رحمہ  
 نے کہا کہ اسکی اسناد حسن ہے اور قرآن مجید میں ہے کہ طاعت و شاکہ کہ علم دیا گیا تھا حالانکہ بیان کیا جاتا ہے کہ وہ مذاہب تھا۔  
 پس دارالامانی کا یہ معلوم ہوتا ہے کہ علم کو بے فائدہ کرے! اسکو دنیا کا نہ کا وسیلہ بتا دے اور علماء سے مجاہد کرے۔  
 یہ حالت موجودہ و علامات سے ظاہر ہو جاتا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک نے متواتر قرآن پڑھا پھر فراغت پائی تو اسکو  
 کسے اور اس سے نیت۔ ہذا افضل ہے۔ الناصحان۔ مادہ یہ ہے کہ ناعز و قرآن پڑھنے سے سائل ضروریات بیکہ لینا افضل



اور اگر دو وزن جمع کرنا ممکن ہو تو جمع افضل ہے۔ اور جو معانی کے ساتھ قرآن پڑھے تو اسکو دوسرے نفع سے مزید حاصل ہوگی۔  
 م۔ آدمی رات میں نماز پڑھ سکتا اور دن میں علم کا مطالعہ کر سکتا ہے تو کبار رات میں بھی علم کا مطالعہ کرے۔ جواب یہ کہ اگر اسکو  
 ذہن و عقل ایسی سلیم نظر آئی ہو کہ مطالعہ سے وہ علم زائد حاصل کرے گا تو رات کی نماز سے علم مزید حاصل کرنا افضل ہے اور نماز افضل  
 سے تمام قرآن کی تلاوت سیکھ لینا افضل ہے۔ خوانۃ النخین فقیہ ابو الیث رحمہ اللہ کہتا ہے کہ اگر علم کو منظور ہو کہ اسکا کام ماننا جلع  
 انبیاء علیہم السلام ہو اور ثواب جمیل پاوے تو اسکو پانچ باتوں پر عمل کرنا چاہیے۔ اول یہ کہ اجرت شرط نہ کرے اور نہ تقاضا کرے  
 بلکہ جو کوئی دے تو لے ورنہ طالب نہ ہو اور اگر حرج ہو یا بچہ کی حفاظت پر اجرت پھر اسے یعنی پڑھانے پر نہ پھر اسے تو جاننا  
 ہے اور ثواب باقی رہے گا۔ دوم وضو سے رک کرے۔ سوم توجہ و خیال سے پڑھانے پر متوجہ ہو۔ چہاں قرآن و علوم شریعت پڑھنے  
 والوں میں برابر نظر رکھے اور تو گرو فقیر میں فرق نہ کرے۔ پنجم۔ بچوں کو سخت مار نہ مارے۔ خزانۃ العبادۃ۔ اور اسکی اولیٰ تو  
 یہ ہو کہ یہ بچہ اس علم میں کامل ہو جاوے اور افضل ہے کہ اسکو واسطہ عا کر دے۔ م۔ بیت المال میں فقہار کا حصہ نہیں ہوتا ہے  
 ایسے نفع کے جسے تعلیم ہی کے لیے اپنے آپ کو وقف کیا ہو کہ قرآن یا حدیث یا نفع بڑھاوے۔ الحادی۔ اسناد شیخ کو چاہیے  
 کہ شاگردوں پر اپنی سنت نہ رکھے بلکہ اپنے اور اپنی سنت سمجھے اور اگر کسی کا خدمت میں وہ انکار کرے تو برا نہ مانے بلکہ اہل تقویٰ  
 اسے خدمت لینا اپنے ثواب میں کمی جانتے تھے۔ اور اپنے دل میں عالم ہونے کا خیال نہ باندھے اور اپنے نفس کے واسطے  
 مرتبہ و فضیلت نہ سمجھے بلکہ فوٹاک رہے کہ حدیث میں وارد ہے کہ لوگوں سے سخت عذاب اس عالم پر ہوگا جسے علم کے موافق عمل  
 کیا۔ غرض کہ اپنے نفس کو سراسر غافل جانے اور اسید وار ہو کہ شاید ان پڑھنے والوں میں سے کسی کی دعا سے اللہ تعالیٰ غفور  
 فرمادے اور عالم کے حق میں خطرات بہت و بیان طویل ہے غفر انکم اللہم غفرانا و اسعاد انت الغفر الغفور۔ م۔ کھڑے ہو کر  
 پیشاب کرنا بعض نے جائز جانا اور بعض نے بغیر عذر کے مکروہ جانا اور یہی فقیہ ابو الیث رحمہ اللہ کا مختار ہے۔ المیط۔ اور یہی مجمع  
 ہے بریل حدیث و نشہ زہم کہ جو کوئی بیان کرے کہ آنحضرت صلی علیہ وسلم کھڑے پیشاب کرتے تو تم اسکی بات کو سچ مت مانو اور اپنے  
 سواے بیٹھے کے پیشاب نہیں کرتے تھے۔ یہی حدیث غیر رضی اللہ عنہ کہ آپ ایک قوم کے گھوڑے پر آئے پس لڑے  
 ہوئے پیشاب کیا۔ ابو داؤد وغیرہ۔ تو یہ عذر پر محمول ہے خواہ کسی بھوڑے وغیرہ سے یا جگہ نجس ہونے سے بیٹھ نہ سکتے ہوں۔  
 واللہ تو نے اعلم اور حدیث ابن مسعود وغیرہ میں ہے کہ حدیث میں جب ایسی بات سنو کہ وہ تمہاری سمجھ میں مکروہ معلوم ہو تو  
 یقین کر لو کہ یہ کسی سلیم کما قصور ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر ایسے امر سے پاکیزہ ہیں جو ناگوار ہو۔ رواہ ابن ماجہ وغیرہ۔  
 جوتی بھاڑ کر پانی میں ڈال دینا بیفائدہ مال کی بربادی مکروہ ہے۔ السراج۔ شیخ ابو بکر البلیغی رحمہ اللہ سے پوچھا گیا کہ موت کی تنہا کرنا  
 کیا مطلقاً مستحب ہے جواب دیا کہ اگر محتاجی و فاقہ کی وجہ سے یا دشمن کے غصہ سے یا مال جلتے رہنے کے خوف و اسکے ازدواجہ سے  
 موت کی تنہا کرے تو مکروہ نہ ہوگی ہے اور اگر داناہ کے تغیرات دیکھ کر اپنے حق میں معصیات میں گرفتار ہو جانے کا خوف کرے کہ فنا کی تو  
 مضائقہ نہیں ہے۔ الحادی۔ یہ تفسیر حدیث ہے کہ کوئی تم میں سے ہرگز موت کی تنہا ہو کسی مغفرت کے جو اس پر نازل ہوئی ہو نہ کرے  
 کافی اصحیح۔ اور حضرت یوسف علیہ السلام کے کلام سے تنہا موت ظاہر ہے لکھا قال تونی اور امام بخاری علیہ الرحمہ نے موت  
 کی تنہا کی۔ اور حدیث الروایہ میں ہے۔ واذا اردت لعبادک الفتنۃ فاقضی الیک غیر مفتون۔ یعنی جب تجھے اپنے بندوں کے  
 حق میں فتنہ مراد ہو تو مجھے ایسی حالت میں اپنی جانب مقبوض فرما کہ میں فتنہ سے بچا ہوا ہوں۔ رواہ الترمذی و حسنہ ابی  
 ابن الجوزی نے من طرق احمد بن حنبل رحمہ اللہ روایت کر کے کہا کہ اسکے اسناد حسن ہے کہ ذکرہ فی العلل لمناہیۃ۔ اور  
 ظاہر تفسیر دعا ہے حضرت یوسف علیہ السلام یہ ہے کہ اگر غیبت آخرت کی وجہ سے موت چاہے تو بھی جائز ہے بلکہ یہ اسکا حال دور  
 خدمت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی سلسلے سے نکل سکتا ہے اور اسکا بیان یہ ہے کہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا



کی کہ پہلے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ پیغمبر کو قبل موت کے دنیا و آخرت میں اختیار دیتا ہے کہ جہاں  
 بھی دنیا میں رہے اور یہ معنی خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ ایام مرض میں موجود ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ایک بندے  
 کو دنیا میں رہنے یا اسکی نعمت قرب میں آنے میں اختیار دیا پس اسنے وہ اختیار کیا جو اللہ تعالیٰ عزوجل کے قرب میں رہے پھر  
 حضرت ام المومنین فرماتے ہیں کہ قرب وفات کے آنکھ کھول کر فرمایا کہ - اللہم الرفیق الاعلیٰ - تو بے جا نہ کہ اب ہم لوگوں پر  
 اختیار فرما دیگے یعنی اس دنیا میں رہنا پسند نہیں کیا۔ پس ثابت ہوا کہ آپ نے وفات کی دعا فرمائی اور یہ دعا موت پر نیست  
 درجات علیہ آخرت ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی کے مکان میں زلزلہ آیا تو وہاں سے بھاگ جانا مستحب ہے اور یہ  
 تعالیٰ الہی عزوجل سے بجانب فتنے الہی فرمایا ہے۔ اور نہ بٹھین کر کہ جب کسی زمین میں بار واقع ہو تو تم وہاں سے بھاگو  
 اور اگر تم وہاں موجود ہو تو موت نکلو۔ امام طحاوی رحمہ نے اسکی یہ تاویل بیان کی کہ اگر اس شخص کی یہ حالت ہو کہ اگر وہاں جا کر  
 وہاں میں بلا ہو تو اس کے دل میں آویگا کہ بیان آنے سے میں مند ہوا اور وہاں سے نکل جانے میں اس کے زعم میں واقع  
 ہوگا کہ نکل بھاگنے ہی سے میں بچ گیا تو حفاظت اعتقاد کے واسطے وہ بخار سے اور نہ نکلے۔ اور اگر یہ شخص عالم ہو کہ وہ  
 خوب اعتقاد رکھتا ہو کہ ہر چیز اللہ تعالیٰ کی تقدیر پر ہے۔ اور تقدیر جوتی ہے پس جو مقدر فرمایا وہ ضرور واقع ہوتا ہے اور آدمی کو ذی  
 پرہیزگی ہو اس کے واسطے اللہ دیکھ کر تو ایسے شخص کو وہاں جلے بلکے میں کچھ مضافت نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور مع جسم  
 کتا ہے کہ اسرار احادیث جہاں تک معلوم ہو سکتے ہیں خوب میں لیکن اس میں اسرار دقیق و حقیق بہت ہیں کہ ان پر اطلاع مشکل  
 ہے حتیٰ کہ اسی صورت میں اگر وہ وہاں رہا اور بلا ہو تو شاید اس کے دل میں یہ دوسرا آوے کہ اگر محل جاتا تو بچ جاتا حالانکہ یہ بھی  
 تقدیر سے غفلت ہے۔ پھر آیات و احادیث میں اول یہ فرض ہے کہ جو معنی مراد الہی عزوجل مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں  
 وہ یقیناً حق ہیں میں انبرایمان لا با اور انکا جاننا میرے اوپر فرض نہیں ہے بلکہ اس کے حکم کی تعمیل فرض ہے لہذا اسے یہ کہ وہاں  
 بھاوے اور نکلے۔ اور اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگے۔ م۔ عقیدہ رحم نے فرمایا کہ آدمی کو چاہیے کہ خوش کلامی و خندہ پیشانی کے ساتھ  
 بدکار و نیکو کار و سخی و بدعتی لے لے دے انفس و شہیدہ و سوز و فواج وغیرہ سب سے پیش آوے بدون اس کے کہ دانت ہو یعنی دنیا و  
 برتاؤ میں اسکا حال شائع ہو لیکن ایسے طور پر کہ کام نکرے کہ ان بد اعتقادوں کو معلوم ہو کہ یہ میرے مذہب سے خوش ہے۔  
 السراجیہ۔ آدمی نے جو مکان کر رہا ہے اس کے شکست و رکت و بکنے کے واسطے صاحبین کے نزدیک بلیغ اجازت مستاجر کے اس میں  
 داخل ہو سکتا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک بدون اجازت مستاجر کے داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ انما دار خانیہ۔ مترجم کتا ہے کہ بلا اجازت  
 داخل ہونے کے معنی سمجھ میں نہیں آتے اس واسطے کہ اجازت واجب ہے اور اس میں فتنہ و فساد مضمین فتویٰ بقول امام متحین  
 ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ اگر ایک شخص کسی کی چیز لیکر بھاگا اور اپنے گھر میں گھس گیا تو مالک کو روکا کہ اسے پیچھے  
 گھس جاوے اور اپنی چیز چھین لاوے۔ الجیو۔ یعنی ایسی صورت میں اجازت کا حکم معاف ہے اور وہ گھس کر رہوگا۔ م۔  
 ایک شخص کے ہزار درہم دھوے کے گھر میں گر پڑے یعنی مثلاً تیلی کی ٹمپے پر سے اس کے مکان کے گوشہ میں جہاں اونچی گھاس لگی ہے گر پڑی  
 اور مالک مال کو خوف ہے کہ اگر میں اسکو اطلاع دیتا ہوں تو وہ بد لیکار اور مال سے بھی منکر ہو گا پس کیا بغیر اجازت کے جا کر سہلے  
 تو شیخ محمد بن مفلح رحمہ نے کہا کہ اسکو چاہیے کہ پرہیزگاروں کو اس امر سے مطلع کرے اور اگر وہاں کوئی بدہیزگار یعنی نہو تو  
 دیکھتا ہمارے کہ اگر یہ ممکن ہو کہ بدون اجازت جا کر نکال لاوے بدون اس کے کہ کوئی اسکو دیکھے تو ایسا کرے۔ درپس ہفت  
 کہ اسکو مالک مکان کی بددیانتی سے خوف ہو اور اگر یہ خوف نہ ہو تو مالک مال کو بدون اجازت مالک مکان کے اس کے گھر میں  
 داخل ہونا حلال نہیں ہے بلکہ وہ مالک مکان کو مطلع کرے تاکہ وہ اسکو اندر داخل ہونے کی اجازت دے یا مال باہر نکال دے  
 ویدے۔ القاضی خان رحمہ اللہ تعالیٰ۔ کندی و مانڈی کرنے میں نشا ستہ و میدہ استعمال کرتا بقول شیخ ابو الفضل الکمالی



جائزہ۔ اور بقول شیخ علی بن احمد اس سے احتراز بہتر ہے۔ شیخ ابو حامد م سے پوچھا گیا کہ ابابیل نے گھوٹلا لگایا اور بچہ  
دیے اور اسکی بیٹ کپڑوں و بورہ پر گرتی ہے تو کیا گھوٹلا مع بچوں کے پھینک دے فرمایا کہ نہیں بلکہ صبر کرے اور یہی سنی اللہ  
نے کتاب ایستمان میں ذکر کیے ہیں۔ التاتارخانیہ مترجم کتایہ کہ یہ مسئلہ بیان میں اسکے خلاف ذکر ہوا ہے اور مترجم سہ دان  
اشارہ کیا کہ پھینک دینا بطور حکم و قیاس ہے اور استحسانا و دینا نہ نہیں جائز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر مسجد کی دیوار گرائی تو حکم دیجاو  
کہ بنوادے اور نقصان کا خاص نہوگا اور اگر کسی کے گھر کی دیوار جو نقصان کا خاص ہے اور بنوانے کا حکم نہوگا کہ کافی نوا در  
ابن رستم۔ قاضیخان۔ وطنی کے وقت مابین کرنا مکروہ ہے۔ بعد طلوع فجر کے نماز تک سوائے نیک بات کے کچھ سے نہ نکالے اور  
بعض نے کہا کہ بعد اسکے طلوع آفتاب تک بھی یہی حکم ہے۔ سوتے وقت ہنسنا مکروہ ہے۔ التاتارخانیہ۔ ان صورتوں میں کراہت  
تجزیہ ہے اور بعد نماز کے صرف یہ حکم ہونا چاہیے کہ طلوع تک ذکر الہی عزوجل ادا کرے و افضل ہے اور یہی سنت ہے پس شاید کہ  
اسکے خلاف ترک سنت ہوگا۔ م۔ میں نے شیخ رح سے پوچھا کہ لوگ ماہ صفر میں سفر کرنا و نکاح کرنا وغیرہ مکروہ جانتے ہیں اور  
حدیث بیان کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا کہ جو کوئی مجھے ماہ صفر کل جانے کی خوشخبری سنا دے میں اسکو جنت کی خوشخبری دوں  
تو کیا یہ صحیح ہے اور ماہ صفر میں کوئی نحوست ہے تو فرمایا کہ عرب زمانہ جاہلیت میں ایسے لوگ رکھتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم کی طرف یہ نسبت کرنا محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ مترجم کتایہ کہ یہ روایت موضوع ہے کسی جھٹ سے اسکو  
برا عقائد ہی پھیلانے کے لئے وضع کیا ہے چنانچہ نیز ان الاقتدال و موضوعات میں مفعول مذکور ہے۔ م۔ میں نے پوچھا کہ  
اسی طرح جب قمر برج عقرب میں ہو تو بھی سفر مکروہ جانتے ہیں اور برج اسد میں لباس نعل نہیں کرنے ہیں تو فرمایا کہ  
یہ باتیں نجومیوں نے نکالی ہیں اور اپنی باتیں رواج دینے کے لئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کرتے ہیں  
حالانکہ محض جھوٹ ہے۔ جواہر الفتاویٰ۔ مترجم کتایہ کہ جسے شہد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بازھا اسکا ٹھکانا جہنم ہے  
چنانچہ صحیح السنہ وغیرہ کی حدیث صریح ہے۔ لغو و بالشر من ذلک۔ م۔ ساگر کوئی شخص ایسا خواب دیکھے جس سے خوش ہو  
و اللہ تعالیٰ حمد و ثناء کرے بھر جاے ایسے شخص سے بیان کرے جسکی نیک تعمیر دینے پر اعتماد ہو یا بیان کرے۔ ابو جبر۔  
اور اگر ایسا خواب دیکھے جو ناگوار سمجھے تو مابین طرفین بارخوگ دے اور احوال بالشر من الشیطان الرحیم۔ بڑھے اور کرکٹ  
بلکہ سو رہے اور کسی سے بیان کرے پھر اسکو کچھ ضرر نہیں ہوگا۔ یہ حدیث صحیح میں مروی ہے اور حدیث میں ہے کہ خواب مانند  
برند کے آدمی پر اڑتا رہتا ہے جب تک تعبیر نہ دیا جاوے پھر جب تعبیر دی گئی تو گر پڑتا ہے۔ کہانی الصلح۔ لہذا واجب ہے  
کہ یہود و آدمی سے خواب بیان کرے۔ م۔ حرام ہے کہ آدمی یون کے کہ فلاں کستا سے بانی پر سا۔ التابیہ۔ حدیث میں  
ایسے کہنے والے کو کاف سے تعبیر فرمایا ہے اور اسی قسم سے نکمت میں جیسے عام جاہل کہا کرتے ہیں کہ تیجا لگا ہے یہ خوب  
برسیگا اور یہ گفتگو حرام اور اگر یہی اعتقاد ہو تو کفر ہے کیونکہ فاعل حقیقی بخارا اللہ تعالیٰ جل شانہ ہے۔ کیا ان جاہلون کو  
استدراجہ نہیں ہے کہ جب قمر پڑتا ہے اور ایک قطرہ خیمین گرتا تو سونچا دینا وغیرہ سب کہاں جاتے ہیں پھر جب یہ سب  
ساون بجا دینا متعینا وغیرہ موجود ہوتے ہیں تو ان میں کچھ بھی تاثیر نہیں ہے اور اسکی توضیح یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس  
عالم میں اسباب جاری کیے ہیں پس یہ سب کفار و خوار و اخیس اسباب پر ایمان لے آئے اور انکے واسطے ہی حواس  
میں اور عقل و زرائع ندارد ہے اور اللہ تعالیٰ کی شان عظمت سے محض جاہل ہے اور اہل ایمان سب ان اسباب کو  
دیکھتے ہیں اور سمجھتے ہیں لیکن انکو موزن نہیں جانتے ہیں بلکہ سب کو حضرت سبب یعنی خالق عزوجل کے قبضہ قدرت میں  
سفر جلتے ہیں پس اگر حضرت رب العزہ عز شانہ نے ان اسباب کو تاثیر دی تو غور ہونا ہے اور اگر روک دیا تو کچھ بھی  
نہیں ہے اور یہ اسباب و علامات ان جیسے ابرائخا تو بانی برسنے کا نشان نظر آیا لیکن ابر کو برسنے کا اختیار نہیں ہے



چنانچہ دیکھو اگر اللہ تعالیٰ نے جاہل کو برسا دینا کچھ نہ تو اسی طرح آفتاب کی گردش مدون سے دیکھتے دیکھتے چرخ ہو گیا ہے کہ اکثر ایسا ہوا کرتا ہے لیکن اہل عقل کو جان چلے کہ جن کو جہی ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ عزوجل نے ایسا کیا اور اگر روک دیا تو کچھ نہیں ہوتا ہے۔ اور عجب کہ بہت سے جاہل مسلمان یہی کہہ کرتے ہیں اور یہ بے ایمانی کی دلیل ہے۔ اس سے تو یہ کہ قرض ہے۔ م۔ اسی قسم سے یہ قول کہ سہیل نکلا اب جاڑا لایا۔ اللہ یہ جیسے والی آئی جاڑا لائی۔ یہ سب کلمات کفری ہیں۔ واضح ہو کہ مہینوں کا شمار ایک قاف کی گردش پر ہوتا ہے جیسے چیت بیا کہ وغیرہ میں اور دوسرا جواب چاند کے طلوع پر ہوتا ہے اور ان دونوں کے شمار میں ایک سال میں قریب ایک ہفتہ کے فرق ہوتا ہے تو تین سال میں ہا کر قریب ایک مہینہ کے فرق ہو جاتا ہے اور خوب معلوم ہے کہ سردی گرمی وغیرہ قاف کی گردش سے ہے جب آفتاب سیدھا چڑھتا ہے اور دن بڑا ہوتا ہے تو گرمی و برسات تک ہے اور جب نیچا ہو گیا اور رات بڑھی تو جاڑا ہو گیا پس چاند سے گرمی سردی کا موسم نہیں بدلتا بلکہ آفتاب سے ہوتا ہے تو چاند سے شمار کرنے میں موسم کا حساب نہ آدہ گا۔ ہاں اگر تین سال بعد ایک مہینہ کا فرق ملے گا تو موسم ٹھیک پڑے تو ہندو لوگ یہی کہتے ہیں اور اس مہینہ کا نام لوند رکھتے ہیں تاکہ موسم کا حساب ٹھیک رہے اور ان کے بزرگ چاند سے شمار نہیں کرتے بلکہ ہر مہینہ میں ایک دو روز چاند سے برعکس جلتے اور ۲۱-۲۲-۲۳ کا شمار لگاتے جہتے ہیں تو انکو لوند لگانے کی ضرورت نہیں پڑتی ہے بلکہ ہر سال جاڑا گرمی برسات اسی مہینوں میں پڑے گی جنہیں اگلے سالوں میں واقع ہوئی تھی۔ پس بہت سے جاہل لوگ لوند کو اعتقادی کفر سے ٹھیک سمجھتے ہیں حالانکہ ہندوؤں میں خود یہ حسابی بات ہے نہ اعتقادی۔ پس مسلمانوں میں سے جسے جمالت کا اعتقاد کیا تو اس پر کفر کا فوت صریح ہے۔ اعادنا اللہ تعالیٰ و جمیع المسلمین عن ذلک۔ حدیث میں ہے کہ چاند نیچے تو رہے دعا کیے۔ اظم اہل علینا بالاسن و الامان و السلطۃ و الاموال و السلام ربی و ربک اللہ یعنی اسے پروردگار اس چاند کو نکالنا ہمیں امن و امان و سلامتی و اسلام کے ساتھ فرماؤ۔ اور چاند کو کہے کہ ہمارا دیرار رب اللہ تعالیٰ و صدہ لا شرک ہے۔ یعنی چاند کو کچھ نفع و ضرر کا اختیار نہیں ہے بلکہ یہ ایک بنا حساب زمانہ کا شروع ہوا تو اس وقت بننے اپنے اللہ تعالیٰ و صدہ لا شرک سے دعا کی۔ م۔ اور چاند کی طرف تعظیم کے واسطے انگلی نہ اٹھامے کہ یہ حرام ہے۔ ہاں اپنے ساتھیوں کو دکھانے کے لیے اشارہ سے جو کچھ بھلائے نہیں ہے۔ خزانہ لغتین۔ اگرچہ چاند غصب کی اور اسکا بانی غیر کی زمین میں نہ ہوں اسکی رضامندی کے جاری کیا تو شیخ ابو بکر رحمہ فرمایا کہ جو شخص اسے غصب سے واقف ہو اسکو حلال نہیں کہ یہ چاند خریدے یا اجارہ لے یا مانع پیسے کو وہاں بجاوے یا عاریت لے۔ الحادی ساگر کسی دستاویز پر اپنی گواہی لکھی اور صاحب حق نے نالیش کی اور اس سے گواہی ادا کرنے کی درخواست کی پس اگر اسے بغیر اس پر گواہی کی کافی جاعت نہ ہو اسکی گواہی جلد قبول ہوگی تو اس کو انکار دینا نہیں ہے ورنہ گناہ نشہ و ساقا مار خانہ۔ اور عا ہر تو قہم و لایاب الشہداء اذا ما دعوا۔ گواہی اٹھانے اور ادا کرنے و دوزن کو شال ہے اور مطلقا انکار دینا نہیں ہے واد شیخ م نے اسکو معطل کیا کہ جب حق تلف ہونے کا فوت ہو تو انکار جائز نہیں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شیخ ابو الفضل الکرانی دیوبند بن محمد و عمیر ابو بری و عمر الحافظ رحمہ سے سوال ہوا کہ باپ برادر لاد کی لباس کی حاجت پوری کرنا واجب ہے یا انکی ملکیت میں کر دینا لازم ہے حتیٰ کہ اسکو اختیار ہو کہ ایک کا لباس دوسرے کو دے یا نہیں تو فرمایا کہ اس پر ادا کی حاجت پوری کرنی لازم ہے اور ہر ایک کو مالک کرنا واجب نہیں ہے حتیٰ کہ ضرورت کے وقت ایک کا لباس دوسرے کو دے سکتا ہے اور یہی جو اس شیخ حسن بن علی مرغینانی رحمہ نے لکھا و شیخ ابو الفضل الکرانی دیوبند بن محمد رحمہ نے فرمایا کہ یہی حکم زوجات کے حق میں جائز ہے۔ یعنی زوجات کی حاجت لباس پوری کرنی واجب ہے حتیٰ کہ اگر ضرورت کے وقت ایک زوجہ کا کپڑا لیکر اسنے دوسری زوجہ کو دیدیا تو حرام نہ ہوگا۔ م۔ ایک شخص کے چند اولاد ہیں مگر اسے اپنی تمام ملکیت کا ایک اولاد کے واسطے دیا ہے



کر دیا تو گنہگار ہوگا۔ جو اہر الفقادی۔ اور اسی طرح اگر اولاد میں سے اسے ایک کو کچھ عطیہ دیا اور دوسروں کو نہیں دیا تو یہ عداوت  
چنانچہ نمان بن بشیر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ مجھے میرے باپ نے عطیہ دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ابھر شاہ کرنا  
چاہا تو آپ نے فرمایا کہ کیا تو نے اپنی ہر اولاد کو اسے مثل دیا تو عرض کیا کہ نہیں۔ پس فرمایا کہ تب مجھے ظلم ہوگا وامت کریمہ  
کافی الصبح۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر حکم میں عطیہ واقع ہو جائیگا مگر فاعل گنہگار ہے۔ م۔ پھر اگر کسی قاضی نے معتبر تادل  
شرعی سے اسکا اقرار باطل کیا اور یہ قاضی فقیہ یعنی مجتہد ہے تو جائز ہے کہ نہ نہیں۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ اولاد سب یک بکت  
ہوں۔ اور اگر بعض فاسق ہوں پس اسے اولاد مصالح کے واسطے کل ملکیت کا اقرار کر دیا تو گنہگار ہوگا۔ جو اہر الفقادی۔  
اور محبت ہے کہ قرآن مجید میں ظلم و عدوان پر مدد کرنا منع ہے اگر فاسقوں کو دے تو ظلم پر مدد ہوگی اور یہی اسکی زندگی میں  
کسی حقدار کی میراث نہیں مقرر ہوئی ہے۔ م۔ راستہ عام پر پانی بھرنے کا کہ بنا بیٹھ جلدے کچھ منافقت نہیں ہے اور ضرورت اور محبت  
زیادہ جائز نہیں ہے۔ بلکہ جو بخر سے میں بند کر کے لٹکا یا جائز نہیں ہے۔ القیہ۔ ساحر اور گلا گھونٹنے والے کو قتل کر دیا جائے  
کیونکہ وہ زمین میں فساد پھیلاتے ہیں اور اگر انھوں نے توبہ کی تو قبول ہوگی اور اگر نہ گرفتار ہوئے پھر توبہ کی تو قبول ہوگی  
اور قتل کر دے جائیگے اور زندقہ جو اپنی باتوں کی جانب بلاتا ہو وہ بھی قتل کیا جائیگا اسی پر فتویٰ دیا جائے خواہ الیہ  
(کتاب التحری) اس میں چند ابواب ہیں (باب اول تحری کی تفصیل درکن و شرط و حکم کے بیان میں) تحری کی  
تفصیل یہ ہے جب کسی چیز کی اصل حقیقت پر دقت ہو مگر نہ تو غالب رائے سے اسکو دریافت کرنا تحری کہلاتا ہے۔ بسوط  
اور اسکا رکن یہ ہے کہ اپنے دل سے ٹھیک بات دریافت کرے کیونکہ تحری کا قیام اسی کے ساتھ ہوتا ہے اور تحری اس وقت جائز  
ہوتی ہے کہ کوئی دلیل موجود نہ ہو اور حالت مشتبہ ہو کیونکہ تحری تو اشتباہ ہی کی حالت میں محبت ہے اور دلیل ندارد ہونا اسواسطے  
شرط ہے کہ حقیقی حال معلوم ہونے سے عاجزی ثابت ہو۔ تحری کا حکم یہ ہے کہ شرع میں یہ عمل ٹھیک واقع ہوتا ہے۔ محیط السخری۔  
دو آدمیوں نے تحری کی مگر ایک نے ٹھیک بات پائی اور دوسرے نے نہیں پائی تو ثواب میں دو وزن برابر ہونگے بلکہ  
جسے ٹھیک بات پائی کیونکہ اسکو صواب کا ثواب زائد حاصل ہوگا۔ مجموعۃ الفقادی۔ اگر دقت نماز مشتبہ ہو پس اگر دقت  
آنے میں اشتباہ ہے تو تحری نہیں بلکہ صبر کرے یہاں تک کہ دقت آجائے کا یقین ہو جائے اور اگر دقت نکل جائے تو من شک  
ہو تو اس روز کی اس نماز کی نیت کرے یعنی مثلاً نماز عصر روز چار شنبہ جو اہر الفقادی۔ اگر میدان میں عشاء کی نماز پڑھی اور  
آسمان صاف ہے مگر اسکو ستاروں کی پہچان نہیں ہے پھر ظاہر ہوا کہ اسے قبل کی سمت میں خطا کی تو شیخ طبرانی نے فرمایا  
کہ اسکی نماز جائز ہے اور دوسرے مشائخ نے فرمایا کہ نہیں جائز ہے۔ نظیر یہ۔ اگر ایک عورت آنکھ کی بینائی سے معذور ہو  
اسکو کوئی ایسا شخص نہیں ملتا جو قبل کی طرف متوجہ کرے پس اگر دقت تنگ ہو جاوے اور کوئی نہ ملے تو وہ تحری کرے۔  
جو اہر الفقادی۔ اور بسوط کے باب ملوۃ المریض میں ایک ایسا مسئلہ مذکور ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تحری قبل جیسے شہر سے  
یا ہر جائز ہو جیسے شہر کے اندر بھی جائز ہے اسکی صورت یہ ہے کہ چند بیماروں نے رات میں ایک مکان کے اندر نماز پڑھی اور  
ان میں سے ایک امام بنا پس بعض کا رخ قبل کی جانب تھا اور بعض کا نہیں تھا حالانکہ ان سب کا گمان یہ ہے کہ ہم ٹھیک قبل  
کی جانب ہیں یعنی انھوں نے تحری سے یہ گمان کیا تھا پس ان سب کی نماز جائز ہے کیونکہ جب ندرت لوگوں سے یہ بات  
حالت اشتباہ میں جائز ہے تو بیماروں سے مدد اولیٰ جائز ہے وجہ استعمال یہ ہے کہ امام محمد نے دونوں تفصیل کے اکی نماز  
جائز ہونے کا حکم دیا طراہ یہ مکان شہر میں ہوا شہر سے باہر ہوا اور شیخ حلوانی نے ذکر فرمایا کہ اگر مہمان کے رات میں نماز  
پڑھنی جاوے اور لوگ سو گئے ہیں اگر نماز لڑنے ہو تو تحری نہیں جائز ہے اور اگر نفل یا تہجد ہو تو جائز ہے لیکن مشائخ نے  
کہا کہ صحیح یہ ہے کہ شہر میں تحری نہیں جائز ہے۔ محیط۔ ایک شخص کسی قوم کی مسجد میں داخل ہوا پس اگر اہل مسجد میں کوئی



شخص موجود ہو تو اس سے دریافت کرے اور تحری جائز نہیں ہے اور اگر اسے تحری کر کے نماز پڑھی پس اگر جنت ٹھیک  
 پائی تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر مسجد والوں میں سے کوئی شخص نہ ہو جو اسے تحری سے نماز پڑھی بھر ظاہر ہو کہ اسے غیر قبل  
 کی جانب پڑھی ہے تو بھی جائز ہے اور اگر تحری نہ کی ہو تو جائز نہیں ہے اور اگر اپنی مسجد ہو تو بعض مسئلے نے کہا کہ اسکا حکم مثل گھر کے ہے  
 اور بعض نے کہا کہ اسکا حکم غیر کی مسجد کے مانند ہے۔ کتاب الحجۃ میں مذکور ہے دو آدمی ایک جنگل میں نکل گئے اور ہر ایک نے تحری  
 کی اور دونوں کی تحری ایک دوسرے کے مخالف واقع ہوئی تو بھی دونوں کی نماز جائز ہے پھر اگر درمیان نماز میں ایک  
 کی رائے بدل کہ اپنے ساتھی کی جانب بھر جائے اور اقتدار کرے تو جائز ہے بشرطیکہ اسے از سر نو تکبیر کہی ہو ورنہ جائز نہیں  
 ہے۔ اتنا غایہ۔ (باب دوم زکوٰۃ میں تحری کر کے کے بیان میں ہے) اگر زکوٰۃ دینے میں تحری کی اور غالب رائے میں  
 ہو یا کہ یہ فقیر ہے یا اسے آگاہ کیا کہ میں فقیر ہوں یا کسی عادل نے بتلایا کہ یہ فقیر ہے یا اسکو فقیروں کے لباس میں یا فقیروں کی  
 صف میں یا لوگوں سے سوال کرتے دیکھ کر غالب گمان کیا کہ یہ فقیر ہے اور اپنی زکوٰۃ اسکو دیدی پھر اسکو اشتباہ ہو گیا تو  
 ان سب صورتوں میں اگر اسے فقیر جانا تھا یا اسکی غالب رائے میں فقیر تھا یا اسکو کچھ علم نہیں ہوا یا اسکی غالب رائے میں  
 تو مگر تھا یا اسے تو مگر جانا تھا تو ان سب صورتوں میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو جائیگی اور امام ابو یوسف کے  
 نزدیک نقطہ ایک صورت میں جب اسے تو مگر جانا ہے زکوٰۃ ادا ہوگی۔ محیط۔ باب سوم کپڑوں و برتنوں میں تحری کرنے کے  
 بیان میں (اگر ایک شخص کئی کپڑے بین جنین سے بعض نجس اور بعض پاک ہیں پس اگر کسی علامت سے قیصر مکن ہو تو جدا  
 کرے اور اگر بالیقین اسکو پاک کپڑا نہیں ہے اور ایسی چیز بھی نہیں جس سے کوئی کپڑا دھوئے حالانکہ نماز کی ضرورت ہو تو تحری  
 کر کے جو کپڑا پاک نظر آوے اس میں نماز پڑھے اور اگر حالت اضطراب ہو تو تحری نقطہ ایسی صورت میں جائز ہے کہ جب یہ معلوم  
 ہو کہ ان مختلف کپڑوں میں اکثر پاک ہیں ورنہ نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ اور اگر دو کپڑوں میں سے ایک ظاہر ہو یا اسکی تحری  
 میں واقع ہو پس اس میں اسے ٹھیک نماز پڑھی پھر اسکی تحری میں آیا کہ دوسرا کپڑا پاک ہے اور اس سے عصر کی نماز پڑھی تو جائز  
 نہیں کیونکہ جب جسے ظہر جائز ہونے کا حکم دیا تو یہ مستلزم ہے کہ دوسرا کپڑا نجس ہے پھر اسکی خلاصت اسکی تحری معتبر نہ ہو گی ہاں اگر اسکو  
 یقین ہو جائے کہ جس کپڑے میں ظہر کی نماز پڑھی وہی نجس ہے تو ظہر کا اعادہ کرے۔ محیط السرخسی۔ دو شخصوں نے تیرا مذازی  
 کی مشق کی درحالیکہ وضو کے ساتھ ہیں پھر ان میں سے کسی ایک کے بدن سے ایک قطرہ خون ٹپکا مگر ہر ایک منکر ہے کہ میرے  
 بدن سے نہیں ٹپکا پھر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی تو ہر ایک کی نماز جائز ہے اور اگر ایک نے دوسرے کی اقتدا  
 کی تو مقتدی کی نماز نہیں جائز ہے۔ محیط۔ اگر سفر میں آدمی کے پاس چند برتن ہوں جن میں سے بعض نجس اور بعض پاک  
 ہیں پس اگر یہ معلوم ہو کہ پاک زیادہ ہیں تو حالت اختیاری و حالت اضطراری دونوں میں تحری کرنا وضو کرنے اور پانی  
 پینے دونوں کے واسطے جائز ہے اور اگر نجس زیادہ ہوں یا دونوں برابر ہوں پس اگر حالت اختیاری ہو تو پانی پینے یا وضو  
 کرنے کسی کے واسطے تحری نہیں جائز ہے اور اگر حالت اضطراری ہو تو پانی پینے کے واسطے تحری کرنا بلا جماع جائز ہے  
 اور وضو کے واسطے تحری ہمارے نزدیک نہیں ہے بلکہ تیمم کرے۔ الذخیرہ۔ اور اصل میں مذکور ہے کہ پانی ہا کہ تیمم کرے  
 اور یہ واجب نہیں بلکہ احتیاط ہے اور امام طحاوی نے فرمایا کہ دونوں پانی غلط کر کے تیمم کرے اور یہ زیادہ بہتر و احوط ہے کیونکہ  
 بہادہ سے بچنے کی غنیمت جاتی رہیگی اور غلط کرنے میں وہ مبتلا نہ ہوگا و غیرہ کو بلا سکتا ہے بلکہ کبھی عاجز و مضطر ہو کر  
 خود اس پانی کو پی سکتا ہے۔ البیوط۔ اور اگر اسے دونوں پانیوں سے وضو کر کے نماز پڑھی تو بھی اسکی نماز جائز ہو جائیگی  
 بشرطیکہ سر میں سے ہر ایک پانی سے علیحدہ جگہ مسح کیا ہو محیط السرخسی۔ اگر سفر میں اسکا برتن اس کے ساتھیوں کے برتنوں  
 میں مل گیا حالانکہ ساتھی لوگ اسوقت غائب ہیں تو بعض مسائل نے فرمایا کہ تحری کر کے ایک برتن بکراؤ اس سے وضو کرے۔



بیشک معلوم ہوا کہ اگر ایک شخص کو ضرورت پڑی حالانکہ اس کی غائبی میں تو اپنے حصہ کے قدر  
 نکال لے اور اسی طرح اگر اس کی روٹی اسکے ساتھیوں کی روٹی میں مختلط ہو گئی تو بھی بعض شلخ کے نزدیک تحریر کرے اور  
 بعض شلخ نے فرمایا کہ برتنوں و روٹیوں میں تحریر نہیں کرے بلکہ بیان تک انتظار کرے کہ اسکے ساتھی آجائیں لیکن  
 یہ اُس وقت تک ہے کہ حالت اختیاری باقی ہو اور اگر حالت اضطرار تک ذیبت ہو چکی تو بہر حال اس کو تحریر جائز ہے۔ الذخیرہ  
 اگر چند جائز کھال گھنچے ہوئے موجود ہوں مگر ان میں سے بعض مردار میں پس اگر کسی علامت سے ان کی شناخت ممکن ہو  
 تو سب ضرورتوں میں امتیاز کرے اور تناول مباح ہے اور اگر امتیاز کسی علامت سے ممکن نہ ہو تو دیکھا جائے کہ اگر حالت  
 اضطراری ہی یعنی بالیقین حلال کیا ہو جائز نہیں ملتا اور نہ حلال فدا غنی ہے حتیٰ کہ وہ اس میں سے کھانے کے واسطے  
 مضطر ہو تو بہر حال تحریر کر کے تناول کرے اور اگر حالت اختیاری باقی ہو پس اگر زیادہ مردار ہوں یا برابر ہوں تو تحریر  
 کے ساتھ تناول نہیں جائز ہے اور اگر حلال زائد ہوں تو تحریر کر کے تناول جائز ہے۔ محیطہ اگر دس کھڑے سر کے بھر  
 ہوں اور ان میں سے ایک میں مردار ہو یا پھر اس کو نکال کے پھینک دے یا پھر بھول گیا کہ یہ کون گھڑا تھا تو وہ بلی چھوڑے  
 پس جس شک کے پر بیٹھے وہی شخص ہے اور باقی پاک ہیں الغنیہ۔ یہ سب زیادات ضروریاتاً اضطراری میں م۔

## کتاب احیاء الموات

یہ کتاب مردہ اراضی کو زندہ کرنے کے بیان میں ہے۔

قال الموات ما لا ینتفع بہ من الاراضی لا تقطاع المار عنہ او لغابۃ المار علیہ او ما استبرہ ذلک بما یمنع ازرق  
 سبی بذلک لبطلان الانتفاع بہ۔ قدوری نے کہا کہ موات وہ اراضی ہیں جن سے انتفاع نہ ہو خواہ اس وجہ سے کہ  
 اس نے پانی منقطع ہے یا اس وجہ سے کہ انہیں پانی چڑھ آیا ہے یا اسکے مانند کوئی وجہ ہو جو زراعت سے مانع ہے اور موات یعنی مردہ  
 اس وجہ سے اُس کا نام رکھا گیا کہ اُس کے ساتھ انتفاع ندارد ہے۔ اور فساد میں ہے کہ زمین موات وہ زمین ہے جو شہر  
 سے باہر کسی کی ملک نہ ہو اور نہ اس میں کوئی حق خاص ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ شہر کے اندر موات نہیں ہو سکتی اگرچہ  
 غیر مزدور ہو اسی طرح شہر سے باہر کسی کی ملک ہو وہ بھی موات نہ ہوگی اور جس زمین سے کوئی حق متعلق ہو وہ بھی موات  
 نہ ہوگی جیسے وہ زمین کہ چان سے شہر والے ملک یا ان لائے میں باد نکی چراگاہ ہے یا ملک کی جمیل وغیرہ حتیٰ کہ امام کو جائز نہیں  
 کہ ایسی زمین کسی کو انتفاع کرے بجز ظاہر الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو حتیٰ کہ اگر آبادی کے قریب  
 کوئی جمیل یا نرکل کا جنگل جو کسی کی ملک نہ تھا خشک ہو گیا تو وہ زمین موات ہے اور یہی صحیح ہے ابدالے۔ قال فما کان  
 متھا عادیا لا مالک لہ او کان مملوکا فی الاسلام لا یعرف لہ مالک بعینہ و ہو بعید عن القرۃ بحیث اذا قوت  
 انسان من اقصى العام فصاح لا یسمع الصوت فیہ فهو موات۔ پس ان اراضی میں سے جو زمین عادی ہو  
 یعنی قدیمی خراب پڑی ہو کہ اُس کا کوئی مالک نہیں ہے یا اسلام میں ملوک ہو مگر اُس کا مالک معین معلوم نہیں ہو یا اگرچہ  
 یہ کہ آبادی سے اس قدر دور ہو کہ اگر آبادی کے کنارے کوئی شخص کھڑا ہو کر بہت بلند آواز سے جلائے تو اس زمین تک  
 آواز نہ پہنچے پس ایسی زمین کو زمین موات کہتے ہیں۔ قال رضی اللہ عنہ لکذا ذکرہ القدوری ومعنی اعداد  
 ما قدم خرابہ والمروی عن محمد رحمہ اللہ لشرطان لا یکون ملوکا مسلم او ذمی مع انتفاع الارفاق بہا  
 لتکون سیتہ مطلقا فاما الیٰ ہی ملوکہ مسلم او ذمی لا یکون مواتا و اذا لم یعرف مالکہ کیون لجماعۃ المسلمین و  
 لو ظہر مالک ترد علیہ ولیمن الزراع لقضاء ہما و البعد عن القرۃ علی ما قال شرط ابو یوسف لان الظہر



ان مایکون قریباً من القرية لا یقطع ارتفاق اہلھا عنہ فیدار الحکم علیہ ومحمد رحمہ اعترافاً لقطع ارتفاق  
اہل القرية عنہا حقیقۃ وان کان قریباً من القرية کذا ذکرہ الامام المعروف بخوارزمی وشمس الملت  
الشرعی رحمہ علیہ ما اختارہ ابو یوسف رحمہ - شیخ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ یونہی قدوری نے ذکر کیا ہے اور عادی  
کے سنی وہ زمین ہدفیم سے دیران ہوا اور امام محمد سے یہ مروی ہے کہ شرط یہ ہے کہ یہ زمین کسی مسلمان یا ذمی کی ملک ہو اور باوجود اس کے فہم  
کا ارتفاع اس سے قطع ہوتا کہ مطلقاً مردہ ہوا اگر وہ کسی مسلمان یا ذمی کی ملک ہو تو وہ موات نہ ہوگی اور در صورتیکہ اس کا مالک معلوم نہ ہو تو یہ  
بہم مسلمانوں کے واسطے ہوگی اور اگر اس کا کوئی مالک ظاہر ہوا تو اس کو واپس کر دیا جائیگی اور جس شخص نے اس میں زراعت کی وہ اس کے  
نفعان کا خاص ہوگا اور رہا آبادی سے دور ہو جائے جیسا قدوری نے ذکر فرمایا یہ امام ابو یوسف نے شرط کیا ہے کہ یونہی کو ظاہر ہو زمین کہ  
آبادی سے قریب ہو اس سے آبادی والوں کا ارتفاع قطع نہیں ہوتا ہے تو یہی حکم کا مدار ہوگا اور امام محمد رحمہ نے حقیقت آبادی والوں  
کا ارتفاع قطع ہونا اعتبار کیا ہے یعنی اگر حقیقت میں اس سے ارتفاع قطع ہو تو وہ موات ہے اگرچہ آبادی سے قریب ہو ایسا ہی  
شیخ الاسلام خوارزمی نے ذکر فرمایا ہے اور شمس الملت شری نے مختار ابو یوسف رحمہ پر اعتماد کیا ہے - ثم من احیاء باذن  
الامام ملک وان احیاء بغیر اذنہ لم یملکہ عن ابی حنیفہ رحمہ وقال یملکہ لقولہ علیہ السلام من احیى ارضاً سبیتہ فی  
لہ ولانہ مال مباح سبقت یدہ الیہ فملکہ کمافی المخطوب والصید ولابی حنیفہ رحمہ قولہ علیہ السلام لیس للمرد  
الاماطابت بہ نفس الامرہ ومارویہ یحتمل انہ اذن لقوم لا نصب لشرع ولانہ مغنوم لوصولہ الی المسلمین  
بایجاد اخیل والركاب فلیس لاحد ان یختص بہ بدون اذن الامام کمافی سائر الغنائم وحبب فیہ لعشر  
لان ابتداء توطیف الخراج علی المسلم لا یخول الا اذا سقاہ بماء الخراج لانه حیث یکن یكون البقاء الخراج علی  
اعتبار الماء فلو احیاء ما تم ترکہا وزرعہا غیرہ فقیل الثاني اذن ہر سال الاول من استغلا لہا لا یقتلہا  
فاذا ترکہا کان الثاني اذن بہا والاصح ان الاول نیز منہا من الثاني لانه ملکها بالاحیاء علی ما نطق بہ احمد  
اذ لا ضافۃ فیہ بلام التملک ولکہ لا یزول بالترک ومن احیى ارضاً سبیتہ ثم احاط بالاحیاء بجوابہا الاربعۃ  
من الاربعۃ نفر علی التعاقب فمن محمد رحمہ ان طریق الاول فی الارض الاربعۃ لتعینہا لتطرقہ وقصدہ الرابع  
الہمال حقہ - پھر جس شخص نے امام کی اجازت سے اس زمین کو سمور کیا اس کا مالک ہوا اور اگر بغیر اجازت امام کے سمور  
کیا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا مالک نہ ہوگا اور صاحبین نے فرمایا کہ مالک ہو جائیگا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ جس نے زمین مردہ کو احیاء کیا تو یہ زمین اُسی کے واسطے ہوگی - رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی وابن حبان  
باسناد صحیح - اور اس دلیل سے کہ یہ زمین مال مباح ہے کہ پہلے اس شخص کا ہاتھ اُس پر پہنچا تو یہ اس کا مالک ہو جائیگا جیسے  
مکرورین و شکار میں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ آدمی کے واسطے کچھ نہیں  
ہوتا سوائے اُس کے جو اُس نے اپنے امام کی خوشی خاطر کے ساتھ پایا ہو - رواہ الطبرانی باسناد ضعیف - اور صاحبین نے جو  
حدیث روایت کی اس میں احتمال ہے کہ وہ کسی قوم کے واسطے اجازت خاص ہو اور یہ نہیں کہ شرع کے واسطے اصل کلی ہے اور  
اس دلیل سے کہ یہ اراضی بھی مال غنیمت میں داخل ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کے قبضہ میں اس طرح پہنچی کہ انھوں نے سوارانہ  
حملہ کر کے اُس کو حاصل کیا تو کسی کو یہ اختیار نہ رہا کہ بدون اجازت امام کے کسی کو ملے کو اپنے واسطے خاص کرے جیسے دیگر  
اموال غنیمت میں ہوتا ہے - پھر جس مسلمان نے احیاء کیا تو اس میں عشر واجب ہوگا کیونکہ مسلمان پر ابتداء الی خراج مقرر ہے  
جائز نہیں ہے لیکن اگر اُس نے خراج پانی سے اس زمین کو سیراب کیا ہو تو خراج واجب ہوگا اس وجہ سے کہ پانی کے لحاظ سے  
یہ ابتداء الی خراج نہیں بلکہ بقا خراج ہے - پھر اگر اُس نے یہ زمین چھوڑ دی اور دوسرے نے اس کی زراعت کی تو بعض نے کہا



کہ دوسرا شخص اس کا حقدار ہو جائیگا کیونکہ اول مرتبہ اس کی حاصلات کا مالک تھا اور اس کے رقبی کا مالک نہیں تھا ازہب اس نے  
چھوڑ دی تو دوسرا اس کا حقدار ہو گیا لیکن یہ کہ پہلا شخص اس کو دوسرے کے ہاتھ سے نکال سکتا ہے کیونکہ مواتی حکم حدیث  
کے پہلا شخص اجارہ کرنے سے اس کا مالک ہو گیا تھا کیونکہ حدیث میں ملکیت کی اضافت موجود ہے اور چھوڑ دینے سے اس کی ملکیت  
رائی نہ ہوگی۔ اگر کسی نے زمین موات کو زندہ کیا پھر اس زمین کے جاردن طرف اراضی موات کو چارہ آدمیوں نے آگے پیچھے جارا  
کیا تو امام محمد سے روایت ہے کہ اول کار استہم یعنی زمین سے ہوگا کیونکہ آخر میں اسی طرف سے اس کا رہنہ متعین تھا حالانکہ  
پہلے شخص نے اس جانب کی زمین اجارہ کر کے اس کا حق بنا لیا۔ قال ویلک الذمی بالاجار کما یلک المسلم لان الاجار سبب  
الملک الا عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ اذن الامام من شرط فیستویان فیہ کما فی سائر اسباب الملک حتی الاستیلاء  
یعنی اصلہ۔ اور ذمی بھی زمین موات کی اجارہ کرنے سے اس کا مالک ہو جائیگا جیسے مسلمان اس کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ حیات  
کرنے والی ملکیت کا سبب ہے لیکن ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اتنی بات ہے کہ ملکیت کی شرط یہ ہے کہ امام کی اجازت ہو پس ملکیت حاصل  
ہونے میں مسلمان و ذمی برابر ہیں جیسے دیگر اسباب ملک یعنی مانند خرید و بیعت و شفعہ و غیرہ میں برابر ہونے میں حتی کہ ہمارے  
اصل پر کفار چارے مال پرستوں کی ہر مالک ہو جاتے ہیں حتی کہ اگر کفار نے ملک کر کے غلبہ سے مسلمانوں کا مال  
چھین لیا اور اپنی ملک میں لے گئے تو مالک ہو جاتے ہیں اور امام شافعی کے نزدیک مالک نہیں ہوتے ہیں۔ قال ومن  
حجرا و فساد لم یعمرا ثلث سنن اخذ الامام و دفعها الی غیرہ لان النفع لے الاول کان لیسعہما تحصیل  
المنفعۃ للمسلمین من حیث العشر و اخراج فاذا لم یحصل بدفعہ الی غیرہ تحصیل المقصود و لان التجر لیس باجاء  
یلک بہ لان الاجار انا ہوا العمارۃ و التجر لہ اعلام سے بہ لانہم کانوا یعملونہ بوضع الاجار حولہ او یعملونہ بحجرتہم  
عن احیاء بقعی غیر ملوک کما کان ہوا نتیجہ۔ اگر کسی نے زمین کے گرد اگر دھچکے لیکن تین سال تک اس کو زراعت  
کے قابل نہیں کیا تو امام اس کو دیکر دوسرے کو دینے چاہیگا کیونکہ اول شخص کو دینا اسی واسطے تھا کہ وہ اس کو اجارہ کرے تاکہ عشر و خراج  
کی راہ سے مسلمانوں کو اس کی منفعت حاصل ہو پس جب یہ منفعت حاصل نہ ہوئی تو امام یہ زمین دوسرے کو دینے چاہتا ہے کہ وہ مقصود  
ہو وہ پورا ہو اور اس دلیل سے کہ خالی چھوڑ کر اس زمین کا اجارہ نہیں کرتا کہ پھر کہنے سے وہ اس کا مالک ہو جاتے ہیں کیونکہ  
اجارہ تو اس زمین کو کابل زراعت کرنے کا نام ہے اور پھر رکھنا صرف آگاہی کے واسطے ہوتا ہے اور اس کا نام تجرہ اس واسطے رکھا گیا  
کہ وہ لوگ اس کے گرد پھر رکھ کر اس کی موات ہونے کا اعلام کرتے تھے یا غیر کو اس کے اجارہ سے روکنے کا اعلام کرتے تھے غرض کہ  
بہر صورت وہ جیسی تھی ویسی ہی غیر ملوک باقی رہی بھی ہے۔ و انما شرط ترک ثلاث سنین لقول عمر رضی اللہ عنہ  
لیس لمتجر بعد ثلاث سنین حق ولا نہ اذا علم لا بد من زمان الرجوع فیہ الی وطنہ و زمان یہی امورہ فیتم زمان  
برجع اسے ما یجرہ فقد رناہ ثلاث سنین لان ما دونہا من الساعات و الايام و الشهور لا یغنی بذلک و  
اذا لم یجر بعد انقضائها فالظاہر انہ ترکھا قالوا ہذا کلہ دیانۃ فاما اذا احیا ما غیرہ قل مضی ہذہ الحدۃ لکما حق  
الاجار منہ و ان الاول فصا کا الاستیاء فانہ یکرہ و لو فعل یجوز العقد۔ پھر تین سال تک چھوڑ رکھنے کی ضرورت ہے  
نکالی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ کسی چھوڑ رکھنے والے کے واسطے تین سال کے کچھ حق نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ  
جب اس نے چھوڑ رکھا تو اس کی زبان اتنا زمانہ ضروری کہ اس میں اپنے وطن کو جاوے اور اتنی مدت بھی ضروری کہ اپنے کاموں  
کو دہان درست کرے پھر ایک مدت ضروری کہ وہ اس طرح کی اطلاع کرے پس بنے تین برس اس کا امانہ کیسا کیونکہ  
اس سے کم مدت جو بیٹے و ایام ہیں وہ اس کام کے واسطے کافی ہیں ہر جہاں پھر جب وہ تین برس کے بعد حاضر ہوا تو انعام  
اس سے اس کام کو چھوڑ دیا شایع نے فرمایا کہ یہ سب حکم بطور دیانت ہے اور رایہ کہ اس مدت گزرنے سے پہلے کسی دوسرے نے



اسکو اجا کیا تو اسکی جانب سے اجیار پایا گیا اور اول کی جانب سے نہیں پایا گیا تو ایسا ہو گیا جیسے غیر کی خرید پر چکا نا چاہو یہ  
 چکا نا کردہ ہی لیکن اگر کیا جائے تو عقد جائز ہوتا ہے۔ تم انجیر قدیم کیونکہ بغیر انجیر بان غرض جو ہوا انحصارنا یا ہے  
 او نفی الارض و احرق ما فیہا من الشوک او حصہ ما فیہا من الخشیش او الشوک و جعلہا عولہا و خل  
 الشراب علیہا من غیر ان تیم السنۃ لیمتنع الناس من الدخول او حفر من بیر ذراعا او ذرا عین و فی  
 الاخیر و رد انجیر و لو کریمہا و سقاہا نعم محمد رحمہ اللہ و لو فعل احدہما لیکون نجس و لو حفر انہارہا و لم یستقا  
 لیکون نجس و ان کان سقاہا مع حفر الانہار کان اجیار و لو وجود الفعلین و لو حفرہا و سقاہا لیس  
 یعصم الماء بان اجیار لانہ من جملۃ البناء و کذا اذا بندرہا۔ پھر انجیر کبھی سوائے بھرن کے دوسرے طور پر  
 ہوتی ہے بایں طور کہ اسے گرد سوچی لکڑیاں گاڑ دیں یا زمین کو کوٹے کرکٹ سے پاکی کیا اور اسے کاتے جلادے یا اس  
 زمین کے اندر بوگیاں یا کھٹے لگے تھے وہ کاٹ کر گرد لگائی یا اس زمین میں مٹی ڈالی بدون اسے کہ پانی کی مانند پانی  
 پوری کرے تاکہ لوگ زمین میں جانے سے باز رہیں یا اس زمین میں کوئی کنواں ایک ہاتھ یا دو ہاتھ کھود کر چھوڑ دیا و یا  
 اخیر کے بارہ میں خبر وارد ہوئی ہے (لیکن پانی نہیں گئی۔ الزلیحی) اور اگر اسے زمین کو گرد کر پانی سے سنبھالنا ہم محمد رحمہ  
 روایت ہے کہ یہ اجیار ہے یعنی نجس نہیں بلکہ اجیار ہوا ہو گیا اور اگر اسے ان دونوں میں سے ایک کیا یعنی خالی زمین کو گرد  
 یا سنبھالنا یہ بھی نجس ہے۔ اور اگر اسے اس زمین میں نہریں کھودیں مگر ابھی پانی جاری نہیں کیا تو بھی یہ نجس ہے مگر اگر نہریں  
 کھودنے کے ساتھ اسے زمین میں پانی جاری کیا تو یہ اجیار ہے کیونکہ دونوں باتیں پانی گئیں۔ اور اگر اسے اس زمین کے  
 گرد و بار بنائی یا اسے گرد و مٹی بنائیں کہ جس سے پانی رک جائے تو یہ اجیار ہے کیونکہ یہ بھی بمنزلہ غیر کے ہے اور اسی طرح  
 اگر اسے زمین میں بتع بونے تو بھی اجیار ہے۔ قال ولا یجوز اجیار ما قرب من العامر و یرک مرعی لاہل  
 القریۃ و مسطر ما کھصانہ ہم لتحقق حاجتہم الیہا حقیقتہا و دلیہا علی ما یناہ فلا یكون سواتا لتعلق حقہم بہا  
 بمنزلۃ الطريق و النہر و علی ہذا قالوا لا یجوز ان یقطع الامام مالاً غنی المسلمین عنہ کاللمح و الا بار الی سبغی  
 الناس سنبھالنا ذکرنا۔ جو زمین آبادی سے قریب ہو اسکا اجیار نہیں جائز ہے اور وہ اس گاؤں و ارض کے واسطے چراگاہ  
 اور ان کے گھلیان کے واسطے جگہ چھوڑی جائیگی کیونکہ اس زمین کی جانب ان لوگوں کو حاجت ہے خواہ بحقیقت بقول محمد رحمہ  
 یا بیل حاجت بیل ابو یوسف رحمہما کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے تو یہ زمین موات نہ ہوگی کیونکہ اس سے لوگوں کا حق متعلق  
 ہے تو یہ بمنزلہ شارع عام و نہر کے ہے اور اسی بناء پر شلخ نے فرمایا کہ امام کو جائز نہیں ہے کہ ایسی چیز کسی کو اتلاع دین دے جس سے  
 مسلمانوں کی حاجات متعلق ہوں جیسے نمک کی کھان یا وہ الاب و حیلین و کنوئین جس سے پانی بھرتے و پہنچتے ہیں اسی وجہ  
 سے کہ ان چیزوں سے لوگوں کی حاجات و حقوق متعلق ہیں۔ قال و من حفر بیرانی برتہ فله حریمہا و معنہا اذا حفر  
 فی ارض موات باذن الامام عنہ او باذنه و لغیر اذنه عنہما لان حفر البیر اجیار۔ اور اگر کسی نے چکل میں  
 کنواں کھودا تو اسکو اس کنوئین کے واسطے حریم ملے گا یعنی گرد اگر ایک حد تک اسی کی ملکیت ہو جائیگی حتی کہ دوسرا زمین کچھ  
 تصرف نہیں کر سکے گا اور اسے سمجھنا یہ ہے کہ اسے زمین موات میں کنواں کھودا مگر ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک امام کی اجازت سے  
 کھودا اور صاحبین کے نزدیک خواہ اجازت سے یا بغیر اجازت کھودا بہر حال اسکو حریم ملے گا کیونکہ کنواں کھودنا بھی زمین  
 و مباح میں شامل ہے۔ قال فان کانت للعطن فحرمہا اربعون ذراعا لقولہ علیہ السلام من حفر بیرا فله ما حولہا  
 اربعون ذراعا علینا لما شہتہ۔ اور اگر یہ کنواں اسے جائزوں کے عطن کے واسطے بنایا ہو تو اسکو گزین کے گرد  
 سے چالیس ذراع ملے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جسے کوئی کنواں کھودا تو اسے واسطے کنوئین کے گرد چالیس



اسکے لئے عین کے واسطے درخت عین۔ اونٹ و بکروں وغیرہ کی آرائیگاہ جو پانی کے گرد ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ماجہ نے عبد اللہ بن مغفل رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اور امام محمد نے حدیث ابو ہریرہ سے مروی ہے روایت کی اور اعلیٰ نے کہا کہ صحیح مرسل ہے ابو داؤد نے اسے اسل میں سعید بن المسیب سے مرسل روایت کی کہ ارض موات کے کنوئین کا حرم چار ہاتھ ہے دارقطنی نے اسکو حسن بن ابی جعفر کے ذریعہ سے ابو ہریرہ کو زیادہ کر کے موصول کیا لیکن حسن بن ابی جعفر کو امام احمد و نسائی و ابن معین و ابن مدینی و بخاری نے ضعیف کہا۔ ابن جان نے لکھا کہ یہ شخص عابد زاہد ستیاب الدعوات تھا لیکن دنیا کے مکاروں سے واقف نہ ہونے کی وجہ سے حدیث پر کھنسنے سے غافل تھا اس واسطے اسکی حدیث نہیں بجا نیکی میں کتابوں کے سیکڑ ثابت کرنے کے واسطے مرسل سعید بن المسیب کافی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

ثم قيل اربعون من كل الجوانب والصحیح انه من كل جانب لان في الارض روضة وتطول المار اے ہاتھ دو ہنہا۔ پھر کہا گیا کہ ہر چار جانب سب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے اور صحیح یہ ہے کہ ہر ایک جانب کے واسطے چالیس ہاتھ ہے کیونکہ ارضی میں نرمی ہوتی ہے تو چالیس ہاتھ سے کم میں دوسرا کنواں کھودنے سے پانی اسکی جانب ٹوٹ جائیگا۔ وان كانت للناضح فخر بمها ستون ذرا عا و ہذا عندہما وعند ابی حنیفہ رحمہ اربعون ذرا عا لہما قولہ علیہ السلام حریم العین خمس مائۃ ذراع و حریم بئر العین اربعون ذرا عا و حریم بئر الناضح ستون ذرا عا ولا نہ قد محتج فیہ اے ان بسیر وابتہ للاستقرار وقد یقول الرشاء و بئر العین للاستقرار منہ بیدہ نقلت الحاجة فلا بد من التفاوت۔ اور اگر گننے و مان پانی پہنچنے کے واسطے کنواں کھودا ہو تو اسکا حریم ساٹھ ہاتھ ہے اور یہ حکم صاحبین کے نزدیک ہے اور امام ابو حنیفہ نے کہا کہ چالیس ہاتھ ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا چشمہ کا حریم پانچ سو ہاتھ ہے اور جو کنواں جافہ دن کو پانی پلانے کے واسطے ہو اسکا حریم چالیس ہاتھ ہے اور جو کنواں پہنچنے کے واسطے ہو اسکا حریم ساٹھ ہاتھ ہے۔ رواہ ابو یوسف بسند ضعیف عن الزہری مرسل۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ پہنچنے کے واسطے پانی نکالتے ہیں کبھی جس پہنچنے والے پیل یا اونٹ کو چلنے کی ضرورت پڑتی ہے حالانکہ رسی بلحاظ کنوئین کی گہرائی کے کبھی دراز ہوتی ہے اور چاروں دن کو پانی پلانے کے واسطے جو کنواں ہوتا ہے اس میں ہاتھ سے کھینک پانی نکالا جاتا ہے تو درازی کی حاجت کم ہے تو ان دونوں میں تفاوت ضرور ہے۔ ولہ مار و نیاہ من غیر فصل و احسام المتفق علی قبولہ و العمل بہ ایسے عندہ من الخاص المختلف فی قبولہ و العمل بہ ولان القیاس یا بلی استحقاق الحریم لان عملہ فی موضع الحفر والاستحقاق بہ فیما اتفق علیہ الحدیثان ترکہ و دنیا تعارضنا فیہ حفظناہ ولانہ قد یستفی من العین بالناضح ومن بئر الناضح بالیہ فاستوت الحاجة فیہما ویکون ان یدیر البعیر حول البئر فلا یتحاج اے زیادہ سادہ۔ دلیل امام ابو حنیفہ کی وہ حدیث ہے جو بتے اور روایت کی کہ اس میں کوئی شکیس پہنچنے کے کنوئین یا جافہ دن کو پانی پلانے کے کنوئین کی نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حدیث عام جسکے قبول کرنے اور اس پر عمل کرنے میں اتفاق ہو وہ ایسی حدیث خاص پر مقدم ہے جسکے قبول و عمل میں اختلاف ہو (لیکن اس حدیث کے اطلاق میں ناں ہے کیونکہ اس میں بئر عین مذکور ہے۔ م۔) اور اس دلیل سے کہ حریم کا استحقاق خلاف قیاس ہے کیونکہ کنواں کھودنے سے اس نے اپنا کام اس جگہ کیا جہاں گڑھا کھودا ہے حالانکہ کام کے ذریعہ سے استحقاق ہوتا ہے پس پھر اس گڑھے سے علاوہ استحقاق کیوں ہو کہ یہ قیاس مجوز کر وجہ حدیث کے بتے استحقاق با اگر دو وزن حدیثیں کچھ مختلف ہیں تو جس مقدار میں دو وزن حدیثوں میں اتفاق آ رہی ہے چالیس ہاتھ تو بتے اس میں قیاس مجوز ہے اور جس مقدار میں تعارض ہے تو اس میں بتے قیاس کو منظور کیا نہیں اس سے زیادہ استحقاق نہیں ہے اور یہ دوسرے قیاس کا حاجت مانا کرتے ہیں۔



کہ کبھی پانی پھرنے کے کنوئین سے پہنچنے کا کام لیا جاتا ہے اور کبھی پہنچنے کے کنوئین سے اٹھنے کا کام لیا جاتا ہے  
 تو ضرورت ان دونوں میں کبھی ہو گئی اور اس کے علاوہ یہ بھی ممکن ہے کہ جس کنوئین سے پانی جاتا ہے اس کنوئین کے گرد  
 پھرایا جاوے تو زیادہ مسافت کی ضرورت نہ ہوگی۔ قال وان كانت علیا فحرمها خمس مائۃ ذراع لما روي  
 ولان الحاجة فيه لزيادة مسافة لان العين تخرج للزراعة فلا بد من موضع بحري فيه الماء ومن فحول  
 يجمع فيه الماء من موضع بحري فيه اكل الزراعه فلهذا القدر بالزيادة والتقدير خمس مائۃ بالتوقيف  
 الاصح انه خمس مائۃ ذراع من كل جانب كما ذكرنا في العطن والذراع هو المكسرة وقد بناه من قبل قبل  
 ان التقدير في العين والبئر بما ذكرناه في اراضيهما لصلابة بها وفي اراضينا خاوة فيزداد كيلوا تحول الماء  
 الى الثاني فيقتطع الاول۔ اور اگر چشمہ ہو تو اس کا حرم پانچ سو ہاتھ ہی دلیل اس حدیث کے ہونے اور پھر اس  
 کی اور اس دلیل سے کہ چشمہ کی صورت میں زیادہ مسافت کی حاجت ہوتی ہے کیونکہ چشمہ ذراعت کے واسطے نکالا جاتا ہے  
 تو ایسی جگہ جہاں پانی جاری ہو اور ایسا وض چاہیے جہاں پانی جمع ہو اور ایسی جگہ جہاں ہو کر پانی کھیت میں  
 جاوے لہذا اس کے حرم کی مقدار زائد ہوگی پھر ہم نے حدیث سے وزن حاصل کیا کہ وہ پانچ سو ہاتھ ہے پھر اس سے یہ کہ یہ پانچ سو  
 ہاتھ اس کے ہر طرف ہونگے جیسا کہ عطن میں ذکر کیا ہے اور ہاتھ سے مراد مکسر گز ہے جو چھ مٹھی کا ہوتا ہے اور ہٹنے اس کو  
 سابق میں بیان کر دیا ہے اور بعض شائخ نے کہا کہ حرم چشمہ کنوئین کی یہ مقدار جو اوپر مذکور ہوئی یہ عرب کی اراضی کے  
 واسطے تھی کیونکہ وہ زمینیں سخت تھیں اور ہماری زمینیں نرم ہوتی ہیں تو جہاں ضرورت ہو اس مقدار سے زیادہ  
 حرم لیا جائیگا تاکہ پانی ٹوٹ کر دوسرے کے کنوئین یا چشمہ میں نہ جائے کہ جس سے پہلے شخص کا کام معلل ہو جائے۔  
 قال فمن اراد ان يحفر في حرمها منع منه كيلوا يودي الى لغو حق والا خلايل به وهذا لا نه بالحفر لك  
 الحريم ضروره تمكنه من الانتفاع به فليس لغيره ان تصرف في ملكه۔ پھر اگر کسی دوسرے نے اس کے حرم کے  
 اندر کنواں کھودنا چاہا تو وہ اس سے منع کیا جائیگا تاکہ اول کا حق ضائع نہ ہو اور نہ زمین غل پیدا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ  
 پہلا شخص کنواں یا چشمہ کھودنے کے ذریعہ سے حرم کا مالک ہو گیا تھا تاکہ اس کو اپنے کنوئین یا چشمہ سے انتفاع ممکن ہو  
 تو دوسرے کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کی ملکیت میں تصرف کرے۔ فان احفر اخره بئراني حد حريم الاول  
 للاول ان يعلمه ويكسبه تبرعا ولو اراد اخذ الثاني فيه قيل له ان ياخذ به كسبه لان ازالة جنایہ حفره  
 به كما في الكناستہ بلقيہ ہانی دار غیرہ فانہ یؤخذ برفعہا وقيل لیغنیہ النقصان ثم یکسبه بنفسه كما اذا هم  
 جدار غیرہ وبذا ہوا الصیح ذکرہ فی ادب القاضی للخصاف و ذکر طریق معرفۃ النقصان وما غلب فی  
 الاولے فلا ضمان فیہ لانہ غیر متعذر ان کان باذن الامام فظاهر وکذا ان کان بغیر اذنہ معنیہ بناء العذر  
 لا بل حنیفہ رحمہ انہ یجعل الحفر تجر او ہو بسیل نہ بغیر اذن الامام وان کان لا یملکہ بدو نہ وما غلب فی  
 الثاني فغیر النقصان لانہ متعذر فیہ حیث حفر فی ملک غیرہ وان حفر الثاني بئر او حرم الاول فغیر  
 ما را البئر الاولے لاشی علیہ لانہ غیر متعذر فی حفرہ وللثانی الحريم من الجوانب الثلاثة دون الجانب الاول  
 سبق ملک الحافر الاول فیہ پھر اگر کسی دوسرے نے اول کے حرم میں کنواں کھودا تو اول کو اختیار ہے کہ دوسرے  
 کا کنواں بطور احسان کے پاٹ دے یعنی پاٹ دے میں اس کی مدد کرے۔ اور اگر اول نے ہاتھ دے دے تو دوسرے کو اختیار ہے کہ  
 تو بعض نے کہا کہ اول کو یہ اختیار ہے کہ دوسرے کو اپنا کھودا ہو کنواں پاٹ دینے کے واسطے ماذکر ہے کیونکہ دوم  
 اس کے لئے اس کا ہونا چاہئے۔ جسے اس کا کوئی غم نہ ہو کہ میں اس کا جو نہ ہو کہ اس کو وہاں سے



کوڑا اٹھانے کا حکم دیا جائے۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دوم سے نقصان کا تار ان کے بھر اسکو فوہاٹ دے  
 غیر کی دیوار گرا دی تو یہی حکم ہوتا ہے۔ یہی حکم صبح کی چنانچہ خضات رح کے ابوالقاسمی میں صبح مذکور ہے اور اس میں نقصان  
 پہنچانے کا طریقہ یہ مذکور ہے کہ لیتے جاہ اول کی قیمت قبل دوسرے کے کھودنے کے اندازہ کیا دے اور پھر بعد دوسرے  
 کے کھودنے کے اندازہ کی جاوے جو فرق ہو وہی نقصان ہے۔ ع۔ پھر جاہ اول کی وجہ سے جو کوئی آدمی یا جانور وغیرہ  
 تلف ہو تو کھودنے والا اسکا ضامن ہوگا کیونکہ اسے نقدی نہیں کی چنانچہ اگر اسے امام کی اجازت سے کھودا ہو تو  
 ہے اور اگر بغیر اجازت امام ہو تو صاحبین کے نزدیک ظاہر ہے کیونکہ اس کے نزدیک احیاء بدون اجازت امام جائز ہے اور امام  
 ابوحنیفہ کے نزدیک ضامن ہونے کا عذر یہ ہے کہ کنوان کھودنا بمنزلہ نجس قرار دیا جائیگا اور نجس بدون اجازت امام جائز ہے  
 اگرچہ احیاء بدون اجازت نہیں جائز ہے اور اگر جاہ دوم میں کوئی جانور وغیرہ تلف ہوا تو اسکا کھودنے والا ضامن ہوگا کیونکہ  
 اسے فالانہ طور پر یہ کنوان کھودا ہے کیونکہ اسے غیر کی ملکیت میں کھودا ہے۔ ف۔ لیکن اگر اول نے بغیر اجازت  
 امام کھودا ہو تو ابوحنیفہ رح کے قول پر یہ حکم مشکل ہے مگر آنکہ بغیر اجازت بھی اول کے واسطے حرم ثابت ہو۔ فافہم۔ م۔  
 اور اگر دوسرے آدمی نے حرم اول کے باہر کنوان کھودا جس سے جاہ اول کا پانی جاتا رہا تو دوسرے پر کچھ الزام نہیں ہے  
 کیونکہ وہ دوسرا کنوان کھودنے میں متقدی نہیں از پھر دوسرے کو اپنے کنوئین کا حرم صرف تین طرف سے لپکا اور  
 جاہ اول کی جانب نہیں لپکا کیونکہ اول نے اپنی ملکیت بوجہ سبقت کے حاصل کر لی۔ و الفناء لہا حرم بقدر  
 ما یصلیہا وعن محمد رح انہ بمنزلہ البیر فی استحقاق الحرم وقیل ہو عندہما وعندہ لا حرم لہما لہما لہما لہما  
 علی الارض لانہ نہ فی تحقیق فیعتبر بالنہر لہما ہر قالوا وعندہما ظہور المار علی الارض ہو بمنزلہ عین فوارحہ  
 فیقدر حریمہ خمس مائۃ ذراع۔ اور کاریز جو زمین کے نیچے بطور بٹی ہوئی نہر کے جاری ہوتی ہے اسکا حرم اس کے  
 لائق مقرر ہوگا اور امام محمد رح سے روایت ہے کہ حرم کے استحقاق میں وہ بمنزلہ کنوئین کے ہے یعنی چالیس گز ہوگا بعض مشائخ  
 نے فرمایا کہ یہ صاحبین کا قول ہے اور امام رح کے نزدیک کاریز کے واسطے کچھ حرم نہیں ہے جب تک اسکا پانی زمین پر غلہ نہیں  
 وہ درحقیقت نہر ہے تو کھلی ہوئی نہر پر اسکا قیاس ہوگا مشائخ نے فرمایا کہ جب اسکا پانی زمین پر غلہ ہو تو وہ بمنزلہ جوش  
 و رستہ والے چشمہ کے ہے پس اسکا حرم پانچ سو گز مقرر کیا جائیگا۔ و الشجرۃ لغرس فی الارض موات لہا حرم ایضا  
 حتی لم یکن لغیرہ ان لغرس شجرانی حریمہا لانہ یحتاج الی حرم لہ یکد فیہ ثمرۃ ویضو فیہ و ہو مقدّر بحسبہ  
 اذرع سن کل جانبہ ورد الحدیث۔ زمین موات میں جو درخت بویا جائے اس کے واسطے بھی حرم ہوتا ہے حتی کہ پھر  
 کہ یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اس کے حرم میں کوئی دھت بوے کیونکہ درخت لگانے والے کو حرم کی اس واسطے ضرورت ہوتی ہے کہ کل  
 تو ذکر وہاں جمع کرے اور خشک کرے اور اس حرم کی مقدار ہر طرف سے پانچ گز ہے اور یہی حدیث میں وارد ہے۔ ف۔  
 حدیث امام ابو داؤد نے آخر کتاب الاقبیہ میں روایت کر کے سکوت کیا یعنی حدیث حسن ہے۔ قال و ما ترک الفرات  
 اوالجلہ و عدلی عنہ المار و یکوز عودہ الیہ لم یجز احیاء لہما حاجۃ العامة الی کو نہ نہرا۔ اور دبا سے فرات یا  
 دبا سے وجلہ نے یعنی کسی دریا نے جو زمین عبور دی اور اسکا دھارا ہٹ کر بہنے لگا پس اگر یہ امید ہو کہ پھر وہ اس مقام  
 پر عبور لگے تو اس زمین کا احیاء جائز نہیں ہے کیونکہ عام و گرن کی اسکی نہر بہنے کی حاجت ہے۔ وان کان لایجزان  
 لیسوا الیہ فہو کالموات اذالم یکن حریم العامر لانہ لیس فی ملک احد لان قہر المار یدفع قہر غیرہ و ہو  
 فی ید الامام۔ اور اگر یہ امید ہو کہ دریا پھر بیان عود کرے گا تو یہ زمین بمنزلہ زمین موات کے ہے لہذا کسی زمین عبور  
 کی حرم ضرور اس کے موات ہونے کی دلیل ہے کہ وہ کسی کی ملکیت میں نہیں ہے کیونکہ دریا کا قلبہ دوسرے کا غلبہ ہے۔



اور اس کے ہٹ جانے کے بعد وہ امام کے قبضہ میں ہرقت۔ فی مسکنی ابا زید سے دوسرے کو احیاء کرنا جائز ہے۔ قال و  
 سن کان لہ نہر فی ارض غیرہ فلیس لہ حریم عندی حنیفہ رحمہ الا ان یقیم بنیۃ علی ذلک وقالہ مسنۃ  
 النہر لشی علیہا و یلقی علیہا طینہ۔ اگر کسی کی نہر کسی غیر کی زمین میں واقع ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس نہر کا حریم  
 نہر کا اگر جبکہ ایک نہر کا حریم ہونے پر اپنے گواہ قائم کرے اور صاحبین نے فرمایا کہ اس کے واسطے نہر کے کناروں کی پٹریاں  
 ہونگی جب ردہ چلے اور نہر کا اگر گرا نہر مٹی ڈالے۔ لیل ہذہ المسأله بنار علی ان من حفر نہر فی ارض موات  
 باذن الامام لا یتحقق الحریم عندہ وعندہما یتحقق لان النہر لا یتفع بہ الا بالحریم کما جتہ الی المشی لتبیل  
 المار ولا یکنہ المشی عادیۃ فی بطن النہر ولے القاء الطین ولا یکنہ النقل اسے مکان بعید لا یخرج فیکون  
 لہ الحریم اعتبارا بالیسر۔ بعض مثل نخع نے کہا کہ یہ مسئلہ بر بناء مسئلہ دیگر ہے کہ اگر کسی نے زمین موات میں سلطان کی اجازت  
 سے نہر کھودی تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک حریم کا مستحق نہیں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک مستحق ہوتا ہے کہ بدن حریم کے  
 نہر سے ارتفاع ممکن نہیں ہے اس لیے کہ اس کو ایک توبہ حاجت ہے کہ پانی بہانے کے واسطے نہر کے کنارے چلے اور نہر کے اندر  
 ہو کر ازراہ عادت کے چلنا ممکن نہیں ہوتا اور دوسری حاجت یہ ہے کہ اس کی آگاری ہوئی ہوئی سٹی کہیں ڈالے اور اس کی چوڑی  
 کو یہاں سے لجا کر کہیں دور ڈالنا نہیں ممکن ہے اگر بحر جرح و شقت حالہ کہ شرع میں حرج دور کیا گیا ہے تو کوئی نہیں برقیاس  
 کو کے نہر کے واسطے بھی حریم ہوگا۔ ولہ ان القیاس باباہ علی ما ذکرنا و فی الیسر عرفناہ بالاثرو الحاحۃ الی الحریم  
 فیہ فوہما الیہ فی النہر لان الارتفاع بالماری النہر ممکن بدون الحریم ولا یکن فی الیسر الا بالاستفاد ولا  
 الا بالحریم فتعذر اللاحاق و وجہ البناء ان باستحقاق الحریم ثبت الیہ علیہ اعتبارا بتبع النہر والقول  
 لصاحب الید ولعدم استحقاقہ تنعدم الید و الظاہر لیشہد لصاحب الارض علی ما ذکرہ ان شار استحقاق  
 وان کانت سألہ مقبداۃ فلہا ان الحریم فی ید صاحب النہر باستمساکہ الماریہ و لہذا لا یلک صاحب الارض  
 نقضہ ولہ انہ اشبه بالارض صوریۃ و مٹی اما صوریۃ لاستوائہا و معنی من حیث صلاحیۃ للغرس الزرع  
 و الظاہر شاہد لمن فی یدہ ما ہو اشبه بہ کائناتین تنازعانی مصراع باب لیس فی یدہا و المصلح الآخر  
 معلق علی باب احدهما یقضی للذی فی یدہ ما ہو اشبه بالمتنازع فیہ و القضاۃ فی موضع الخلاف قضاء  
 ترک ولا نزاع فیما یہ استمساک الماریۃ النزاع فیما وراہ ما یصلح للغرس علی انہ ان کان ستمسکاً بہ  
 نہرہ فالآخر واقع فی الماریۃ عن ارضہ و المانع من نقضہ تعلق عن صاحب النہر لملک کا لکھ لیرجل و الآخر  
 علیہ جذوع لا یتکمن من نقضہ وان کان ملک و فی الجامع الصغیر نہر لیرجل اسے جنبہ مسنۃ و الآخر  
 خلف المسنۃ ارض تلزقہا ولیست المسنۃ فی ید احدہما فی لصاحب الارض عند ابی حنیفہ رحمہ و قالہ  
 ہی لصاحب النہر حریم الملقی طینہ و غیر ذلک و قوله ولیست المسنۃ فی ید احدہما معناه لیس لاحدہما  
 علی غرس ولا طین لقی فینکشف بہذا لفظ موضع الخلاف اما اذا کان لاحدہما علیہ ذلک فصاحب  
 النقل اولی لانہ صاحب ید و لو کان علیہ غرس لا یدری من غرسہ فهو من مواضع الخلاف ایضا و  
 ثمرة الاختلاف ان ولایۃ الغرس لصاحب الارض عندہ وعندہما لصاحب النہر و اما القاء الطین  
 فقد قیل انہ علی الخلاف و قیل ان لصاحب النہر ذلک الم یفیش و اما المرد فقد قیل منع صاحب النہر  
 عندہ و قیل لا یمنع لفسورۃ قال النقیۃ ابی جعفر اخذ بقولہ الغرس و بقولہ فی القاء الطین ثم یمن  
 ابی یوسف رحمہ ان حریمہ مقدار نصف بطن النہر من کل جانب عن محمد مقدار بطن النہر من کل جانب و



اہذا ارفق بالناس۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مطلقاً حریم ثابت ہونا خلاف قیاس ہے چنانچہ مجھے اور بیان  
 کر دیا پھر کنوئین کے واسطے حریم ہونا ہوگا بدلیل حدیث معلوم ہوا ہے یعنی حدیث کی وجہ سے مجھے دان قیاس  
 ترک کر دیا اور نہ کہ اس پر قیاس نہیں کر سکتے اس واسطے کہ کنوئین میں حریم کی حاجت بہ نسبت نہر کے بڑھ کر ہے اس لیے  
 کہ نہر میں پانی سے انتفاع بدون حریم کے ممکن ہے اور کنوئین کے پانی سے انتفاع بدون بھرنے کے ممکن نہیں اور  
 بھرنا بدون حریم کے ممکن نہیں ہے پس جب احتیاج کی علت کنوئین میں زیادہ قوی ہے اور نہر میں کم ہے تو نہر کو کنوئین  
 کے ساتھ لاحق کرنا ممکن نہیں ہے پھر مسئلہ مذکور کا حریم نہر پر مبنی ہونا اسوجہ سے ہے کہ صاحبین کے نزدیک حریم کے انتفاع  
 سے ایک نہر کا قبضہ اس کے حریم پر بہ نسبت نہر کے ثابت ہوگا جیسے زمین روایت کی نہر میں ہوتا ہے اور قول اسی کا قبول ہوتا ہے  
 جبکہ قبضہ موجود ہوا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک حریم کا استحقاق نہ ہونے سے قبضہ ندارد ہوگا تو اس کو گواہ لانے کی ضرورت  
 ہوگی اور ظاہر حال تو مالک زمین کے واسطے شاید ہے یعنی نہر کا کنارہ بھی اُسکی زمین سے ظاہر و باطن متصل و مشابہ ہے  
 تو بظاہر یہ اُسی کی زمین ہے چنانچہ ان شارائط لغالے ہم بیان کر چکے (یہ استدلال اس وقت کہ مسئلہ مذکورہ پر بنا مسئلہ  
 نہر جو۔ م۔) اور اگر یہ مسئلہ ابتدائی قرار دیا جائے تو صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ نہر مذکور کا حریم بھی مالک نہر کے قبضہ میں  
 ہے کیونکہ وہ حریم کے ذریعہ سے اپنی نہر کا پانی روکے ہوئے ہے اور اسی جہت سے مالک زمین کو کنارہ حریم توڑ دینے کا  
 اختیار نہیں ہے پس جب مالک نہر کا قبضہ حریم ہوا تو حریم کی ملکیت میں اسی کا قول مقبول ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل  
 یہ ہے کہ حریم مذکور صورت و معنی دونوں طرح سے زمین کے مشابہ ہے پس صورت میں مشابہت تو ظاہر ہے کیونکہ حریم و زمین دونوں  
 کی صورت یکساں ہے اور معنوی مشابہت اسوجہ سے کہ زمین کی طرح حریم بھی پیر لگانے و زراعت کرنے کے قابل ہے اور  
 ظاہر حال اُسی کے واسطے شاید ہوگا جس کے قبضہ میں ایسی چیز ہو جو متنازعہ چیز سے زیادہ مشابہ ہے جیسے دو شخصوں نے ایک  
 کوڑا میں جھگڑا کیا یعنی دونوں اسکی ملکیت کے مدعی ہیں حالانکہ وہ کوڑا ان دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے  
 اور اسکی جوڑی کا دوسرا کوڑا ان دونوں میں سے ایک کے دروازہ میں لگا ہوا ہے تو جس کے دروازہ میں یہ کوڑا جو متنازعہ  
 کا واسطے زیادہ مشابہ ہے لگا ہوا ہے اسی کے واسطے اس متنازعہ کوڑا کا حکم دیا جائیگا اور چارے اس مسئلہ میں کہ ایک  
 کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہے تو اس میں حریم کی بابت حکم قاضی یعنی ترک ہے یعنی ظاہری حالت پر چھوڑ دینا اور معنی ملک  
 نہیں ہے یعنی یہ حکم دیا جائیگا کہ نہر کا حریم بھی مالک زمین کے قبضہ میں چھوڑا جائے اور یہ حکم نہ دیا جائیگا کہ وہ مالک زمین کی  
 ملک ہے لہذا اگر مالک نہر اپنی ملکیت کے گواہ قائم کرے تو مقبول ہونگے۔ راہ بیان کہ مالک نہر بذریعہ حریم اپنا پانی روکے  
 ہوئے ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کنارہ میں اختلاف نہیں جس کے ذریعہ سے پانی کا ہر ایک کے علاوہ ہر شری کو درخت لگانے کے  
 قابل ہے اس میں اختلاف ہے علاوہ برین اگر مالک نہر کے ذریعہ سے اپنی نہر کا پانی روکتا ہے تو مالک زمین اس کے ذریعہ سے پانی کو  
 اپنی زمین میں بھر جلے سے روکتا ہے یا یہ خیال کہ مالک زمین اس حریم کو توڑ نہیں سکتا تو قبضہ کا اختیار نہ ہونا مالک نہر کا حق  
 شغل ہونے کی وجہ سے ہے اور اس سے مالک نہر کی ملکیت لازم نہیں آتی جیسے ایک دیوار زید کی ملکیت ہو اور بکر کو اس  
 دیوار پر اپنی دھنیاں لٹکے کا حق حاصل ہو تو زید کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ دیوار توڑ دے یعنی راجہ حق بکر کے دیوار توڑ  
 نہیں سکتا ہے اگرچہ دیوار زید کی ملک ہے۔ پھر واضح ہو کہ محل اختلاف اس احرام ہے جو زمین سے موازی ہو کہ لٹکے دھنیاں  
 کوئی چیز فاصل نہ ہو وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں بھٹا نہ ہو یعنی اس میں کسی کی کھیتی یا درخت وغیرہ کوئی حق نہ ہو۔  
 ک۔ ن۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ایک شخص کی نہر مثلاً اُسکا نام زید ہے اور نہر کے پہلو میں پانی کا باندھ ہوا ایک غنجر  
 دیگر مثلاً بکر کی زمین اس باندھ سے ملتی ہے یعنی کچھ فصل نہیں ہے اور یہ باندھ زید و بکر دونوں میں سے کسی کے قبضہ میں نہیں ہے



خود عوی کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ مالک زمین کا قرار دیا جائیگا اور صاحبین نے فرمایا کہ وہ مالک نہ کہ قرار  
 دیا جائیگا کہ نہ کی مٹی اگر کر اُس پر ڈالے وغیرہ کے واسطے وہ نہ کہ حرم ہو گا اور یہ جو فرمایا کہ یہ باندہ ان دھون میں سے کسی کے  
 قبضہ میں نہیں ہے اس کے یہ معنی ہیں کہ ہر کسی کے درخت نہیں اور اگر گابی مٹی مٹی نہیں پڑی ہے پس اس لفظ سے کھل گیا کہ  
 محل خود کون صورت ہے۔ رہا یہ کہ اگر دونوں میں سے کسی کے درخت یا مٹی وغیرہ اس باندہ پہنچا بلا اتفاق وہی سختی ہے  
 جس کا حق اس باندہ سے متعلق ہے کیونکہ وہی قابض ہے۔ اور اگر اس باندہ پر درخت ہوں مگر یہ معلوم نہیں ہو کہ ان درختوں کے کس  
 نگا یا ہے تو یہ بھی امام و صاحبین کے نزدیک محل اختلاف ہے لیکن صاحبین کے نزدیک وہ مالک نہ کہ قبضہ میں ہے اور اس باندہ  
 اور امام رحمہ کے نزدیک مالک زمین کے قبضہ میں ہے جوڑے جائیگے پھر باندہ میں اس اختلاف کا جو یہ ہے کہ اگر درخت لگائے گا  
 اختیار امام رحمہ کے نزدیک مالک زمین کو ہے اور صاحبین کے نزدیک مالک نہ کہ ہے۔ رہا نہ کہ اگر مٹی ڈالتا تو بعض شائع نے کہا کہ  
 اختلافی ہے لیکن صاحبین کے نزدیک نہ کہ اگر مٹی کی حرم پر ڈال سکتا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں اور بعض  
 شائع نے فرمایا کہ بلا اتفاق مالک نہ کہ ہے اختیار ہے جب تک کہ کثیر فاحش نہ ہو (یہی صحیح ہے الکفایہ) رہا نہ کہ حرم پر چلنا تو بھی  
 بعض نے کہا کہ امام رحمہ کے نزدیک مالک نہ کہ ہے اور بعض نے فرمایا کہ بغیر درخت میں نہ کہ جائیگا۔ (یہی اشبہ ہے۔ الکفائی)  
 فقیہ ابو جعفر نے فرمایا کہ میں درخت لگانے کے حکم میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول لیتا ہوں اور اگر مٹی ڈالنے کے حق میں میں  
 کا قول لیتا ہوں۔ یعنی ملکیت حرم بننا ہر مالک زمین کی ہے مگر مالک نہ کہ اگر مٹی ڈالے کا حق ہے اور مذہب  
 صاحبین رحمہ یہ کہ مالک نہ کہ کے حرم کا مالک ہے۔ م۔ ع۔ پھر امام ابو یوسف سے روایت یہ کہ نہ کہ حرم نہ کہ نصف جو مٹی کی  
 مقدار دو دن جانب ہو گا۔ یہی طحاوی نے اختیار کیا۔ (الطبی) اور امام محمد سے روایت یہ کہ حرم بقدر جو مٹی نہ کہ  
 ہر جانب ہو گا اور یہی قول لوگوں کے واسطے زیادہ آسان ہے۔ اور اس کی کوئی بھی روایت نہیں۔ اور اس کی کوئی بھی روایت نہیں۔ (الطبی)

## فصول فی مسائل الشرب

چند فصلیں مسائل خرب کے بیان میں ہیں۔

شراب بالکسر لغت میں بانی کا حصہ۔ اور شریعت میں شراب اپنی کھیتی یا باغ و باڑی کو سینچنے کے لیے پانی اپنی باری پر لینا۔ اور صورت یہ کہ جن ملکوں میں کنوئیں یا جھیل تالاب نہیں ہوتے ہیں بلکہ ایک نہر سے پانی باری باری دیا جاتا ہو تو ہر ایک کے واسطے اسکی باری مقرر ہے پھر پیدا نشی دریاؤں وغیرہ میں اور کھودی ہوئی نہروں عام میں اور خاص نہروں میں فرق عوام ہر ایک کے ساتھ حقوق خاص و عام متعلق ہیں لہذا پانہوں کے اقسام دانے حقوق و احکام بیان کیے۔ واضح ہو کہ شقہ آدمی یا جانور کا بانی لی لینا اور یہ حق ہر ایک پانی سے متعلق ہوتا ہے۔ کسا شعرت۔ م۔

## فصل فی المیاہ

ایہ افضل یا نبون کے اقسام و احکام میں ہے۔

و اذا كان لرجل نهر او بئر او قناة فليس له ان يمنع شيئا من الشفة - اگر کسی شخص کی ملکیت میں نہر یا کنواں یا  
 کاریز ہو تو شفعہ میں سے کسی کو منع نہیں کر سکتا - حتی کہ جو آدمی یا جانور چاہے پانی پیے یا فدا اسکو بخورے - خوا  
 الشرب لشی آدم و البہائم - اور شفعہ کے معنی آدمی یا بہائم کا پانی پینا - اعلم ان المياہ الخواص منها ما راجع البھار و کل



واحد من الناس فیهما حق الشفعة وبقی الاراضی حتی ان من اراد ان یگیری نہرا منہا لے ارضہ لم یمنع  
من ذلک والانتفاع بما را البحر کالانتفاع بالشمس والقمر والہوار فلا یمنع من الانتفاع بہ علی ای  
وجه شارد والثانی ما را الاودیۃ العظام یحیون ویسجون ودجلۃ والفرات للناس فیه حق الشفعة علی  
الطلاق وحق سقی الاراضی بان احیی واحد ارضاً مینۃ وکری منہ نہرا یسقیہا ان کان لا یضر بالعمامۃ  
ولا یكون النہر فی ملک احد لا نہا سیاحۃ فی الاصل اذ نہر الماری ینفع قہر غیرہ وان کان یضر بالعمامۃ  
فلیس لہ ذلک لان دفع الضر عنہم واجب وذلک فی ان لمیل الماری لے ہذا الجانب اذا انکست  
صفۃ فیفرق القری والارضی وعلی ہذا نصب الریح علیہ لان شق النہر للرحی کشفۃ للشفۃ بہ  
والثالث اذا دخل الماء فی المقاسم فحق الشفعة ثابت والاصل فیه قولہ علیہ السلام  
الناس شہد کما فی ثلث فی المار والکلاء والنار وانہ یتظم المشرب والشرب خض منہ الاول  
وبقی الثانی وہو الشفعة ولان البیرونی ما وضع للاحراز ولا یلک المبلع بدونہ کالطبی اذ لا  
تکفئ فی ارضہ ولان فی البقار الشفعة ضرورۃ لان الانسان لا یکنہ استعجاب الماء  
لے کل مکان وہو محتاج الیہ لنفسہ وطلبہ فلو منع عنہ افضی الے جرح عظیم۔ واضح  
جو کہ بانیوں کے جنہا مقام میں از اہل سمنندون کا پانی خواہ میٹھا ہو یا کھاری ہو اور اس میں ہر ایک کو پینے اور اراضی سینچنے  
کا حق حاصل ہے حتی کہ اگر کسی نے چاہا کہ سمنند سے نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو وہ اس سے منع نہ کیا جائیگا یعنی اگر  
بڑی بھیل وغیرہ سے کہ وہ بھی سمنند رکھلاتی ہے کسی نے چاہا کہ نہر کاٹ کر اپنی زمین میں لاوے تو منع نہیں ہے اور آب  
سمنند سے انتفاع حاصل کرنا ایسا ہے جیسے چاند و سورج و بول سے انتفاع جس طرح انتفاع چاہے منع نہ کیا جائیگا۔ دوم  
دریاہ سے بزرگ کا پانی مانند دریائے جیحون و سیمون و دجلہ و فرات اس پانی سے پینے کا حق مطلقاً حاصل ہے اور اراضی  
سینچنے کا حق بھی حاصل ہے۔ پھر اگر کسی نے زمین موات کا احبار کیا اور چاہا کہ دریائے کلان سے نہر کاٹ کر لاوے جس  
اس زمین کو سیراب کرے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ ضرر عام نہ ہو تو جائز ہے اور دریائے کلان کسی کی ملک  
ہوگا کیونکہ وہ دراصل سبلح ہے اس لیے کہ پانی کا غلبہ غیر کے غلبہ کو دور کرتا ہے۔ دوم یہ کہ نہر کاٹنے سے ضرر عام ہو تو اسکو  
یہ اجازت نہوگی کیونکہ ضرر عام دور کرنا واجب ہے اور ضرر عام کی صورت یہ ہے جس جانب نہر کاٹی گئی اور دھریا کا کنارہ  
ٹوٹ جانے کی وجہ سے پانی مجھکے کہ جس سے گاؤں و اراضی غرق ہو جائیں و علی ہذا دریا پر بن چکی قائم کرنے میں بھی  
یہی تفصیل ہے کیونکہ بن چکی کے لیے دریا کا کنارہ کاٹنا جیسے سینچنے کے واسطے کاٹنا دونوں برابر ہیں۔ قسم سوم وہ پانی جو  
بٹوارے میں داخل ہو چکے تو ایسے پانیوں سے پینے کا حق ثابت ہے اور اصل اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ و  
سلم کی حدیث ہے کہ ان چیزوں میں سب لوگ شریک ہیں۔ پانی دگھاس دگھاس رواہ ابو داؤد و ابن ماجہ و الطبرانی و  
یہ حدیث حسن۔ اور یہ حدیث اگرچہ پانی کے حصہ کو اور پانی پینے کو مطلقاً شامل ہے مگر اس سے پانی کا حصہ خاص کر لیا گیا  
یعنی پانی کا حصہ بٹائی نہیں کر سکتا اور رہا پانی پینے کا حق تو وہ پانی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ کنواں داسکے مانند و غیر  
اس واسطے نہیں ہیں کہ انہیں پانی بھر کر اپنی ملکیت میں کر لیا جائے حالانکہ سبلح چیز کی ملکیت جب ہی ہوتی ہے کہ جب اپنی ملک  
میں حراز کرے تو پانی کا کنواں وغیرہ ایسا ہوگا جیسے کسی کی زمین میں ہرن نے اپنا گھر بنا یا یعنی ہرن اس کی ملکیت میں ہوگا  
جب تک اسکو نہ بکٹے ورنہ جو بکٹے وہ لہجائیگا۔ اور تیسری دلیل یہ ہے کہ پانی پینے کا حق باقی رہنے کی ضرورت ہے کیونکہ یہ  
مکن نہیں کہ آدمی ہر جگہ پانی اپنے ساتھ لے کرے حالانکہ آدمی کو اپنی ذات کے لیے اور اپنی سواری کے لیے پانی کی ضرورت ہے



ہوتی ہو پس اگر وہ پانی سینے سے منوع ہو تو حج عظیم تک نوبت ہو پئے۔ فان اراد رجل ان یسقی بئرک  
 رضا احیاء کان لابل النہر ان یمنعہ عنہ غنہ ہم اولم یضر لہ حق خاص لہم ولا ضرر لہ ولا نالوا بکنا  
 ذلک لا تقطعت منفعة الشرب والرابع الماء المحرز فی الاولانی وان صار ملک کالہ بالاحراز ولا تقطعت  
 غیرہ عنہ کما فی الصید المافوذا الا ان یقیت فیہ شبہۃ الشریکۃ نظر الی الدلیل و ہوا رو نیاحتی لوسرۃ  
 انسان فی موضع یغزو جودہ و ہویا وی نصا بالم تقطع یدہ ولو کان البیر والعین ادا کوخص ادا البہر فی  
 ملک رجل لان یمنع من یرید الشفۃ من الدخول فی ملک اذ کان یکدمہ آخر بقرب من ہذا المار فی غیر  
 ملک احد وان کان لا یکدر یقال لصاحب النہر اما ان تقیطہ الشفۃ او تترک یاخذہ بنفسہ بشرط ان  
 لا یکسر صفۃ و ہذا مروی عن الطحاوی رحم وقیل ما قالہ صحیح فیما اذا احتضر فی ارض ملک لہ اما اذا احتضر  
 فی ارض موات لیس لہ ان یمنع لان الموات کان مشترکاً و الحفر لا حیار حق مشترک فلا یقطع الشریکۃ فی  
 الشفۃ ولو منعہ عن ذلک و ہویجات علی نفسہ او ظہرہ العطش لہ ان یقاتلہ بالسلح لانه قصد اتلافہ بمنع  
 حقہ و ہوا الشفۃ و المادی البیر سباح غیر ملک بخلاف الماء المحرز فی الانا حیث یقاتلہ بغیر السلح لانه قد  
 نالہ و کذا الطعام عند اصابتہ بحمۃ و قیل فی البیر و نحوہ الا وکے ان یقاتلہ بغیر سلح بعصا لانه اربک  
 معصیۃ فقام ذلک مقام التعزیر لہ و الشفۃ اذا کان پانی علی الماء کما بان کان جرد ولا صغیر و فیما یرد  
 سن الابل و المواشی کشرۃ یقطع الماء بشرہا قیل لا یمنع منہ لان الابل لا یرد پانی کل وقت فصا  
 کالمیامۃ و ہو سبیل فی قسمۃ الشرب و قیل لہ ان یمنع باعتبار البقی المزایع و المشاجر و الجماع لغویت  
 حقہ و لہم ان یاخذوا الماء منہ للوضوء و غسل الثیاب فی الصبح لان الامر بالوضوء و الغسل فیہ کما قیل یؤید  
 الی الحرج و ہو مدفوع۔ پھر اگر کسی شخص نے بوارہ کے پانی سے ایسی زمین بیچنی چاہی جو اسنے موات میں سے احیاء  
 کی ہو تو ہزاروں کو اختیار کر کہ اسکو منع کریں خواہ اس سے انکو ضرر ہو یا نہ ہو کہ یہ پانی انکا حق خاص ہوا و  
 بیچنے والے کے واسطے کوئی ضرورت متحقق نہیں ہوا و اس دلیل سے بھی کہ اگر اسکو بیع سمجھیں تو بیچنے کی منفعت  
 شلٹن ہو جاوے۔ قسم چہارم وہ پانی ہو جو برتون میں احراز کر لیا گیا اور وہ احراز کی وجہ سے ملک ہو گیا اور اس سے  
 غیر کا حق بالکل منقطع ہو گیا جیسے کہ شہد ہوے شکار میں ہوتا ہے لیکن اتنی بات ہے کہ اس میں ایک طرح کا شبہ شرکت  
 بنظر دلیل مذکور باقی رہ گیا اور دلیل مذکورہ حدیث ہے جو بیچنے اور پرروایت کی بیچنے میں چیزوں میں لوگ شریک ہیں الخ۔ بیچنے  
 شاید ایسی صورت میں بھی شرکت باقی رہتی ہو اور اس شبہ کا نتیجہ یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کے برتن کا پانی اپنے  
 مقام میں جڑا لیا جہاں پانی کیاب ہو حالانکہ اسکی قیمت وہاں دس درم نقد ہو پختی ہو تو جو رکابا حق نہیں کاٹا جائیگا  
 کیونکہ حدود و وجہ شبہات کے دفع ہو جاتی ہیں۔ م۔ اور اگر کنوان یا عوض یا حتمہ یا نہر کسی شخص کی ملکیت میں واقع ہوا  
 کسی نے اس میں سے پانی پینا یا تو اسکو یہ اختیار ہے کہ اپنی ملک میں داخل ہونے سے اسکو روکے بشرطیکہ پہلے اسکو  
 قریب ایسے مقام پر پانی ملتا ہو جو کسی کی ملکیت میں نہیں ہو اور اگر دوسرے ایسے مقام پر اسکو پانی نہ مل سکتا ہو تو اس سے  
 کہا جائیگا کہ یا تو اسکو پانی پلاوے یا اسکو آٹے دے کہ وہ خود پانی پی لے بشرطیکہ اسکے عوض یا نہر کا کارہ نہ توڑے۔ اور  
 یہ امام طحاوی رحم سے مروی ہے۔ بعض نے کہا کہ یہ حکم و امام طحاوی رحم سے مروی ہے ایسی صورت میں صحیح ہے کہ اس شخص نے  
 کنوان یا نہر یا عوض اپنی ملکیت میں کھودی ہو اور اگر اسنے زمین موات میں کھودی ہو تو اسکو یہ اختیار نہیں کہ پیاسے کو پھینکے  
 سے روکے ہو اسلئے کہ زمین موات تو مشترک تھی اور کنوان وغیرہ کھودنا ایک حق مشترک حاصل ہونے کے واسطے ہوتا ہے یعنی ہر ایک



اس سے عشر یا خرّاج حاصل ہو جو عام مسلمانوں میں مشترک حق ہوتا ہے تو اس سے حق شفعہ ساقط ہوگا۔ اور اگر ایسی صورت  
 میں کہ پیاسے کو حق شفعہ حاصل ہے اور دوسرے نے اسکو روکا حالانکہ پیاسے سے اسکو اپنی جان یا اپنی سواری کے  
 جان بچانے کا فون ہے تو اسکو جائز ہے کہ روکنے والے سے بذریعہ ہتھیار کے مقابلہ کرے اسولے کہ روکنے والے نے  
 چاہا کہ اسکو تلف کرے اسطرح کہ حق شفعہ جو اسکو حاصل ہے وہ نہ دے۔ حالانکہ کنوئین میں جو پانی ہے وہ کسی کی ملک  
 خاص نہیں ہے بخلات اس پانی کے جو کسی نے اپنے برتن میں احراز کر لیا ہو کہ وہ اسکی ملک ہے چنانچہ اگر ایسی صورت میں  
 وہ روکے تو بغیر ہتھیار کے اس سے لڑائی کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس پانی کا مالک ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر کسی کو بھوک سے  
 منحصہ کی حالت ہو پئے تو طعام دلے سے بھی بغیر ہتھیار کے مقابلہ کر سکتا ہے اور بعض نے فرمایا کہ کنوئین وغیرہ کی صورت  
 میں بھی ادلی ہی ہے کہ بغیر ہتھیار کے صرت لکڑی وغیرہ سے مقابلہ کرے کیونکہ پانی نہ کئے والا ایک معصیت کا مرتکب ہوا تو  
 اسولے ہتھیار کے لکڑی وغیرہ سے اسکو مارنا اس کے حق میں تعزیر کا قائم مقام ہو گیا۔ بھر واضح ہو کہ اگر آدمی و جانوروں کا  
 پینا اس پانی کے حق میں بیان تک ذبت ہو چکا کہ پورا پانی ندارد ہو جائے مثلاً چھوٹی ٹالی یا عوض ہو حالانکہ اونٹ و  
 مریشی جو اُس پر پئے آتے ہیں اس کثرت سے ہوں کہ کٹکے پینے سے پانی منقطع ہو جائیگا تو اس صورت میں بعض مشائخ نے  
 کہا کہ پانی والا روک نہیں سکتا ہے کیونکہ مویشی کا ورود ہر وقت نہیں ہوتا تو یہ گویا رومیہ باری ہو گئی اور پانی پینے کا ہزارہ کرنے  
 میں بھی راہ ہے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ وہ منع کر سکتا ہے جیسے وہ کھیتی یا درخت سینچنے کے واسطے پانی لینا چاہے تو منع کرنا  
 جائز ہے اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں پانی والے کا حق شا جاتا ہے پھر شفعہ کے سولے اگر لوگوں نے  
 اس میں سے وضو کرنے یا کپڑے دھونے کے واسطے پانی لینا چاہا تو صحیح قول میں یہ جائز ہے کیونکہ اگر لوگوں کو یہ حکم دیا جائے  
 کہ اسی جہد بل با وضو صغیر میں وضو کو کون یا دھو دین جیسا بعض نے زعم کیا ہے تو حرج و مشقت تک ذبت ہو چکی حالانکہ شرح  
 بساجج و فہم کیا ہے کہ نہ معلوم ہوا کہ شرع نے اُس میں سے وضو یا دھونے کا پانی لینے کی اجازت دی ہے۔ وان  
 اراد ان یسقی شجر او خضرا فی دارہ حلا بجرارہ لہ ذلک فی الاصح لان الناس یوسعون فیہ و بعد  
 المنع من الدناۃ۔ اور اگر اسے چاہا کہ اس عوض وغیرہ کے مانند سے لکڑی میں پانی بھر کر اپنے درخت یا سبزہ کی  
 نیاری کو جس کے گہر میں لگی ہیں سینچے تو صحیح قول میں اسکو یہ اختیار ہے کیونکہ لوگ ایسا کرنے میں گنجائش دیتے ہیں اور  
 اس سے روکنے کو کہینہ نہ سمجھتے ہیں۔ ولیس لہ ان یسقی ارضہ و نخلہ و شجرہ من نہر نہر الرجل و بیرہ وقتاً  
 الا باؤ نہ نصا و لہ ان یمنع من ذلک لان المارئی دخل فی المقاسم القلعت شرکۃ الشرب لواحده  
 لان فی البقاء قطع شرب صاحبہ و لان السبیل حق صاحب النہر و القنفۃ تعلق بہا حقہ فلا یمنع  
 القسبیل فیہ ولا شق القنفۃ فان اذن لہ صاحبہ فی ذلک و اعارہ فلا بأس بہ لانه حقہ فبحری فیہ لا با  
 المار المخرئی ۱۶۱۔ اور کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ کسی خاص شخص کی نہر یا کنوئین یا کار بڑے سے اپنی زمین یا درخت  
 سینچے مگر جب ہی کہ وہ شخص صریح اجازت دے اور اس شخص کو یہ اختیار ہے کہ اسے روکے کیونکہ جب پانی ہزارہ میں داخل  
 ہو جاتا ہے تو اس سے سینچنے کی شرکت بالکل منقطع ہو جاتی ہے کیونکہ اگر پانی رہے تو اس مالک خاص کا شرب منقطع ہو جائے  
 اور اس دلیل سے کہ سبیل تو صاحب نہر کا حق ہے اور کنارہ سے اس کا حق متعلق ہے تو غیر کو یہ اختیار نہیں کہ اُس میں پانی  
 جاری کرے اور یہ بھی اختیار نہیں کہ اسکانارہ توڑ کر پانی بہا لجا دے ان اگر مالک نہر نے سینچنے کی اجازت دی اور  
 نہر عاریت دی تو کچھ مفادہ نہیں ہے کیونکہ یہ اس کا حق ہے تو وہ جسکے واسطے چاہے مباح کر دے جیسے کسی نے اپنے برتن  
 میں پانی احراز کیا تو وہ ہر ایک کو مباح کر سکتا ہے۔



# فصل فی کری الانہار

یہ فصل نہروں کے اگارسے کے بیان میں ہے

قال رضی اللہ عنہ الانہار ثلثہ نہر غیر ملوک لاحد ولم یدخل ماؤدہ فی المقاسم بعد کالفرات ونحوہ و نہر ملوک دخل ماؤدہ تحت القسمۃ الا انہ عام ونہر ملوک دخل ماؤدہ فی القسمۃ و ہو خاص والفاصل بینہما استحقاق الشفعۃ بہ وعدہ فالاول کر یہ علی السلطان من بیت مال المسلمین لان منفعة الکریۃ لہم فکلون مؤنۃ علیہم ویصرف الیہ من مؤنۃ الخراج والجزیۃ دون العشور والصدقات لان النفا للفقراء والاول للنواب فان لم یکن فی بیت المال شیء فالایام بحسب الناس علی کربہ احیاء لمصلحتہ العامة اذہم لایقیمونہا بانفسہم وفی مثلہ قال عمر رضی اللہ عنہ لو ترکتم لبعتم اولادکم الا انہ ینخرج لہ من کما یطبقہ ویجعل مؤنۃ علی المیا سیر الذین لا یطیقونہ بالقسیم واما الثانی فکر یہ علی اہل لاس علی بیت المال لان الحق لہم والمنفعة تعود الیہم علی الخصوص والعموم ومن بابی نہم بحسب علی کر یہ دفعا للضرر العام و ہو ضرر بقیمۃ الشہکار و ضرر الابی خاص و یقابلہ عوض فلا یعارض بہ ولو ارادوا ان یحصنوا خیفۃ الا بئان وفیہ ضرر عام کفرق الارضی و فساد الطرق بحسب الابی والا فلا لایتموہوم بخلاف الکری لانہ معلوم واما الثالث و ہو الخاص من کل وجہ فکر یہ علی اہل لما بینا ثم قبل بحسب الابی کما فی الثانی وقیل لایجر لان کل واحد من الضررین خاص و یکن دفعہ عنہم بالرجوع علی الابی بما الفقہاء اذ کان بامر القاضی فاستوت البختان بخلاف ما تقدم ولا جبر بحق الشفعۃ کما اذا امتنعوا جمیعاً و مؤنۃ کری النہر المشترك علیہم من اعلاہ فلا یجوز ارض رجل برفع عنہ و ہذا عند ابی حنیفۃ رحمہ وقالوا ہی علیہم جمیعاً من اولہ الی آخرہ بحسب الشرب والارضین لان لصاحب الارض حقانی الاسفل لاحتیاجہ الی تسبیل ما فضل من الماء فیہ ولہ ان المقصد من الکری الانتفاع بالمسقی وقد حصل لصاحب الارض فلا یلزمہ انتفاع غیرہ و لیس علی صاحب السبیل عمارتہ کما اذا کان لہ سبیل علی سطح غیرہ کیف و انہ یکنہ دفع الماء عن ارضہ لیسہ من اعلاہ ثم انما یرفع عنہ اذا جاوز ارضہ کما ذکرنا وقیل اذا جاوزہ فہو نہرہ و ہو مردی عن محمد رحمہ والاول اصح لان لہ رایانی اتخاذا القویۃ من اعلاہ واسفلہ فاذا جاوز الکری ارضہ حتی سقطت عنہ مؤنۃ قیل لہ ان یفتح الماء لیسقی ارضہ لانتہاء الکری فی حقہ وقیل لیس لہ ذلک مالم تقرغ شرکاؤہ نفیا لاختصاصہ و لیس علی اہل الشفعۃ من الکری شیء لانہم لا یحصون ولا نہم ابتلاع شیخ مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ نہرین تین قسم کی ہوتی ہیں ایک وہ نہر جو کسی کی ملک ہو اور نہ ایک اسکا پانی بڑا روں میں آیا ہو یعنی یہ نہر ہر وہ جس سے عام ہو جیسے دریا کے طرفہ دہ کے مانند جو بڑے بڑے دریا میں۔ اور دوم نہر ملوک جسکا پانی بڑا روں میں آ گیا یعنی خواجہ کی راہ سے خاص ہو گئی لیکن ابھی وہ ایک راہ سے عام ہے۔ اور سوم وہ نہر ملوک جسکا پانی بڑا روں میں آیا اور وہ ہر طرح سے پاک ہے بھر خاص و عام کے درمیان فرق و حد فاصل یہ ہے کہ جس نہر کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہو وہ نہر خاص ہے اور جس کے ذریعہ سے استحقاق شفعہ نہ ہو وہ نہر عام ہے۔ بعض نے فرمایا کہ استحقاق شفعہ اس وقت ہوتا ہے کہ نہر دس آدمیوں یا کم میں مشترک ہو یا نہر ایک گاؤں یا آباد ہو یعنی نہر کا پانی اسی گاؤں کے واسطے ہوتا ہے نہر خاص ہے کہ اسکے ذریعہ سے استحقاق شفعہ ہوگا اور بعض نے کہا کہ چالیس سے کم کے واسطے خاص ہے اور چالیس یا زیادہ کے واسطے ہوتا ہے عام ہے اور اصح یہ کہ امام مجتہد کی رائے ہے



کہ وہ اپنی اقوال میں سے جسکو چاہے اختیار کرے القاضی خان۔ پس قسم اول سے مطلقاً نہ عام کا اگر نہ مسلمانوں کے بیت المال سے سلطان پر واجب ہے کیونکہ اسکا نفع عام مسلمانوں کو پہونچتا تو خرچہ بھی انھیں پر واجب ہوگا پھر بیت المال کے اموال میں صرف خراج اور جو یہ کمال اس میں صرف کیا جائیگا اور عشر یا صدقات نہیں صرف کیے جائینگے اسواسطے کہ عشر و صدقات تو فقراء کے واسطے مخصوص ہیں اور ایسی ضروریات و مشکلات کے واسطے خراج یا جزیہ ہی پھر اگر بیت المال میں کچھ مال نہ تو تمام کو اختیار ہوگا کہ اسکی درستی کے واسطے لوگوں پر جبر کرے کیونکہ اس میں مصلحت عام ہے اور عوام کو اپنی مصلحت خود قائم کرنے کا اختیار نہیں دیا گیا ہے اور ایسے ہی مسائل میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر تم اپنے اختیار پر چھوڑ دیے جاؤ تو اپنی اولاد کو فروخت کر ڈالو۔ لیکن مشہور کتب احادیث میں یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ ع۔ بالجملہ اس کے اگر کرنے کا عام حکم دیا جائیگا مگر اگر کرنے کے واسطے امام ایسے لوگوں کو بھیجے جو خرچہ نہیں دے سکتے بلکہ کام کر سکتے ہیں اور ان کے کام کی مزدوری ان ہی لوگوں پر ڈالے جو ترک زمین اور ان کا رے کا کام خود نہیں کر سکتے ہیں اور یہی قسم دوم یعنی جو باوجود بٹوارہ کے بھی ایک طرح سے نہ عام ہے تو اسکا اگارتا انھیں نہر کے مالکوں پر ہوگا اور بیت المال پر واجب نہیں ہے اسواسطے کہ یہ نہر انھیں کاف ہے اور اسکا نفع بھی خاص و خالص انھیں کو ملتا ہے اور اگر ان شرکار میں سے کسی نے انکار کیا تو امام اس پر اگارتے کے واسطے جبر کرے گا تاکہ ضرر عام دوم یعنی باقی شرکار کا ضرر دفع ہو اور انکار کرنے والے کا ضرر خاص ہو اور ضرر خاص کا نفع ضرر عام سے متبر نہیں ہے اور اگر شرکار نے چاہا کہ نہر کا کنارہ و بند بختہ کاری کے ساتھ مضبوط کریں اس وقت سے کہ ایسا نہ ہو کہ اسکا کنارہ بھٹ جائے حالانکہ اس سے ضرر عام کا احتمال ہے مثلاً کنارہ بھٹ کر لوگوں کی آراضی غرق ہو جائیگی یا سڑکیں و راستے خراب ہو جائینگے تو اس صورت میں بختہ کرنے سے اگر کوئی انکار ہو تو اس پر جبر کیا جائیگا اور اگر کنارہ پھٹنے سے ضرر عام کا فوٹ نہ ہو تو شخص بختہ بنالے سے انکار کرے اس پر جبر نہیں کیا جائیگا کیونکہ کنارہ بھٹ جانا ایک امر مہموم ہے بختہ اگارتے کے کہ وہ معلوم ہے یعنی اگر نہر اگاری بنائے تو پانی کی روانی بند ہو جائیگی۔ یہی قسم سوم یعنی وہ ہر طرح سے نہر میں ہے تو اسکا اگارتا انھیں خاص و لوگوں پر ہے کیونکہ یہ انھیں کاف ہے اور انھیں کو اسکا نفع ہے پھر اگر ان خاص و لوگوں میں سے کسی نے اگارتے سے انکار کیا تو بعض مشائخ نے شیخ ابو بکر اسکات نے فرمایا کہ نہر دوم کے مانند اس میں بھی نہر پر جبر کیا جائیگا اور بعض مشائخ نے شیخ ابو بکر بن ابی سعید بلخی نے فرمایا کہ جبر نہیں کیا جائیگا (یہی مختار النایہ ہے) اسواسطے کہ دونوں ضرر بیان خاص ہیں اور نہر کا ضرر دوسرے شرکار خاص سے دفع کرنا اس طرح ممکن ہے کہ قاضی سے حکم حاصل کر کے شرکار اس کے اگارتے میں خرچ کر تین پھر جو کچھ خرچہ ہوا اس میں سے جتنے نہر کے حصہ میں پرے وہ اس سے واپس لیں تو یہاں نہر کا جانب برابر ہو گئیں بخلاف مسئلہ سابق کے یعنی نہر عام میں جب کوئی نہر ہو تو وہ مجبور کیا جاتا ہے کہ وہ ان ضرر عامہ درکنار لازم ہے پھر جن لوگوں کو نہر پانی پینے یا پلانے کا حق ہے تو اس حق کی وجہ سے نہر پر اگارتے کا جبر نہیں ہو سکتا یعنی ان لوگوں کے حق کی وجہ سے اہل نہر اگارتے پر مجبور نہیں کیے جائینگے جیسے اگر سچوں نے اپنی نہر خاص اگارتے سے انکار کیا تو ان پر جبر نہیں ہوتا ہے۔ حاصل یہ کہ اگر کہا جادے کہ نہر خاص میں بھی خاص و لوگوں کے ساتھ ایک حق عام متعلق ہے اور وہ حق شفعہ ہے جس سے اس نہر خاص سے عام لوگوں کو پانی پینے یا پلانے کا حق ہے اس پر اگر خاص مالکوں میں سے کسی نے انکار کیا تو خاص شرکار کی وجہ سے مجبور کیا جادے مگر عام حق شفعہ کی وجہ سے مجبور کیا جادے (جو اب یہی کفار الذہب میں حق شفعہ کی وجہ سے جبر نہیں ہے جیسے اگر سب شرکار نے اگارتے سے انکار کیا تو مجبور نہیں کیے جاتے ہیں۔ پھر نہر نہر کا رے کا خرچہ عام لوگوں پر اس طرح سے پڑیگا کہ نہر کے اوپر کی جانب سے شرح کیا جائے پس جب اگارتا کسی شخص کی زمین سے آگے جو جانب کے قس شخص کے ذریعہ سے خرچہ دور کر دیا جائیگا یعنی اب اس شخص پر ہوگا جسکی زمین اس مقام پر واقع ہے



حتیٰ کہ جب اسکی زمین سے تجاوز کرے تو اسکے ذمہ سے خرچہ دفع ہوگا علیٰ ہذا القیاس اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے (اور اسی پر فتویٰ ہے)۔ ک۔) اور صاحبین نے فرمایا کہ یہ خرچہ ابتداء سے انتہا تک ان سب لوگوں پر بحساب مقدار پانی و زمین کے پھیلا یا جائیگا کیونکہ اوپر والوں کا حق بھی پہلے کی جانب متعلق ہے کیونکہ وہ بچا ہوا پانی پہلے کی جانب بہاؤں گا۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر گاونے سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ پہلے کا نفع حاصل ہو اور یہ نفع اوپر والے کو حاصل ہو گیا تو غیر کا نفع اسی پر نہ ہوگا اور رہا پہلے کو پانی بہانا تو ایسے شخص پر تہمیل لازم نہیں ہوتی، اگر مثلاً کسی شخص کو دوسرے کی حجت پر پانی بہانے کا حق ہے تو اس پر حجت کی تعمیر واجب نہیں ہے اور یہ کیونکہ ہوگا حالانکہ وہ اپنی زمین سے پانی اسطرح دور کر سکتا ہے کہ نہر کو اوپر سے بند کر دے پھر اوپر والے کے ذمہ سے اگر گارنے کا خرچہ اُسوقت اٹھا دیا جائیگا جبکہ اگر گارنا اُسکی زمین سے تجاوز کرے جیسا کہ اوپر ذکر کیا اور بعض نے فرمایا کہ جب دہانہ نہر سے تجاوز کرے تو خرچہ اٹھا دیا جائے اور یہ امام محمد رحمہ سے بھی روایت ہے لیکن قول اول اصح ہے اس واسطے کہ اس شخص کو دہانہ بنانے میں اپنے پہلے سے خرچہ کا اختیار ہے یعنی اگر اُس نے نہر کا دہانہ اپنی زمین کے بالائی حصہ میں کھولا تو دہانہ سے تجاوز ہوئی ہے وہ خرچہ سے چھوٹ جائیگا حالانکہ نہر کے مادی اُسکی زمین بہت بڑی ہوئی ہے لہذا اصح یہ کہ زمین سے تجاوز کرنا معتبر ہے پھر جب اگر گارنا اُسکی زمین سے تجاوز کر گیا حتیٰ کہ اُسکے ذمہ سے خرچہ ساقد ہو گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اُسکو اختیار ہے کہ نہر کا دہانہ کھول کر اپنی زمین پہلے کیونکہ اگر گارنا اُسکے حق میں ہو جائے اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ اُسکو یہ اختیار نہیں ہے جب تک اُسکے شرکاء رافع ہو جائیں تاکہ نہر کا پانی سے اُسکا انتقال ممکن نہ ہو یعنی اگر وہ ابھی دہانہ کھولے تو نہر کیوں سے پہلے یہ پانی اپنے واسطے خاص کرے گا حالانکہ یہ جائز نہیں ہے اور جو لوگ کہ نہر سے پانی بہتے یا پڑتے ہیں انہیں اگر گارنے کے خرچہ میں سے کچھ دیا جائے تو اس واسطے کہ اول تو وہ شمار میں داخل نہیں ہیں اور دوم وہ تابع ہیں نسب اگر ایک کو بچہ غیر نافذ کا راستہ درست کرنے کی ضرورت پڑی کہ اول سے آخر تک درست کیا جائے تو ابتداء سے راستہ کی اصلاح بالا جماع ان شب کو جو واؤں پر واجب ہے پھر جب کسی شخص کے مکان تک پہنچے تو کہا اُسکے ذمہ سے خرچہ درست کیا جائیگا یا نہیں تو اصول میں اس مسئلہ کی روایت نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے اپنی شرح میں نقیہ ابو جعفر سے نقل کیا کہ میں نے مشائخ کی بعض کتابوں میں دیکھا کہ بالاتفاق اُسکے ذمہ سے خرچہ ساقد کیا جائیگا اگر بڑی نہر پر چند گاؤں آباد ہوں جو اسی نہر سے پانی لیتے ہیں اور ایسی نہر کو فارسی میں کام لیتے ہیں پھر سب گاؤں واؤں نے اس نہر کے اگارتے پر اتفاق کیا پھر اگر گارتے ہوئے کسی گاؤں کے دہانہ پر پہنچے تو کہا اس گاؤں واؤں سے خرچہ ساقد کیا جائیگا اور اس مسئلہ کی روایت بھی مہسود میں موجود نہیں ہے اور شیخ الاسلام نے ذکر کیا کہ یہ مسئلہ واؤں میں اسطرح نہ کہ سب کہ بالاتفاق اُسکے ذمہ سے خرچہ ساقد کیا جائیگا اور اگر ہم اسکو نہر خاص پر قیاس کوں ترجیح دیتے ہیں کہ جب تک اس گاؤں کی اراضی سے تجاوز نہ کرے تب تک اس گاؤں واؤں کے ذمہ سے خرچہ ساقد نہ ہو۔ الخیضہ۔ اگر کسی قوم کی نہر ہو اور کسی غیر نے جاہل کہ شک یا گھڑے سے پانی بھر کر لیا دے اور اپنی کھیتی یا درخت پہنچے تو بعض نے کہا کہ اصح یہ ہے کہ وہ منع کیا جائیگا۔ اتفاقاً خان و ابو حنیفہ۔ اور بعض نے کہا کہ منع نہیں کیا جائیگا اور یہی اصح ہے اللہ اعلم بالصواب۔

سئل کے پانی سے وضو کرنا بعض نے جائز کہا اور بعض نے فرمایا کہ اگر پانی بہت ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں جائز ہے اور یہی طریقہ ہے پانی کو پینے کے واسطے رکھا گیا ہو اس میں بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ مشائخ نے فرمایا کہ جن وضو کو پانی پینے کے واسطے بنا دیا ہے اس میں وضو کرنا نہیں جائز ہے اور روک دیا جائیگا اور یہی صحیح ہے۔ اگر ستایہ سہل کا پانی اپنے گھر لے گیا تاکہ اپنے گھر واؤں کو چا دے تو جائز ہے۔ غیر کی نہر یا چشمہ یا کاریز کا پانی بدون اجازت مالک کے پیکر کھیتی بیچنا نہیں جائز ہے اگرچہ اُسکی کھیتی خشک ہوئی جاتی ہے۔ اتفاقاً خان۔ اور اگر کسی نے دوسرے کی نہر خاص یا حوض یا کنوئین سے پانی کا گھڑا بھرا تاکہ وضو کرے یا کھائے



و محدود سے تہ شیخ طحاوی نے ذکر کیا کہ اُسکو جائز ہے اور اسی پر اکثر مشائخ ہیں۔ واللہ خبرہ۔ واضح ہو کہ گھاس کے مسئلہ میں کئی صورتیں ہیں اول یہ کہ وہ مبلع زمین میں آگئی ہو تو اس میں سب لوگ شریک ہیں جسکا جی چاہے کاٹ لاوے اور جسکا جی چاہے جائز چراوے جیسے سمندر میں دہرے دریاؤں و جھیلوں کا پانی ہے۔ دوم یہ کہ گھاس کسی کی ملک زمین خود بخود بغیر کسی کے اگانے کے اُگی ہو پس مالک زمین نے اگر اُسکو کاٹ کر اُتراد کر لیا تو وہ گھاس کا مالک ہو گیا ورنہ وہ کسی کو گھاس سے روک نہیں سکتا لیکن گھاس کے بنے اپنی زمین میں آئے سے روک سکتا ہے پس اگر گھاس کی ذرا ہش کر سکرے اور مالک زمین میں جھگڑا ہوا ہو۔ اسے مثل نخ نے فرمایا کہ دیکھا جائے کہ اگر گھاس کے حاجت مند کو زمین سے قریب کسی زمین مبلع میں گھاس ملتی ہو تو مالک زمین اُسکو روک سکتا ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو مالک زمین کو کہا جائیگا یا تو اُسکو زمین میں گھاس لینے کے واسطے آنے کی اجازت دے ورنہ تو گھاس کاٹ کر اُسکو باہر دیدے۔ محیط السرخسی۔ اور دوسری صورت یہ کہ مالک زمین نے خود اپنی زمین میں گھاس اُگائی ہو اس طرح کہ زمین کوڑا کر اُسکو پانی دیا تاکہ گھاس جھجھکے اُسکے جائز روں کا چارہ ہو تو وہی اس گھاس کا حقدار ہے اور بدو اُسکی رضامندی کے کئی اُسکو نہیں لے سکتا، اگر البسوط۔ اور ظاہر الرواج ہے کہ موافق اگر کسی نے بغیر اجازت اُسکی زمین میں جا کر گھاس جھیل تو مالک زمین اُس سے روک نہیں لے سکتا ہے اور اس گھاس کی بیع بھی نہیں جائز ہے اور ہمارے مشائخ متاخرین نے واپس لینے اور بیع جانے سے منع کا فتویٰ دیا ہے۔ اسی طرح چراگاہ کا اجارہ دینا بھی نہیں جائز ہے اور اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ قطعہ زمین محدود معلوم اجارہ دیدے پھر اُسکی گھاس مبلع کرے۔ المغنرات۔ اور واضح ہو کہ جو چیز زمین پر پھیلی اور اس میں سان نہ تو وہ گھاس ہے اور اگر ساق ہو تو وہ بیڑی۔ محیط السرخسی۔ ہر آل و فیروزہ اور قیصر شل درخت کے تر حتی کہ جسے اس میں سے کچھ لیا وہ ضامن ہو گا۔ خزائن المغنین۔ منتقی میں ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر کسی کے ملک کو جنگل میں ایندھن کی لکڑیاں ہوں تو بدو اُسکی اجازت کئی شخص یہ لکڑیاں نہیں توڑ سکتا ہے اور اگر غیر ملک جنگل ہو تو اُس میں سے لکڑیاں لینے میں ممانعت نہیں اگرچہ وہ جنگل کسی گاؤں کے نام سے مشہور ہو۔ الذخیرہ و المغنرات۔ لکڑیاں توڑے والا لکڑیاں توڑے ہی اُسکا مالک ہو جاتا ہے اور گھٹا باندھنے یا چم کوڑنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور کنوئین سے ڈول بھرنے والا ابھی اُسکا مالک نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ وہ کسی غرت میں ناموس۔ اقفیہ۔ مترجم کہتا ہے کہ جب اپنے ڈول میں بھر کر نکال یا تو مالک ہو گیا۔ ہاں اگر کسی شخص کی زمین میں نلکار ہو یعنی نلک کی جھیل ہو پھر کسی غیر نے اس میں سے پانی لے لیا تو وہ ضامن نہیں ہے اور اگر یہ پانی نلک ہو گیا تو بھی اُس سے کوئی نہیں لے سکتا ہے۔ المغنرات۔ پھر حدیث جبین آگ کی نسبت بھی عام خرک کا بیان ہے اُنکے معنی یہ ہیں کہ آگ کے جوہر میں سب کی شرکت ہے اور اس سے لکڑی و کوئلہ میں شرکت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ پس اگر کسی نے ایسے جنگل میں جو کسی کی ملک نہیں ہے آگ جلائی تو ہر ایک کو اختیار ہے کہ اُس سے ماہیے و اپنے کپڑے خشک کرے اور اُسکی روشنی میں کام کرے اور اگر کسی نے جاہلہ اس میں سے انکار دیا جائے پس اگر آگ جلانے والا روکے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے بشرطیکہ یہ کوئلہ ہو جائیگا اور وہ اس قدر ہو گا کہ اُسکی کچھ نسبت ہے ورنہ اُسکو لے لینا جائز ہے۔ البسوط۔

## فصل فی الدعوی والاختلاف و التصرف فیہ

یہ فصل شرب میں دعویٰ اور اختلاف کرنے اور اس میں تصرف کرنے کے بیان میں ہے۔  
 و یصح دعوی الشرب بغیر ارض استخسانا لانه قد یملک بدو ارض الارض ارثا و قد یصح الارض و یصح  
 الشرب لہ و ہو مرغوب فیہ فیصح فیہ الدعوی اذا کان نہر لرجل یجری فی ارض غیرہ فاراد صاحب الارض



ان لا یجری النہر فی ارضہ ترک علی حالہ لانه ستمل نہ باجرار ماہ فعمد الاختلاف یكون القول قوله فان لم یکن فی یدہ ولم یکن جاریا فلیہ البقیۃ ان ہذا النہر لہ اوانہ قد کان لہ مجراہ فی ہذا النہر لیسوقہ الی ارضہ لیسقیہا بمقتضی لہ لافیاتہ بالبحرہ ملکالہ او حقاً مستحقاً فیہ - علی شرب کا دعوی بدون زمین کے استحقاق کے اس واسطے کہ بدون زمین کے بھی کبھی شرب کی ملکیت بطور میراث کے ثبوت ہوتی ہے اور کبھی آدمی اپنی زمین فروخت کرتا ہے اور شرب رکھ لیتا ہے اور شرب ایک امر مرغوب ہے تو اس میں دعوی صحیح ہے - اگر ایک شخص کی نہر دوسرے کی زمین میں جاری ہو پس مالک زمین نے چاہا کہ اسکی نہر میری زمین میں جاری نہ ہو تو نہر مذکور اپنی حالت پر چھوڑ دی جائیگی کیونکہ مالک نہر اسکو اپنے استعمال میں رکھتا ہے کہ اس میں پانی جاری رکھتا ہے تو اختلاف کی صورت میں اسی کا قول قبول ہوگا - یہ اس وقت کہ پانی جاری رکھنے سے اس کے قبضہ میں ہو - اور اگر مالک نہر کے قبضہ میں نہ ہو اور جاری نہ ہو تو دعوی نہر پر گواہ صاحب زمین کے ہونے سے اسی کی ملک ہو یا اسکو اس نہر میں پانی جاری کرنے کا حق تھا کہ اس سے پانی جاری کر کے اپنی زمین میں لے جائے تاکہ اسکی سنبھ میں جب گواہ قائم کیے تو اس کے لیے نہر کا حکم دیا جائیگا کیونکہ اس نے محبت شریعہ سے ثابت کیا کہ یہ نہر اسکی ملک ہو یا اس میں اس کا حق مستحق ہو - کہ اس میں ہو کر پانی کو اپنی زمین میں لیا دے - و علی ہذا المصعب فی نہر او علی سطح او المیزاب او الممشی فی دار غیرہ - اور اسی طرح اگر اپنا پانی کسی نہر میں گولے یا کسی غیر کی محبت پر گولے یا پر مالہ میں یا غیر کے حاطہ میں ہو کر آمد و رفت کرنے میں اختلاف کیا - فحکم الاختلاف فیہا نظیرہ فی الشرب - ان وجہ میں اختلاف کرنے کا حکم بھی شرب میں اختلاف کی نظیر ہے - چنانچہ اگر بالفعل اسکا پانی کسی غیر کی نہر میں گرے ہو یا کسی کی محبت پر بہتا ہو یا اسکو پر مالہ میں ہو کر جاری ہو یا اس کے حاطہ میں آمد و رفت قائم ہو یا اسی کا دل قبول ہوگا اور اگر یہ بات فی الحال نہ ہو تو سب گواہ لانا واجب ہیں کہ اسکو یہ حق حاصل تھا - و اذا کان ہر بین قوم و قوم فی الشرب کان الشرب منہم علی قدر اراہیم لان المقصود الانتفاع بسقیہا فیتقدر بقدرہ بخلاف الطرق لان المقصود ان تنظر و ہونی الدار الواسعۃ و البقیۃ علی نط و احد فان کان الا علی سہم لا یشر بحتی یسکر النہر لم یکن لہ ذلک لافیہ من البطلان حق الباقین و لکن لیشرب بجمتہ وان ترافعوا علی ان یسکر الا علی النہر حتی لیشرب بجمتہ او مصطلحوا علی ان یسکر کل رجل منہم فی نوبتہ جائز لان حق لہم الا انہ اذا نکل من ذلک بلوہ لا یسکر بائیکس بہ النہر من غیر تراخ لکودہ اضرار اہم و لیس لہم ان یکرے متہ نہرا او یصعب علیہ رحمی ما و اللہ رضاء اصحابہ لان فیہ کسر خفۃ النہر و شغل موضع مشترک بالبنار الا ان یكون رحمی لا یضر بالنہر ولا بالار و یكون موضعہا فی ارض صاحبہا لادہ کفر فی ملک نفسہ ولا ضرر فی حق غیرہ ومعنی الضرر بالنہر ما بناہ من کسر خفۃ و بالما و ان یتغیر عن سنۃ الذی کان یجری علیہ والدالیتہ والسانیۃ لطیر الرحی - اور اگر ایک نہر ایک قوم کے درمیان مشترک ہو اور ان لوگوں نے اس کے خیر یعنی حصہ بانے میں جھگڑا کیا تو ان لوگوں میں شرب بقدر انکی اراضی کے ہوگا یعنی ہر ایک کو اپنی اراضی کے موافق پانی دیا کیونکہ مقصود یہ ہے کہ اس سے سنبھ کا نفع حاصل ہو پس اسی مقدار سے اسکا اندادہ ہوگا بخلاف ماسعد خاص کے وہ سب شریک ہوتے ہیں برابر ہوتا ہے کیونکہ مقصود تو اس راہ سے گزری اور یہ وسیع مکان و تنگ مکان دونوں میں ایک طریقہ پر ہوتا ہے - پھر اگر اوپر والا حصہ بار اپنی زمین کو سیراب کر کے جب تک نہر کو نیچے سے باز نہ دے تو اسکو باز دینے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے میں باقیوں کا حق مینا لازم آتا ہے و لیکن وہ اپنے حصہ تک سیراب کر لے گا اور اگر اشتراک اس امر پر راضی ہوے کہ نہر کے بہاؤ میں اوپر کی جانب جسکی زمین واقع ہے وہ نہر کو باز نہ لے کرے یہاں تک کہ



حصہ کی مقدار سیراب کرے یا ان لوگوں نے باہم سطح صلح قرار دی کہ ہر ایک حصہ دار اپنی باری پر ہنر کو نیچے سے  
باندھ لیا کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ انھیں لوگوں کا حق ہے صرف اتنی بات ہے کہ اگر باندھنا کسی لکڑی یا تختہ سے ممکن ہو  
تو بغیر رضامندی شریک کے ایسی چیز سے نہ باندھے جس سے ہنر بٹ جاوے یعنی مٹی وغیرہ ڈال کر نہ باندھے کیونکہ یہ امر  
ہنر والوں کے حق میں ضرر ہوگا اور شرکاؤں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس میں سے دوسری ہنر کاٹے یا سپرین چلی قائم  
کرے مگر جبکہ اس کے ساتھی راضی ہوں تو جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے میں ہنر کا کٹنا نہ ٹوٹے گا اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ ایک شریک  
جگہ کو اپنی عمارت سے گھیر لیا لیکن اگر چلی ایسی ہو کہ ہنر کو پانی کو کچھ ضرر نہیں ہے اور اس کی جگہ خود چلی واسے کی زمین میں  
ہے تو اس کو اختیار حاصل ہے کیونکہ اس نے یہ نصرت اپنی ذاتی ملک میں کیا اور غیر کو اس سے کچھ ضرر نہیں ہے اور ہنر کو  
ضرر ہونے سے وہی مراد ہے جو ہنر بیان کی کہ اس کا کٹنا رہ ٹوٹ جائے اور پانی کے ضرر سے یہ مراد ہے کہ وہ اپنی معمولی  
ننتار سے تغیر ہو جائے۔ اور اس ہنر پر جرح و جرم قائم کرنا بن چلی کی نظیر ہے یعنی جو حکم بن چلی میں مذکور ہوا وہی  
انہیں جاری ہے سولہ لا یتخذ علیہ حبرا ولا نقطرة بمنزلة طرق خاص بین قوم بخلاف ما اذا کان لواحد ہنر  
خاص یا خد من ہنر خاص بین قوم فاراد ان یقنطر علیہ و یستوفی منه لہ ذلک او کان مقنطرا مستوفیا  
فاراد ان ینقض ذلک ولا یزید ذلک فی اخذ المار حیث یكون لہ ذلک لانه تبصر فی خالص ملک  
وضعا و رفعا ولا ضرر بالشراکار یا خذ زیادۃ المار و ینسج من ان یوسع ثم النہر لانه یکسر صفۃ النہر و یزید  
علی مقدار حقہ فی اخذ المار و کذا اذا کانت القسمۃ بالکوی و کذا اذا اراد ان یؤخر ما عن ثم النہر فیجعلہا  
فی اربعۃ اذرع منه لاحتیاس المار فیہ فیزداد و فیل المار بخلاف ما اذا اراد ان یسفل کواد او یرفعہا  
حیث یكون لہ ذلک فی التصحیح لان قسمۃ المار فی الاصل باعتبار سعة الکوة و ضیقہا من غیر اعتبار  
التسفل و الشرف ہو العادة فلم یکن فیہ تغیر موضع القسمۃ و لو کانت القسمۃ وقعت بالکوی فاراد  
احدہم ان یقسم بالایام لیس لہ ذلک لان القدر یم یرک علی قدرہ لظہور الحق فیہ و لو کان لکل منہم کوی  
مسماۃ فی ہنر خاص لیس لواحد ان یزید کوة وان کان لا یضرب بالہ لان الشراکۃ خاصۃ بخلاف  
ما اذا کانت الکوی فی النہر الا عظم لان لکل منہم ان یشق نہر امنہ ابتداء و کان لہ ان یزید فی الکوی  
بالطریق الاولی۔ اور ہنر خاص میں کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس پر چھوٹا یا بڑا بل بنا دے جیسے کوئی راستہ کسی  
قوم کے درمیان خاص ہو تو کوئی شریک اس میں تصرف نہیں کر سکتا، بخلاف اس کے اگر ایک قوم کے درمیان ایک  
ہنر خاص ہے اور ان کی اجازت سے کسی نے اس ہنر سے اپنی ہنر خاص کاٹ کر بنائی خواہ یہ اجنبی ہو یا انہیں  
شرکاؤں میں سے ہو مثلاً ایک ہنر دس شخصوں میں مشترک ہے پھر زید نے ان سب کی اجازت سے ان کی ہنر سے اپنی ہنر خاص  
نکالی پھر زید نے جاہا کہ اپنی ہنر پر بل باندھ کر اس کی مضبوطی کرے تو اس کو یہ اختیار ہے اور اسی طرح اگر اس پر بل بنا ہوا ہو  
یعنی ہنر اولی سے جس مقام پر دوسری ہنر کاٹی ہو وہ ان زید کی ہنر پر بل باندھا ہے پس زید نے جاہا کہ یہ بل توڑ دے  
اور اس سے پانی آنے میں زیادتی بھی نہیں ہوتی ہے تو اس کو یہ بھی اختیار ہے کیونکہ وہ بل بنانے یا توڑنے میں اپنی ہنر  
ملک میں تصرف کرتا ہے اور بل توڑنے سے اول ہنر والوں پر پانی زیادہ نکلنے کا ضرر بھی نہیں ہوتا۔ اور اگر اس شخص  
زید نے جاہا کہ اپنی ہنر کا دھانہ جوڑا کر دے تو رد کا جائیگا اس واسطے کہ ایسا کرنے سے ہنر اول کا کٹنا نہ ٹوٹے گا اور جس قدر  
اس کو پانی لینے کا حق ہے اس میں زیادتی ہو جائیگی اور اسی طرح اگر سورانخ کے حساب سے ہنر کے پانی کا بٹوارہ ہو یعنی ہنر پر ہنر  
شریک کا تختہ لگا ہوا اور اس میں ہر ایک کے اندازہ بر سورانخ ہو کہ جس قدر اس کے پانی آنے سے پانی آوے وہی اس کا حصہ ہے



تو بھی وہ سورخ نہیں بڑھا سکتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے چاہا کہ سورخ دار تختہ کو کنارہ نہر سے ہٹا کر چار  
 اچھے پیچھے کر دے (یا دھانہ بغیر تختہ چھوڑ دے الذخیرہ) تو یہ بھی اُسکو اختیار نہیں ہے کیونکہ اس میں بانی رک کر تیزی سے  
 دھار آنے سے بانی زیادہ داخل ہوگا بخلاف اسکے اگر اس نے چاہا کہ اپنے سورخ کا تختہ جہان لگا کر اس سے پیچھے یا اوپر  
 کی جانب لیجا کر لگا دے تو صحیح قول میں اُسکو یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ عادت یہ ہے کہ بانی کا بٹوارہ دراصل بلحاظ سورخ  
 کی تنگی یا وسعت کے رکھنے میں ہوتا ہے اسکے کہ اوپر کی جانب لگانے یا نیچے کی جانب لگانے کا لحاظ ہوتا ہے یا کسی نے زمین پر  
 تقسیم کا تفسیر نہیں ہے اور اگر سورخوں کے حساب سے بٹوارہ واقع ہوا پھر کسی شریک نے چاہا کہ اُسکو دو وزن کے حساب سے  
 بٹوارہ کرے تو اُسکو یہ اختیار نہیں ہے کیونکہ جو امر قدیم ہے وہ اپنے قدیم ہی حال پر چھوڑا جائیگا کیونکہ اس میں حق ظاہر ہو چکا ہے  
 اور اگر ہنر خاص میں سورخ محدود ہوں تو کسی شریک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنے واسطے کوئی سورخ بڑھا دے اگرچہ  
 یہ امر اُسکے شرکاء کے حق میں مضر نہ ہو واسطے کہ یہ شرکت خاصہ ہے یعنی بدون اجازت شرکاء کے اس میں تصرف جائز  
 نہیں ہے۔ بخلاف اسکے اگر دریا کے کمان میں سورخ ہوں تو وہاں تصرف جائز ہے کیونکہ اس میں ہر ایک کو ابتدائی اختیار  
 یہ حاصل ہے کہ اپنے واسطے اس میں سے نہر کاٹ لادے تو اُسکو دو وزن بڑھانے کا اختیار بدرجہ اولیٰ حاصل ہے۔ ویسے  
 لا حاشیہ من الشرکاء فی النہر ان یسوق شربہ الی ارض لہ اخری لیس لہا فی ذلک شرب لانه اذا  
 تقادم العہد بستمیل بہ علی انہ حقہ وکذا اذا اراد ان یسوق شربہ فی ارضہ الاولیٰ حتی یتمتے  
 اسے ہذہ الارض الاخری لانہ یستوفی زیادۃ علی حقہ اذا الارض الاولیٰ تمتعت بعض الماء قبل  
 ان یسقی الاخری و ہونہ بطریق مشترک اذا اراد احدہم ان یفتح فیہ بابا الی دار اخری ساکنہا  
 غیر ساکن ہذہ الدار الی صفحہا فی ہذا الطريق ولو اراد الاخری من الشرکین فی النہر ان یسوق شربہ کو  
 بینہما ان یکسب بعضہا دفعا فیض الماء عن ارضہ کیلاتنہ لیس لہ ذلک لما فیہ من الضرر بالآخر وکذا  
 اذا اراد ان یقسم الشرب مناصفۃ بینہما لان القسمۃ بالغوی تقدست الا ان یتراضیا لان الحق لہما  
 و بعد التراضی لہما حب الاسفل ان ینقض ذلک وکذا لو رشتہ من بعدہ لانه اعارہ الشرب فان  
 مبادلۃ الشرب بالشرب باطلۃ۔ اور شرکاء نہر میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنا شرب یعنی بانی کا حصہ اپنی طرف  
 زمین لیجا دے جسکا شرب اس نہر سے نہیں ہے کیونکہ جب زمانہ دراز گزر جائیگا تو اسکے ذریعہ سے آستہ ال ہوگا کہ اس  
 زمین کا حق و شرب بھی اسی زمین سے ہے اور اسی طرح اگر اس نے چاہا کہ اپنی زمین کو بہا شک بیٹھے کہ وہ دوسری زمین تک  
 منتہی ہو یعنی پہلی زمین کا بانی بہا شک آوے کہ وہ دوسری زمین میں یہ جادے کیونکہ اس صورت میں وہ اپنے حق سے  
 زیادہ لیگا اس واسطے کہ دوسری زمین میں بانی پہونچنے سے پہلے پہلی زمین نے تھوڑا بانی جذب کر لیا اور یہ مسئلہ خاص  
 مشترک برائستہ کی نظیر ہے کہ اگر کسی ایک شریک نے چاہا کہ اس راستہ میں ایک دروازہ اپنے دوسرے گھر کی جانب پھیر  
 جس میں دوسرا شخص رہتا ہے حتیٰ کہ اگر اُسکا رہنے والا دوسرا نہ ہو تو جائز ہے اور اگر ہنر خاص کے دو شریکوں میں سے ایک  
 نے چاہا کہ ان دو وزن کے درمیان مشترک دو وزن جو ہنر میں بنے ہوئے ہیں ان میں سے بعض کو بند کر دے تاکہ اپنی  
 زمین سے بانی کا سیلان روکے تاکہ اس سے اُسکی زمین ناک ہو جائے تو یہ اختیار اُسکو اس وجہ سے نہیں ہے کہ  
 اس میں دوسرے کا ضرر ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک نے چاہا کہ خرب کو نصف نصف تقسیم کرے تو بھی یہ اختیار نہیں ہے  
 کیونکہ دو وزن کے ذریعہ سے بٹوارہ پہلے ہو چکا لیکن اگر دو وزن اس امر پر راضی ہو جائیں تو جب امتیاز کیونکہ حق  
 انھیں دو اتنا کا ہے اور بات منصفانہ کے بعد اگر نصف نصف بٹوارہ کر لیا تو نیچے کی جانب واسطے کو اختیار ہے کہ یہ تقسیم



نصفاً نصفی توڑ دے اور اسی طرح اسکے بعد کے وارڈن کو بھی یہی اختیار حاصل ہو اس واسطے کہ یہ شرب کا عاریت  
 دینا ہو کیونکہ شرب کو شرب سے بدلنا باطل ہے۔ یعنی جب ببادل نہیں ہو سکتا تو لا محالہ عاریت ہے اور عاریت  
 بھرنے کا اختیار ہر شخص کو ہوتا ہے۔ و الشرب مما یورث ویوصی بالانتفاع بعینہ بخلاف البیع والہبت  
 والصدقة والوصیۃ بذلک یعنی ہندہ العقود حیث لا تجوز العقود اما للہمالۃ اوللغیر اولانہ لیس بمال  
 مستقوم حتی لا یضمن اذا سقی من شرب غیرہ و اذا بطلت العقود فالوصیۃ بالباطل باطلہ۔ اور شرب اسی  
 چیز ہے جو سیراث ہوتا ہے اگرچہ بغیر زمین ہو اور اس کے عین سے نفع حاصل کرنے کی وصیت لگائی ہے بخلاف بیع و ہبہ صدقہ  
 و وصیت کے یعنی اگر شرب کو بیچنے یا ہبہ کرنے یا صدقہ دینے کی وصیت کی تو جائز نہیں ہے خواہ اس وجہ سے کہ عین شرب  
 بھول ہے یا اس میں دھوکا ہے یا اس وجہ سے کہ وہ مال قیمتی نہیں ہے حتی کہ اگر غیر کے شرب سے اپنی زمین سببی قرضاً من نہیں  
 ہوتا ہے اور جب یہ عقود باطل ہیں تو وصیت بھی باطل ہے۔ و کذا لا یصلح مسمی فی النکاح حتی یجب تہر  
 المثل ولا فی الخلع حتی یجب رد ما قبضت من الصدقات لتفاحش الجہالۃ ولا یصلح بدل  
 الصلح عن الدعوی لانہ لا یملک بشئ من العقود ولا یباع الشرب فی دین صاحبہ بعد موتہ بدلت  
 ارض کما فی حال حیاتیۃ۔ اور اسی طرح نکاح میں ہر مسمی یہ شرب نہیں ہو سکتا ہے حتی کہ ہر المثل واجب ہو گا اور  
 خلع میں شرب کو عوض نہیں ٹھہرا سکتے ہیں حتی کہ عورت نے ہر وصول کیا وہ واپس کرنا اہم واجب ہے کیونکہ شرب  
 میں جمالت کثیر ہے اور دعوی کا بدل صلح بھی شرب نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ کسی عقد کے ذریعہ سے ملوک نہیں ہوتا اور  
 جس کو شرب حاصل ہے اس کے مرنے کے بعد اس کے قرضہ میں خالی شرب بدون زمین کے فروخت نہیں ہو سکتا جیسے اس کی  
 زندگی میں تھا۔ ولیف یمنع الامام الاصح ان یضم الی ارض لا شرب لہا فیبعہا باذن صاحبہا ثم  
 یمنع الی قیمۃ الارض مع الشرب وبدونہ فیصرف التفادات الی قضاء الدین وان لم یجد ذلک  
 اختیری علی ترکہ البیت ارضاً بغیر شرب ثم یضم الشرب الیہا و باعہا فیصرف الثمن الی شئ الارض  
 والفاصل الی قضاء الدین و اذا سقی الرجل ارضہ او مخریاً ما داسے ملا ہا سال من ما نہائی ارض حل  
 فخرقہا او نزلت ارض جارہ من ہذا الماء لم یکن علیہ ضمانہا لانہ غیر متعذریہ والسترا علم۔ پھر جب خالی  
 شرب فروخت نہیں ہو سکتا تو امام اس قرضہ کے قرضہ میں کیا ترکیب کرے جسے یہ شرب چھوڑا ہے تو اصح یہ ہے کہ اس  
 شرب کو ایسی زمین کے ساتھ ملا دی جس کے واسطے شرب نہیں ہے پھر زمین کے مالک کی اجازت سے زمین سے خرچہ کے  
 فروخت کرے پھر دیکھا جائے کہ زمین کی مع شرب کے کیا قیمت ہے اور بغیر شرب کے کیا قیمت ہے تو جو کچھ فرق ہو وہی  
 اسے قرضہ میں دیا جائے اور اگر امام کو ایسی زمین نہ ملے تو قیمت کے ترکہ پر ایسی زمین خریدے جس میں شرب نہیں  
 ہے پھر اس شرب کو اس زمین کے ساتھ ملا کر دونوں کو فروخت کر دے پھر اس شئ میں سے زمین کے دام دیکر  
 جو کچھ بچے وہ ادا سے قرض میں دیدے۔ اگر کسی شخص نے اپنی زمین سببی یا فسکو پانی سے بھر دیا پس اسکا پانی یہ کہ  
 کسی شخص کی زمین میں بہو چکا اور اس کو غرق کر دیا یا اس پانی سے کسی پڑوسی کی زمین مناک ہو گئی تو اس پر تادان  
 واجب ہو گا کیونکہ اس نے کوئی تعدی نہیں کی و اللہ تعالیٰ اعلم حتی کہ اگر تعنت کے طور پر اپنی زمین میں  
 بھرے قرضاً من ہونا چاہیے۔ م۔

کتاب الاشریہ

یکناب نشیانی شرابوں کے بیان میں ہے۔



شراب۔ لغت میں ہر ایسی چیز کہتے ہیں جو پی جائے خواہ حرام ہو یا حلال ہو اور اہل شرع کے استعمال میں ایسی چیز  
 ساتھ مخصوص ہے جس کا پنا حرام ہے۔ سبھی بہاؤ ہی جمع شراب لفظ میں بیان ملے۔ اور اس کا نام کتاب لا شراب  
 رکھا گیا اور اس شراب جمع شراب ہے کہ اس میں حکم شراب کا بیان ہے۔ قال الا شرابہ الحمرۃ اور لبتہ الحمر و سہ  
 عصیر العنب اذا غلا واشتد و قد ف بالزبد و العصیر اذا طبع حتی ینزہب اقل من ثلثیہ و ہو لہلام  
 الہذ کور فی الجامع الصغیر و لقیح التمر و ہو السکر و لقیح الزبیب اذا اشتد و غلا۔ شراب ہمارے محرمہ چار  
 ہیں۔ اول خمر اور وہ شیرہ انگور ہے جسکے گوش کھا کر تندی و اشتداد دلاوے اور جھاگ ڈالے۔ اور دوم شیرہ انگور  
 جب پکا جاوے یہاں تک کہ دو تہائی سے کم اڑ جائے اور اسی کا نام طار ہے جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ اور سوم لقیح التمر  
 جسکے گوش کھا کر اشتداد دلاوے اور اسی کا نام سکر ہے۔ اور چہارم لقیح الزبیب جسکے گوش کھا کر اشتداد دلاوے و  
 لقیح التمر یہ کہ چھوڑے پانی میں بھگوئے اور اس میں شیرہ بھی نکل کر اتنی دیر تک تاخیر ہو کہ گرمی سے بچیں آوے اور تہم ہو کہ  
 سکر ہو جاوے۔ اور لقیح الزبیب انگور کا اسی طرح شیرہ پانی میں نکالا جاوے کہ جھاگ سے تند و شند ہو جاوے  
 اما الخمر فالکلام فیہا فی عشرة مواضع احدہا فی بیان ما یتہاوی النبی من ماء العنب اذا صار سکر ا  
 و ہذا عندنا و ہو المعروف عند اہل اللغة و اہل العلم و قال بعض الناس ہو اسم لكل سکر لقولہ  
 علیہ السلام کل سکر خمر و قولہ علیہ السلام الخمر من اثمک الشجرین و اشار الی الکرمۃ و النخلہ و لانه  
 مشتق من حمارة العقل و ہو موجود فی کل سکر۔ ہر ایک کی تفصیل یہ ہے کہ اول خمر کا بیان ہے اور خمر کے بارے  
 میں دس مقام پر کلام ہے۔ مقام اول۔ اسکی مانت کا بیان یعنی وہ کیا چیز ہے تو جانا چاہیے کہ وہ خام آب انگور ہے  
 یعنی انگور کا پانی جسکے سکر ہو جائے اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی اہل اللغت و اہل العلم کے نزدیک معروف ہے  
 اور بعض لوگوں نے کہا یعنی امام مالک و شافعی نے کہا کہ خمر ہر سکر کا نام ہے کہ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
 ہر سکر خمر ہے۔ رواہ مسلم و احمد و ابن حبان و عبد الزقاق من حدیث ابن عمر رحمہ۔ اور اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ خمران دونوں درختوں سے ہے اور آپ نے درخت انگور و خرما کی طرف اشارہ کیا کہ رواہ مسلم و الاربعہ  
 من حدیث ابی ہریرہ رحمہ۔ اور اس دلیل سے کہ خمر مشتق ہے حمارة العقل سے یعنی عقل کو مختلط کرنا اور یہ ہر سکر میں موجود ہے  
 و۔ تو ہر سکر خمر ہے چنانچہ حدیث ابن عمر میں یہ خود منصوص ہے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں جب درخت خرما  
 کی طرف اشارہ کیا تو معلوم ہوا کہ خمر سولے انگور کے خمر سے بھی ہوتی ہے اور اسکی مؤید حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ ہے  
 کہ خمر کی تحريم نازل ہوئی اور وہ پانچ چیزوں سے ہوتی ہے انگور و جوارہ و شہد اور گہیون دو۔ رواہ البخاری و مسلم۔ اور  
 حدیث انس رضی اللہ عنہ میں بھی وارد ہے کہ جس روز شراب کی تحريم نازل ہوئی میں ہی لوگوں کو شراب پر اکتفا۔ الخ  
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور نیز حدیث انس رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے کہ ہم پر جب شراب کی حرمت نازل ہوئی تو حالت یہ  
 تھی کہ ہم خمر انگور بیت کم پائے تھے اور اکثر ہماری خمر بھی شہد و قمر تھی پس اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خمر کا اطلاق سولے  
 شراب انگور کے جوارے و شہد و دو گہیون وغیرہ سے بھی مردی ہے۔ ولنا انہ اسم خاص باطلاق اہل اللغة  
 فیما ذکرناہ و لہذا اشتہر استعمالہ فیہ و فی غیرہ و لان حرمتہ الخمر قطعیۃ و فی غیرہ ظنیۃ و اما سبھی خمر الخمر  
 لا الخمرۃ العقل۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ لفظ خمر ایک اسم خاص ہے چنانچہ اس پر اہل لغت نے اتفاق کیا ہے اسی واسطے  
 خمر کا استعمال اس سبھی میں مشہور ہوا اور دوسرے معنی میں دوسرا لفظ ہے اور اس دلیل سے کہ حرمت الخمر قطعی ہے اور یہ شراب  
 سولے شراب انگور کے دوسری شہدوں میں مٹی ہے اور خمر اس کا نام اس واسطے رکھا گیا کہ وہ خمر ہے یعنی اس میں شدت و تہم ہے



جو دوسری شراون میں نہیں ہوا اور بوجہ حماۃ العقل کے اسکا نام خمر نہیں ہو جیسا کہ فرما۔ لیکن تکرار فتح القدر  
 میں اس پر اعتراض کیا کہ اہل لعنت کی اجتماع کا دعویٰ مشکل ہے کیونکہ قاموس میں ہے کہ خمر یا تو شہرہ انگور سے مسکراتا نام ہے یا وہ  
 عام ہے کہ ہر مسکراتا نام ہے اور یہی مع ہے کیونکہ حرمیت خمر کے وقت مدینہ میں خمر انگور نہ تھی بلکہ انکی شراب فقط بسرا قمر تھی  
 مافی القاموس۔ مترجم کہتا ہے کہ صاحب قاموس محدث ہیں تو انہوں نے استدلال حدیث سے یہ سنی بیان کیے ہیں لیکن حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے مفسر پر اعلام کیا کہ الخمر یا خامر العقل اور نیز حدیث ابن عمر ابو ہریرہ و انس رضی اللہ عنہم میں خمر کا  
 اطلاق سوائے شراب انگور کے دوسری مسکرات پر موجود ہے اور شیخ مصنف رح نے اس میں منافقہ کیا کہ اس سے  
 لفظ خاص ہونا منع نہیں ہوتا ہے چنانچہ فرمایا۔ علی ان ما ذکرتم لا یثانی کون الاسم خاصا فیہ فان النجم مشتق  
 من النجوم و هو الظہور ثم هو اسم خاص للنجم المعروف بالکل ما ظہر و ہذا کثیر النظم۔ علاوہ بریں جو  
 تھے ذکر کیا کہ وہ حماۃ العقل سے مشتق ہے تو یہ اس امر کے سنائی نہیں ہے کہ اسم خاص ہو یعنی اگر یہ سنی بھی مسلم ہوں تو  
 ممکن ہے کہ عام صفت مجبور کر خاص معنی میں استعمال ہو گیا ہو چنانچہ نجم کا لفظ نجوم سے مشتق ہے جس کے معنی ظہور میں پھر وہ ایک  
 ستارہ خاص کا نام ہو گیا جو معروف ہے اور ہر ایسی چیز کا نام نہیں ہے جو ظاہر ہو اور اسکے نفاذ حرمیت میں فن  
 جیسے تزیین کے معنی یہ کہ جو حق کو زیب دے حالانکہ یہ ایک خاص کبرے کا نام ہو گیا۔ والحدیث الاول طعن فیہ  
 بحی بن سعید رح۔ اور حدیث اول میں بھی بن سعید رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے فن۔ یعنی حدیث ابن عمر کہ ہر مسکرات  
 خمر ہے اس میں شیخ مصنف کے نزدیک امام بھی بن سعید نے جو امام جمع و تعدیل میں طعن کیا یعنی اسکی اسناد ضعیف نہیں ہے  
 لیکن شیخ زبیری و عینی وغیرہ کسی نے یہ طعن نہیں پایا اور طعن کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ امام مسلم نے اسکو صحیح میں روایت کیا  
 پس حدیث صحیح ہے اور طعن مسلم نہیں ہو سکتا۔ والثانی ارید بہ بیان الحکم اذ ہو اللائق بمنصب الرسالة۔ اور  
 حدیث دوم سے مراد بیان حکم ہے کیونکہ یہی منصب رسالت کے لائق ہے فن۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم واسطے  
 بیان احکام کے تشریف لائے تھے اور بیان لغات کے واسطے تشریف نہیں لائے تھے پس حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ  
 میں مراد یہ ہے کہ جو شراب اس درخت انگور سے ہو حرام ہے اور جو اس درخت خرماس سے ہو وہ بھی حرام ہے تو آپ نے  
 خمر کا اطلاق نہیں بلکہ حکم بیان فرمایا۔ واضح ہو کہ محصل کلام یہ نکلا کہ قرآن مجید میں جو خمر مذکور آیا اس سے خاص لعنت  
 کا اطلاق آیا دعویٰ نقل ہے پس حنفیہ کے نزدیک اصول میں یہ بات قرار پائی ہے کہ لعنت پر محمول کیا جاوے کیونکہ اللہ تعالیٰ  
 نے قرآن مجید میں جابجا و بگوئیہ کی کہ یہ کتاب مجید تمہاری زبان میں نازل ہوئی اور قرآن کو عربی فرمایا تو ظاہر ہے  
 کہ اس سے عربی زبان مقصود ہے پس خمر کا لفظ عرب میں اصل لعنت کی راہ سے یعنی شراب انگور ہے تو وہ اسی معنی میں  
 خاص ہوا اور رہے دیگر مسکرات تو حکم حرمت میں شامل ہیں بدلیل احادیث صحیحہ جو مذکور ہوئیں اور حدیث ابن عمر  
 رضی اللہ عنہ میں آیا کہ خمر حرام کی گئی اس حالت میں کہ مدینہ میں خمر سے کچھ نہیں تھا۔ کافی صحیح البخاری۔ اور اسی طرح  
 ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہ بھی روایت ہے کہ خمر کی تحریم نازل ہوئی اور وہ پہلے چیزوں سے ہے۔ الخ۔ کافی الصحیحین  
 تو ان دونوں روایتوں میں یہی توفیق ہے کہ خمر یعنی شراب انگوری کا وجود مدینہ میں نہیں تھا اور شراب حرام کے معنی  
 جو تحریم سے مقصود ہیں تو اس معنی میں خمر کئی چیزوں سے بنتی ہے حتیٰ کہ ہر مسکرات اور حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے  
 کہ جب دن خمر حرام ہوئی تو میں ابو طلحہ رضی اللہ عنہ کے گھر میں قوم کا ساتھی تھا اور انکی شراب نہ تھی سوائے نضیح لہر و قمر  
 کے کہ ناگاہ سنا دی نے آواز دی تو فرمایا کہ نکل کر دیکھ کہ کیا حکم ہے تو میں نے نکلا دیکھا پس پایا کہ سنا دی آواز دیتا ہے کہ  
 ہوشیار ہو جاؤ کہ خمر حرام کی گئی۔ الحدیث۔ رواہ البخاری و مسلم۔ پس خمر نہیں تھی مگر شراب حرام موجود تھی لیکن وحی الہی



عاجل میں مقصود تحریم سکر ہو تو وہ اس معنی میں ہر شراب سکر کو شامل ہے۔ لہذا روایت انس رضی اللہ عنہ میں ہون بھی  
وارد ہے کہ ہم لوگ انہور کی خمر نہیں پاتے مگر بت کم اور جو اکثر مساری خمر تھی وہ بھی بسر و تر تھی۔ پس ثابت ہوا کہ  
خمر کے لغوی معنی تو شراب انگور ہیں اور دیگر خمر یعنی حرام سکر ہیں۔ اور جعفر صادق رضی اللہ عنہ نے بعض اہل بیت رضی اللہ عنہم سے  
روایت کی کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا سے ہمیدہ کو دریافت کیا تو ام المومنین رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے  
خمر کو اس کے نام سے حرام نہیں کیا بلکہ اس کے انجام سے حرام کیا تو جس شراب کا انجام مثل خمر کے ہو یعنی سکر ہو وہ خمر کی طرح حرام  
کی گئی ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اس سے معلوم ہوا کہ خمر تو خاص انگوری کا نام ہے لیکن جو سکر ہو اس کا حکم مثل خمر کے ہے تو خمر  
کی ذات فقط شراب انگوری ہے اور خمر کے حکم میں سب سکرات داخل ہیں۔ یہ تحریر مقام اول پر اصول خفیہ ہے۔ پھر اگر  
اللہ مالک دنیائی و غیرہم کے واسطے تقریر اسطرح کی جادے کہ اصل لعنت میں خمر یعنی شراب انگوری مان لیا گیا لیکن  
اللہ تعالیٰ نے اسکو تشریع کے طور پر حرام فرمایا تو تشریع میں جو مراد ہو وہ خمر کے معنی ہیں اور احادیث مشہورہ متواترہ  
سے خمر سے مراد ہر سکر ہے تو بیان حضرت رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم سے اسکی شرعی تفسیر معلوم ہو گئی اور یہ اس  
بنابر کہ شرعی الفاظ کی تفسیر وہ ہے جو عن شرع میں معلوم ہو لہذا وفود و صلوة و صوم میں شرعی معنی سبتر ہیں اور اللہ خفیہ  
رحمہم اللہ تعالیٰ بھی اس امر سے انکار نہیں کرتے ہیں مگر لعنت اس کے نزدیک معانی شرعیہ میں لکھو ہے جیسے رکوع و سجود میں  
اور تیمم میں معلوم ہو چکا اور وہ یہ ہے کہ خمر کی تفسیر میں احادیث متواترہ معنی ہیں اور بعض احادیث بھی مشہورہ سے کم نہیں ہیں  
پس شک نہیں کہ خمر اگر اصل لعنت میں خاص شراب انگوری ہو تو شرع میں بحدیث مشہورہ یعنی شراب خمر و شہد و غیرہ بھی  
عام ہے پس یہ بھی قطعی ہے جیسے معنی شراب انگوری قطعی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ بالجملہ شیخ مصنف رحمہ نے جنم کیا  
کہ خمر یعنی شراب انگوری قطعی ہے اور معنی شراب خمر و شہد و غیرہ قطعی ہے۔ تو ماہیت خمر یہ کہ وہ آب انگور خام ہے لیکن  
یہ تو معلوم کہ شہد انگور تازہ بلا خلط حلال ہے تو یہ بیان کرنا چاہیے کہ وہ کب خمر ہو جاتا ہے لہذا فرمایا۔ والثانی فی حدیث  
ہذا الاسم۔ اور مقام دوم اس نام کے ثابت ہونے کی حد کے بیان میں فرست۔ اور وہ کتاب میں مذکور ہوئی  
کہ شہد مذکور ہے کہ جسے گری پا کر جوش اسے دگاڑھا پڑے و جھاگ ڈالے۔ و هذا الذی ذکرہ فی کتاب  
قول ابی حنیفہ رحمہ۔ اور یہ جو کتاب میں ذکر کیا نام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے کہ جھاگ ڈالنا اسکی حد میں داخل ہے  
و عندہما اذا اشتد صار خمر ولا یشرط القذف بالزبد۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک جب وہ گاڑھا پڑا تو  
شراب خمر ہو گیا اور جھاگ ڈالنا شرط نہیں ہے۔ لان الاسم قیبت ہے۔ اسواسطے کہ اشتداد دگاڑھا پڑنے سے  
نام ثبوت ہو جاتا ہے۔ و کذا المعنی المحرم بالاشتداد و هو الموفر فی الفساد۔ اور اسی طرح جو معنی کہ حرام کرنے والے  
ہیں وہ گاڑھا پڑنے سے ثبوت ہو جاتے ہیں اور وہی فساد میں موثر ہیں فرست۔ ماصل یہ کہ جب جوش کر کے  
گاڑھا پڑا تو خمر یعنی اشتداد ہوا پس اسکو خمر کہتے ہیں خواہ جھاگ آدین یا نہ آدین تو جھاگ کی قید زائد ہے کیونکہ بغیر جھاگ  
کے بھی وہ سکر و خمر ہو جاتی ہے اور خمر کے معنی اشتداد و قوت کے ہیں تو جب اشتداد ہی سے خمر ہوا اور خمر کا اطلاق ہو گیا  
مجدد جھاگ کے تو جھاگ شرط نہیں ہے اور اسی حالت میں سکر جو موجب تحریم ہے وہ موجود ہو جاتا ہے تو وہ صورت و معنی سے  
خمر ہی اگر جھاگ نہ لادے۔ واللہ حنیفہ رحمہ ان الغایان بدایہ الشدة۔ اور ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جوش کھانا  
اسکی شدت کی ابتداء ہے فرست۔ اور خمر جو خمر یعنی شدت سے افزا ہو وہ کمال شدت ہے پس ابتداء جوش میں بالافتد  
خمر نہیں ہے اور واسطہ درجہ میں وہ گناہی ہوئی۔ و کہا کہ القذف الزبد و سکونہ اذ بہ تیز العاصی من الکدر۔ اور  
کمال شدت اسوقت کہ جھاگ زدے و خمر جادے کیونکہ اسی سے کد کا صافی سے امتیاز ہوتا ہے فرست۔ تو یہی کمال کثرت



پس سوال یہ ہوا کہ کیا خمر کا حکم منوط بتوسطی یا کمال ہے۔ جواب یہ کہ قطعی و کمال پر ہونا چاہیے۔ و احکام الشریع قطعیہ  
 قیاط بالہنایہ۔ اور شرعی احکام قطعی ہیں انکا تعلق بھی کمال اشتداد پر ہوگا۔ جو جھاگ دہشت  
 ہوتا ہے۔ کالحمد۔ جیسے خمر پینے والے کو حد مارنا۔ قطعی حکم اجماعی ہے تو یہ قطعی خمر کے معنی پر ہوگا جب تخریص شدت  
 پوری ہو جاوے۔ و اگر تخریص مستحل۔ اور جیسے اسکے حلال سمجھنے والے کو کافر کرنا۔ حتیٰ کہ تو یہ نیک و مرتد ہونے  
 سے قتل کیا جاوے پس یہ قطعی ہے۔ و حرمت البیع۔ اور جیسے اسکی بیع حرام ہونا۔ قطعی ہے۔ و قیل یوحذنی  
 حرمت الشرب بحد الاستعداد احتیاطاً۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ بیع حرام ہونے کے حق میں احتیاطاً غالی اشتداد  
 کو لیا جاوے۔ پس اگر اشتداد ہوا اور جھاگ نہ آئی تو بیع حرام ہی لیکن ابھی پیئے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اور  
 نہ ستمل کافر تھرا یا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ لانے کے بعد اسکو بیع یا حلال جانے۔ پھر واضح ہو کہ حکم کسی نفس سے ثابت  
 ہوا تو اس حکم کے واسطے علت ہی نفس ہے یا خارجی نماز خوف بٹھنے کی علت یہ تھی کہ تلوخوت ہو کہ ناگاہ کفار قہر جوم کو نیچے پھیر  
 یہ علت جاتی رہی اور تمام عرب میں اسلام ہو گیا لیکن نماز خوف منسوخ نہیں ہوئی بلکہ جائز رہی اسی طرح نفس سے جو حکم ثبوت ہو  
 اسکے واسطے کوئی علت تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ اس علت کی وجہ سے یہ حکم ہے بلکہ اسکے واسطے یہی نفس کافی ہے پھر اگر  
 کسی فرعی مسئلہ میں قیاس سے یہی حکم ثابت کیا جاوے تو فرع میں علت ضروری مطلقاً تاوی میں قیاس خمر سے حکم نکالا جاوے  
 تو علت یہ کہ سکر و نشہ ہے پس اس فرع کے واسطے خمر میں سکر کی علت نکالی گئی اور خود خمر حرام ہونے کے واسطے سکر کی علت  
 کچھ ضرور نہیں بلکہ وہ تو نفس سے حرام ہے جب یہ معلوم ہوا کہ شیخ مصنف رحمہ کا کلام سمجھو۔ و الثالث ان علیہا حرام  
 غیر معلول بالسكر ولا موقوف علیہ۔ مقام سوم۔ یہ کہ عین خمر حرام ہے وہ علت نشہ سے معلول نہیں اور نہ وہ  
 نشہ ہونے پر موقوف ہے۔ یعنی نفس سے خمر حرام ہے اور علت نشہ کی وجہ سے حرمت نہیں اگرچہ اس میں علت نشہ موجود ہے  
 اور خمر حرام ہونا کچھ نشہ ہونے پر موقوف نہیں بلکہ اگر ایک قطرہ پیے تو بھی حرام ہے اگرچہ نشہ نہ ہو لہذا اگر کسی نے خمر کا ایک قطرہ  
 یا تو حد مارا جاوے بخلاف تاوی وغیرہ کے جو خمر پر قیاس کیجا دین کہ ان میں علت حرمت معلول بسکر ہے اور سکر پر حکم موقوف  
 ہے حتیٰ کہ اگر روغن بادام یا شربت انار وغیرہ خمین نشہ نہیں ان میں علت حرمت بھی نہیں ہے اور تاوی وغیرہ خمین نشہ ہے تو خمر پر قیاس  
 قیاس ٹھیک ہے مگر وہ نشہ پر موقوف ہے حتیٰ کہ اگر ایک پیالہ تاوی سے نشہ نہوا تو حرام نہیں اور اگر دو پیالہ سے نہوا تو بھی  
 نہیں اور اگر تیسرے پیالہ سے نشہ ہوا تو یہی پیالہ حرام ہے اور خمر مطلقاً حرام ہے۔ ومن الناس من انکر حرمت علیہا وقال  
 ان السكر منہا حرام۔ اور گوئیں کہ بعض ایسا شخص ہے جس نے خمر کی ذات حرام ہونے سے انکار کیا اور کہا کہ خمر سے  
 نشہ حرام ہے۔ لان بہ کھصل الفساد و هو الصد عن ذکر اللہ۔ کیونکہ اسی نشہ سے فساد پیدا ہوتا ہے اور وہ یاد الہی  
 سے روک ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ اما یرید الشیطان ان یوقع بیک العداۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر  
 ولعلکم عن ذکر اللہ وعن الصلوۃ فل انتم منتہون ۵۔ شیطان تو یہی چاہتا ہے کہ تم میں عداوت و دشمنی ڈالے دربارہ خمر  
 و قمار کے اور تم کو یاد الہی عزوجل سے اور نماز سے روکے آخر تک۔ پس معلوم ہوا کہ یہ فساد جو اسکے نشہ سے پیدا ہوتا ہے  
 تو نشہ حرام ہے۔ اور عین خمر حرام نہیں ہے۔ یہ سب اس شخص کا خیال ہے۔ اور شیخ مصنف رحمہ نے اسکے جواب میں کہا۔ و ہذا لفر  
 لانہ مجود الکتاب فانہ سماہ رجسا والرجس ما ہو محرم العین۔ اور یہ انکار فعل کفر ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسکو  
 قرآن میں رجس فرمایا اور جس وہ چیز ہے جسکی ذات پلید ہو۔ اگر کہا جاوے کہ اللہ تعالیٰ نے قمار و پانسہ و بت سب  
 پلید فرمایا حالانکہ پانسہ جس لکڑی وغیرہ سے بنا ہوا ہے ذاتی پلیدی نہیں ہے جواب یہ ہے کہ ہر جس کا پلید ہونا نہیں فرمایا  
 بلکہ جواز قسم شراب ہو اگر وہ جس ہے تو پلید ہے۔ وقد جارت السنۃ متواترۃ ان النبی علیہ السلام لم یحرم الخمر و







رواہ ابن فی تیمہ - شاذ دوم - حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ شراب بخوار مثل بت پرست کے ہے۔ رواہ البراء بن مالک  
ہفتہ ہم - حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ تم لوگ ام النجاشیٰ خمر سے دور رہو۔ رواہ الدارقطنی والطبرانی  
اور طبرانی کی روایت میں بجاسے ام النجاشیٰ کے ام الفواحش ہے۔ ہمزہ ہم - حدیث عثمان رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ  
خمر کو ام النجاشیٰ کہا ہے رواہ ابو بکر بن ابی عامر - نوزدہم - حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ خمر ام الفواحش  
اور بڑا کبیرہ گناہ ہے جسے اسکو پیا اُس نے اپنی مان و خالہ و بھو بھی سے زیادہ زنا کر لی۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر والاصول  
بشم حدیث ابن عمر و مانند حدیث ابن عباس مختصراً رواہ الطبرانی - بہشت دیکم - حدیث عقبہ بن عامر رضی اللہ عنہ مرفوعاً  
الکفر جامع الاخر رواہ الدلمی اپنے خمر گناہوں کو جمع کرنے والی کعتی ہے۔ بہشت دوم - حدیث ام امین رضی اللہ عنہا مرفوعاً  
کہ خمر دار شراب سے دور ہے کہ وہ ہر بدکاری کی کنجی ہے۔ رواہ العسکری - بہشت سوم - حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ  
مرفوعاً و مانند حدیث ام امین رواہ ابن ماجہ و العسکری - بہشت و چہارم - حدیث شہاب رضی اللہ عنہ مرفوعاً بمعنی حدیث ابن  
رواہ ابن ماجہ - بہشت پنجم - حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسے شراب خمر یا چالیس دن اُسکی ناز قبول نہیں ہوتی  
ہر پیر اگر اُسے توبہ کی قاضی نہ لے اُسکی توبہ قبول کرتا ہے پھر اگر اُسے دوبارہ خمر یا توبہ پس دن تک اُسکی ناز قبول  
نہیں ہوتی ہر الخ - موطا رواہ الترمذی و قال حدیث حسن - بہشت و ششم حدیث ابن عباس بآئندہ حدیث بہشت و ششم  
رواہ ابو داؤد - بہشت و ہفتم - حدیث عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ بآئندہ مذکور رواہ ابن ماجہ - بہشت و ششم حدیث ہمار  
فت یدید الفاریہ بآئندہ مذکور رواہ احمد - بہشت و ہفتم حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ جسے دنیا میں شراب پلے پھر توبہ  
نہ کی توبہ آخرت میں محروم ہوگا۔ رواہ مالک و البخاری و مسلم - بالجلد احادیث اس بارہ میں اس کثرت سے ہیں کہ خمر کی  
حرمت متواتر مع متواتر نفس قرآنی کے جو تحریم و بلیغی خمر کا بیان ہے۔ اب رہا یہ امر کہ خمر کا اطلاق دیگر سکرات پر بھی ہوگا  
یا نہ ہوگا اگرچہ خمر کا حکم تو بالاجماع متعدی ہے یعنی دیگر سکرات بھی مانند خمر کے حرام ہیں لیکن کلام اسمین ہے کہ خمر کا اطلاق  
بھی دیگر سکرات پر ہوگا یا نہ ہوگا بنظر اس علت کے کہ خمر یعنی خمار عقل پر توجہ عقل کو غلط و غلط کرنے والی ہو وہ بھی  
خمر کہلے دے یا یہ تغلیل جاری ہوگی تو شیخ مہصف نے فرمایا نعم ہو غیر معلول عن ناحی لا متعدی حکم الی سائر المسکرات  
والشافعی رحمہ اللہ یہ ایہا و ہذا البعد لانه خلاف السنۃ المشہورۃ و تغلیل التعدیۃ الاسم و التغلیل  
فی الاحکام لانی الاسماء - بھر خمر کے بارہ میں جو نفس وارد ہو وہ ہمارے نزدیک معلول نہیں ہے یعنی بوجہ غمارت عقل  
کے اسکا نام خمر نہیں ہے حتی کہ اسکا حکم دیگر سکرات کی جانب متعدی نہ ہوگا یعنی اُن دیگر سکرات کا نام خمر نہ رکھا جائیگا بلکہ سکرات  
کی وجہ سے اُنہیں حرمت ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اسکو دیگر سکرات کی جانب متعدی کرتے ہیں لیکن یہ ایسا کہ ابیہ  
اسواسطے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور نیز یہ نام متعدی کرنے کے واسطے تغلیل ہے حالانکہ تغلیل تو حکم متعدی کرنے کے  
واسطے ہوتی ہے نہ نام کے واسطے - حالانکہ امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ خمر میں جو حرمت ثابت ہے وہ بوجہ غمارت  
عقل کے ہے دیگر سکرات میں بھی بوجہ غمارت عقل کے خمر کا نام متعدی ہوا یعنی دیگر سکرات بھی خمر کے جاوین اور جب  
وہ خمر کہلے ہیں تو جو خمر کا حکم ہے وہ بھی متعدی ہوا لہذا ان کے نزدیک اگر سوائے خمر کے کسی دوسرے دیگر سکرات سے  
ایک نظرہ پیا تو حد ما با جائیگا پس اُنہوں نے پہلے غمارت کی علت سے دیگر سکرات کو خمر کا نام دیا اور جب انہیں خمر کا نام دیا  
آیا تو ان کے واسطے خمر کا حکم ثابت کیا حالانکہ قیاسی علت تو حکم کے لیے ہوتی ہے اور نام کے لیے نہیں ہوتی ہے چنانچہ قیاس کے  
ذریعہ سے لغت ثابت کن لہذا اگر شک کوئی ہے کہ تنزیہ کہ ہر بوجہ زیبا لیس میں کے تنزیہ کہلے ہیں اور یہ زیبا لیس کو خوب  
میں موجود ہے تو کفر اب بھی تنزیہ کہلے ہیں اسی طرح خمر کا نام بھی دیگر سکرات کو نہیں دے سکتے ہیں لہذا خمر



حرام ہے بوجہ نفس کے لیکن معنی علت واسطے دیگر سکرات کے یہ نکالی کہ خمر سکری ہو جو چیز سکری ہو وہ بھی اس حکم میں حرام ہے۔ صاحب تلخیص الافکار نے کہا کہ خمر میں سکری کی تعلیل نکالنا ٹھیک نہیں یعنی خمر اس واسطے حرام ہے کہ وہ سکری ہو اور اس سے لازم آدیا کہ خمر کی ذات حرام نہ ہو اس واسطے کہ قلیل قطرہ دو قطرہ سکری نہیں ہے اور امام شافعی بھی یہ بات نہیں کہتے ہیں اور اگر خمر میں ایسی علت نکالی جو اس سے جدا نہیں ہے جیسے مخمرہ وغیرہ تو ظاہر ایسی علت سے عین خمر حرام ہونا شافی نہیں ہے۔ اور یہی میرے نزدیک حق ہے۔ انتہی سترجما۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ نے حدیث ابن عمر والہو ہریدہ والنس رضی اللہ عنہم وغیرہ میں پایا کہ سوائے شراب انگور کے دیگر شرابوں کا نام خمر لیا گیا ہے تو انھوں نے جانا کہ یہ لفظ خمر سے مقتضای علت جاری نہیں ہے بلکہ عرف شرع میں ہر ایسی چیز کے واسطے ہے جو مخمر عقل ہو۔ مخصوص جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سب سے زیادہ فرمایا کہ خمر وہ جو مخمر عقل ہو اور پلین دیگر سکرات کا نام خمر لیا تو یہ صریح ہے کہ لفظ خمر عرف شرع میں منقول ہے نہ آنکہ اسکو قیاس سے نکالا ہے اور سابق میں مترجم نے محصل نکال دیا کہ مدار اختلاف یہ ہے کہ خمر مخصوص بر بنائے اعتدال ہے جیسے خفیفہ کا قول ہے یا بر بنائے عرف شرع ہے جیسے شافعیہ کا قول ہے اور اسی پر تفریع مسائل ہے حتیٰ کہ خفیفہ کے نزدیک خمر لغوی مخصوص حرام ہے اور یہی قطعی ہے تو باقی شراب غلی حرام میں اور انکی حرمت بوجہ سکری ہے اور خمر لغوی بعینہ حرام ہے۔ اور شافعیہ کے نزدیک خمر سب سکرات قطعی حرام و جس میں حفاظہ فائز حق و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ والرابع انہما نجستہ نجاستہ غلیظۃ کا بول لبثوتہما بالذلل القطعیۃ علی ما بینا ہ۔ مقام چہارم۔ یہ کہ خمر نجس نجاست غلیظہ ہے جیسے آدمی آدمی کا پیشاب کیونکہ اسکا ثبوت بدلائل قطعیہ ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔ تلخیص الافکار نے کہا کہ دلائل سابق سے تو اسکی حرمت ثابت ہے نہ نجاست غلیظہ لیکن قرآن مجید میں البتہ اسکو جس فرمایا اور جس پر ذاتی دلیل کہ کھینچ جیسا کہ مصنف نے بیان کیا اتنی لمخفا۔ لیکن اثبات نجاست میں تردد ہے جیسا کہ عینی رحمہ نے تفسیر المغلوۃ میں امام نووی وغیرہ سے نقل کیا پس تا یہ اسکی باطلی دیکھو اسے یعنی علمائے اجماع کیا کہ وہ نجس ہے۔ اگر کہا جادے کہ تمھارے نزدیک اسکا سرکہ بنانا جائز ہے پس اگر وہ ذاتی نجس ہو تو سرکہ بھی نجس ہوگا اور جواب یہ کہ ایسی بات بدل جانے میں نجاست و طہارت میں بھی اختلاف ہو جاتا ہے جیسے نجس گوشت جب جل کر راکھ ہو گیا تو اسکی نجاست بدل گئی۔ م۔ والخامس انہ یفرستحلھا لانکارہ اللہ لیل القطعی۔ مقام پنجم یہ کہ اسکو حلال جاننے والا کا فر قرار دیا جائیگا کیونکہ اسے تو اس قطعی سے انکار کیا۔ یعنی خمر کا حرام ہونا قطعی دلیل سے ثابت ہے جیسا کہ انکار کفر ہے۔ والسادس سقوط لقومہما فی حق المسلم حتی لا کیفمن تسلھا او غاصھا ولا یجوزہما لان اللہ تعالیٰ لما نجسھا فقدا لانھا والقوم یشرع بجزئھا وقال علیہ السلام ان الذی حرم شرہا حرم بیعھا واکل ثمنھا۔ مقام ششم یہ کہ خمر کا تقوم مسلمان کے حق میں ساقط ہے حتیٰ کہ مسلمان کے خمر کو تلف کرنے والا یا غصب کرنے والا ضامن نہ ہوگا اور خمر کی بیع بھی جائز نہیں ہے اس سے کہ اللہ تعالیٰ نے جب اسکو نجس کیا تو اسکی امانت فرمائی اور تقوم یعنی قیمتی ہوناسکی عورت کو شہرہ و زخارف امانت الہی عزوجل کے اسکی عورت یعنی قیمت نہیں ہو سکتی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے خمر کو حرام فرمایا اسے خمر کو بیچنا اور خمر کا ثمن کھانا بھی حرام کر دیا ہے۔ جنانچہ حدیث طویل جکایہ مکرر ہے اور پر گور چکی ہے۔ واختلفوا فی سقوط ما کیتھا والاصح انہ مال لان الطبع تمیل الیہا او تقصیر بہا۔ اور فقہاء نے اس امر میں اختلاف کیا کہ اسکی مالیت ساقط ہے یا نہیں یعنی اس امر میں اتفاق ہے کہ وہ قیمتی نہیں ہے لیکن کیا وہ مال ہے یا نہیں تو اصح یہ ہے کہ وہ مال ہے اس واسطے کہ طبع اسکی جانب میل کرتے ہیں اور اسکو بر باد کرنے میں بخلی کرتے ہیں۔ لیکن شافعیہ وغیرہ کے نزدیک وہ مال نہیں ہے اور نیز اسکا نجس غلیظہ ہونا بھی حکم مالیت میں دغیرہ پیدا کرتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ ومن کان



لہ علی مسلم دین فاوقاہ عن خمر لا یحل لہ ان یاخذہ ولا لہ یولین ان یؤدیہ لانه من بیع باطل و غصب  
 فی یدہ او امانۃ علی حسب ما خلفوا فیہ کما فی بیع المتیۃ و لو کان الدین علی ذمی فانتہ یؤدیہ من ثمن الخمر  
 و المسلم و الطالب یستوفیہ لان بیعہما فیما بینہما جائز۔ اور اگر ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر قرضہ ہو پس  
 قرضہ دار نے اسکو خمر کے دامن سے یہ قرضہ ادا کیا یعنی خمر بچکر اُسکے دام قرضخواہ کو لینا حلال نہیں ہے اور قرضہ دار کو بھی  
 مال ادا سے من دینا حلال نہیں ہے کیونکہ یہ بیع باطل کے دام ہیں اور بیع کے پاس یہ دام بطور غصب ہیں بطور امانت  
 یعنی اختلاف ہے جیسے مردار کی بیچ میں مثل نخلے اختلاف کیا ہے یعنی اگر مردار کو فروخت کر کے دام لیے تو بعض کے نزدیک  
 اُسکے پاس غصب ہیں اور بعض کے نزدیک امانت ہیں۔ اور اگر قرضہ مذکور کسی ذمی پر ہو اور اُس نے خمر بچکر اُسکے دام سے  
 قرضہ ادا کیا حالانکہ قرضخواہ مسلمان ہے تو قرضخواہ کو اپنی ادائی میں لینا مباح ہے اس واسطے کہ باہم ذمیوں میں خمر کی خرید و فروخت  
 جائز ہے۔ مسئلہ کتاب الکراہیۃ میں گزر چکا ہے۔ و السایع حرۃ الانتفاع بہا لان الانتفاع بالخمر  
 حرام ولانہ واجب الاجتناب و فی الانتفاع بہ اقتراب۔ اور مقام ہفتم ہے کہ خمر سے سوائے پینے کے  
 دوسری طرح انتفاع بھی حرام ہے کیونکہ نجس سے نفع اٹھانا حرام ہے اور اسلئے کہ خمر سے دور رہنا واجب ہے حالانکہ انتفاع  
 میں اُس سے نزدیکی ہوگی۔ پس نزدیکی جائز نہیں ہے۔ والثامن ان یجد شار بہلوان لم یکرمہما  
 بقولہ علیہ السلام من شرب الخمر فاجلدہ وہ فان عاد فاجلدہ وہ فان عاد فاجلدہ وہ فان عاد فاجلدہ وہ فان  
 حکم القتل قد اتسع فبقی الجملۃ مشروعا علیہ العقد اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم۔ مقام ہشتم ہے کہ خمر پینے والے کو  
 حداری جائیگی اگر اُسکو خمر سے نشہ نہوا ہو کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا کہ جس نے خمر کو اُسکو حدار دیکھا اگر دوبارہ پی تو پھر اُسکو حد  
 مار دیکھا اگر تیسری بار پی تو پھر اُسکو حدار دیکھا اگر چوتھی بار پی تو اُسکو قتل کر دو۔ رواد ابو داؤد وغیرہ کما فی حد الشرب  
 لیکن قتل کرنے کا حکم منسوخ ہو گیا تو دوسرے ارنا شروع رہا اور اسی پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم منع ہے اور دور  
 کی مقدار وہ ہے جو ہتھ حد و دین بیان کی۔ یعنی آزاد کے واسطے اٹنی دسے اور مارک کے واسطے چالیس  
 دسے ہیں۔ و التاسع ان الطبخ لا یؤثر فیہا لانہ للمنع من ثبوت الحرۃ لا لرفعہا بعد ثبوتہا الا انہ  
 لا یجد فیہ ما لم یکرمہ علی ما قالوا لان الحد بالقلیل فی التی خاصۃ لما ذکرناہ و ہذا قد طبع۔ مقام  
 نہم ہے کہ خمر میں پکانے سے کچھ اثر نہیں ہوتا ہے اس واسطے کہ پکانا حرمت ثابت ہونے سے روکتا ہے اور حرمت ثابت ہونے  
 کے بعد اُسکو دور نہیں کرنا ہے لیکن خمر پکانے سے انہی بات ہوگی کہ پکائی ہوئی کو پینے سے حد نہیں آتا جانیگا جب تک  
 کہ اُسکو نشہ نہوا یہاں ہی مشائخ نے بیان کیا ہے کیونکہ خمر قلیل پینے سے حد واجب ہونا خاصۃ عام آب انگوہ میں ہے بدیل  
 مذکورہ بالا یعنی خمر لغت میں عام انگوہ اور بیان حسین کلام ہے کہ یہ پکائی گئی ہے یعنی خمر نہیں رہی بلکہ نشہ سہوا۔ والعم  
 جواز تخلیلہا و فیہ خلاف الشافعی رحمہ و سند کردہ من بعد ان شارائتہ لعلے۔ مقام دہم ہے کہ خمر کو  
 سر کرنا جائز ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے اور ہم اس مسئلہ کو آئندہ ان شارائتہ لعلے بیان کریں گے  
 ہذا ہو الکلام فی الخمر۔ یہ سب بیان خمر کے متعلق تھا۔ یعنی آب انگوہ عام جب کامل ہو جائے تو اُسکے  
 متعلق بیان دس مقامات میں کیا گیا۔ و اما العصیر اذا طبخ حتی یدہب اقل من ثلثیہ و ہو المطبوخ اقل من  
 طبخۃ و لیسیم الباذق و المنصف و ہو ما ذہب نصفہ بالطبخ فکل ذلک حرام عندنا اذا غلا و اشتد و قد  
 بالزبد و اذا اشتد علی الاختلاف و قال الاوزاعی انہ مباح و ہو قول بعض المعتزلۃ لانه مشروب طیب  
 و لیس خمر و لانا انہ رقیق لذہ مطرب و لہذا یجتمع علیہ الفساق فیحرم شربہ و فاعا لفساد المتعلق بہا و اگر



اور اگر شیرہ انگور اس قدر بکایا گیا کہ دو تہائی سے کم نہ رہ گیا اور یہی قابل پختگی سے بچا یا ہوا بادہ کسلائے عرقیہ بادہ اور دوم نصف کے پکھلنے سے اسکا نصف جل جاوے یہ دونوں بھی ہمارے نزدیک حرام ہیں جبکہ عوش کھا کر تند و شدید پڑ جاوے اور بقول ابو حنیفہ رحمہ اللہ جھاگ آوے اور بقول صاحبین فقط ششہ بکائی ہی جیسا کہ استلاف گزرا اور امام ازہری نے فرمایا کہ یہ سبیل ہے اور یہی بعض مشرک کا قول ہے کیونکہ شربت پاکیزہ ہے اور خمر نہیں ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہنوز یہ رقیق لذت دار اور سرور پیدا کرنے والا ہے اور اسی وجہ سے فاسق لوگ اسکے پینے پر مجتمع ہوتے ہیں تو اسکا پینا حرام ہو گا تاکہ اسکے متعلق جو فساد ہو رہا ہو۔ واما نفع التمر و هو اسکرہ ہو النہی من مار التمر ہی الرطب فهو حرام طرہ ۵۔ اور رہا سکر یعنی گدڑ جھوڑے کا بھگو یا ہوا خام پانی تو وہ بھی حرام کردہ ہے۔ بیان مہر شارحین نے لکھا کہ گدڑ جھوڑے کی قید اس واسطے لگائی کہ بختہ جھوڑے کا بھگو یا ہوا پانی جسکو عبیدہ اصرم کہتے ہیں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف جہ کے نزدیک حلال ہے لیکن نتائج الانکار نے اعتراض کیا کہ اسکا خفیف بکایا جانا شرط ہے جیسا کہ کتب معتبرہ میں مذکور ہے اور بیان خام مراد ہے۔ وقال شریک ابن عبد اللہ انہ سبیل لقولہ تعالیٰ تتخذون منہ سکرا و زرقا حسنا اتن علینا بہ و ہو بالمحرم لا یتحقق ولنا اجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم و بدل علیہ مارونیاہ من قبل و الا یہ فمحمولہ علی الابد و کانت الا شربہ سباحتہ کلہا و قیل اراد بہ التوبخ معناه و اللہ اعلم تتخذون منہ سکرا و تدعون زرقا حسنا۔ اور شریک بن عبد اللہ نے لکھا کہ سکر مذکور سبیل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تتخذون منہ سکرا و زرقا حسنا یعنی خرا سے تم لوگ سکر و زرق خوب بناتے ہو پس اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس سے احسان رکھا حالانکہ زرق حرام ہے احسان نہیں ہو سکتا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سکر حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم اجماع کیا اور پہرہ حدیث بھی دلیل ہے جو ہم نے سابق میں روایت کی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے درخت انگور و درخت خرما کی جانب اشارہ کی ہے فرمایا کہ خمران دو درختوں سے ہے۔ اور آیت کریمہ سے استدلال مذکور تو ہماری تاویل یہ ہے کہ یہ آیت زناذہ ابتداء پر محمول ہے یعنی جس زمانہ میں سکر حرام نہوا تھا اور جملہ شرابیں پیشتر حلال تھیں۔ بعض شراح نے آیت کی تاویل میں لکھا کہ وہ بطور ملامت ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم معنی یہ ہیں کہ تم اس سے سکر بناتے اور زرق خوب جھوڑے جو فساد دہا دیکھ کہ تم اس سے تمکو زرق دیتے ہیں ایک وہ کہ جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور دوم زرق خوب۔ اور یہ تاویل قری ہے کیونکہ قول تعالیٰ من ثمرات النخیل والاغاب تتخذون منہ سکرا و زرقا حسنا۔ اس آیت میں بالاتفاق ہونے پر تصریح ہے۔ من ثمرات النخیل والاغاب نزد قلم ماتخذون منہ سکرا و زرقا حسنا۔ پس اگر تم نے زرقا حسنا۔ کو۔ سکر۔ پر عطف کیا تو یہ معنی ہونگے کہ ہم نے خرا و انگور کے پھلوں سے تمکو وہ زرق دیا جو تم اس سے بناتے ہو وہ سکر و زرق خوب ہے۔ اور اگر۔ زرقا حسنا۔ مقول ہو جیسے۔ ماتخذون۔ ہے تو معنی یہ ہونے کہ ہم نے خرا و انگور کے پھلوں سے تمکو وہ دیا جو تم اس سے سکر بناتے ہو اور زرق خوب دیا۔ اور مراد زرق خوب یہ کہ جھوڑے و انگور سے حلوائے تازہ بختہ پھل ہیں پس اس سے معلوم ہوا کہ زرق خوب تو یہ ہے اور اس سے سکر بنانا کما فعل ما مقول ہو تو یہ ملامت ہوئی کہ ہم نے تمکو یہ پھل دیے تھے کہ انہیں زرق خوب ہو و ہذا حالانکہ تم نے ہماری ناشکری میں اس سے بھی سکر بنائی شروع کی اور وہ شراب ہے۔ اور اس فقرہ سے ظاہر ہوا کہ شیخ مصنف رحمہ نے جو معنی بیان کیے وہ حاصل معنی ہیں اس واسطے بعد معلوم ہوتے ہیں حالانکہ فقرہ ترجمہ میں قری ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واما نفع الزبيب و هو النہی من مار الزبيب فهو حرام اذا اشتد و غلا۔ واما نفع الزبيب یعنی انگور کو پانی میں بھگو کر اسکا خام پانی

۱۲۰۰ء تک بڑھ کر ۱۲۰۰



لینا و حرام اگر جب جوش کھاوے و تند ہو جاوے فسق۔ بدون اس کے کہ آگ سے پکایا جاوے اور اعادة حیثیت میں  
 نبذ القروا الزبیب پنا جو نہ کور کردہ اس وقت تک کہ چند دانہ خرابا یا انکور ڈال دیے جس سے پانی میں شیرینی آگئی اور  
 رقیق رہا بدگ بھاگ۔ جوش کے حتی کہ جب دیر ہوئی تو وہ نہیں جائز ہے یعنی جب جوش سے گڑھا پڑ جاوے تو حرام  
 ہے۔ و سیالی فیہ خلاص الا و زاعی۔ اور اسمین بھی امام ادزاعی کا اختلاف پیدا ہوتا ہے فسق یعنی لکے نزدیک  
 غیر نمونے سے طلال ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہمارے نزدیک حرام ہے۔ وقایہ مینا المعنی من قبل۔ اور ہم دھرمست کو  
 سابق میں بیان کر چکے ہیں فسق۔ کہ اسمین لذت دسر در ہے جس پر فسق مع ہوتے ہیں۔ پس ظاہر ہوا کہ غیر کی طرح  
 ہمارے نزدیک بارہ۔ اور صنعت اور سکر و فقیع انکور سب حرام ہیں۔ الا ان حرمت ہذا الا شر بہ دون حرمت الخمر  
 لیکن غمر دیگر شرابوں میں چند احکام کا فرق ہے کہ غیر کی حرمت قوی ہے اور ان چیزوں کی حرمت اس سے ضعیف ہے۔ حتی  
 لا یقصر علیہا و یفترس تخل الخمر۔ حتی کہ جو کوئی ان شرابوں کو طلال سمجھے تو اسکو کافر نہیں ٹھہرایا جائیگا اور غیر کے  
 طلال سمجھنے والے کو کافر قرار دیا جائیگا۔ لان حرمتہا اجتہادیت و حرمت الخمر قطعیہ۔ اس واسطے کہ ان شرابوں کی حرمت  
 اجتہادی ہے اور شراب غیر کی حرمت قطعی ہے فسق۔ اور قطعی حرام کہ جو طلال سمجھے وہ کافر اور جس چیز کی حرمت میں  
 اجتہاد جاری ہو اور اس کے حرام ہونے پر اجماع نہ ہو اس کے طلال سمجھنے والے کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں اگرچہ وہ گمراہ قرار دیا جائیگا  
 پھر بیان یہ کلام ہے کہ اگر سکر کے حرام ہونے پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے جیسا کہ ضعف رحم نے ذکر کیا تو اجماع قطعی کے  
 انکار سے کافر ہونا چاہیے اور جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اجماع ہم تک سوا تہ قول نہیں ہوا بلکہ خبر الواحدی تو ابسا اجماع قطعی  
 نہیں ہوتا ہے کیونکہ مدار تو ثبوت پر ہے حتی کہ حدیث اگر سوا تہ ثبوت ہو جاوے تو وہ مثل قرآن مجید کے ہے پس فرق ظاہر ہوا  
 کہ غیر کا حرام ہونا بعض قرآنی و حدیث مشہور قوی ثبوت ہوا اور ان شرابوں کا حرام ہونا بحدیث او احدا اجماع قطعی ثبوت  
 ہوا پس وہ قطعی نہیں ہے۔ ولا یجب الخمر بشر بہا حتی یسکر و یجب بشرب قطرة من الخمر۔ اور فرق دوم یہ ہے  
 کہ ان شرابوں کے پینے سے حد شرعی واجب نہ ہوگی یہاں تک کہ اسکو نشہ ہو جاوے اور غیر سے ایک قطرہ پینے پر حد واجب  
 ہوگی فسق۔ کیونکہ غیر کی تحریم بوجہ نفس کے ہے اور نشہ کی علت سے نہیں ہے اور دیگر سکرات کی حرمت اجتہادی ہو جو سکر  
 کے ہیں لہذا اگر سکرات دیگر سے اس قدر بیا کہ نشہ نہ ہو تو وہ نہیں باری جائیگی۔ پھر آیا اس قدر پینا کہ نشہ ہو سبب ہے کہ نہیں تو  
 اسمین اختلاف ہے اور اکثر مستند یہ جانا گیا کہ سبب ہے لیکن گروہ قلیل کی تائید قول میں وہ اعادة حیثیت میں نہیں جبرہا سے وہ  
 کی شراب کو غیر کہا گیا ہے اور حد ساقط ہونا بوجہ عدم قطعیت کی اس امر کا شافی نہیں کہ عمل کی حرمت میں مساوی ہوں۔ غم  
 م۔ و بخا استہا خفیفة فی روایت و غلیظہ فی آخری۔ اور دیگر شرابوں کی نجاست ایک روایت میں خفیہ ہے اور  
 ایک روایت میں غلیظہ ہے۔ و نجاست الخمر غلیظہ روایت واحدہ۔ اور غیر کی نجاست بالاتفاق ایک روایت ہے کہ  
 نجاست غلیظہ ہے۔ و یجوز بیعہا و یضمن متلفہا عند ابی حنیفہ رحم خلافا لہما فیہما۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک  
 سوا سے غیر کے دیگر شرابوں مذکورہ کی بیع جائز ہے اور ان کے تلف کرنے والے برناوان واجب ہوگا بخلاف صاحبین کے  
 کہ صاحبین کے نزدیک بیع بھی جائز نہیں اور ناوان بھی لازم نہ ہوگا۔ لانه مال متقوم۔ ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ دیگر  
 شرابیں قیمتی مال ہیں۔ و ما شہدت دلائل قطعیہ بسقوط تقوہما بخلاف الخمر غیر ان عندہ تجب قیمتہا لا شہد  
 علی ما عرف ولا ینفع بہا بوجہ من الوجہ لانا محرمہ۔ اور کوئی دلیل قطعی اس بات پر شاہد نہیں ہے کہ ان شرابوں کا  
 قیمت ہونا ساقط ہو گیا بخلاف غیر کے کہ اسکا تقوہ دلیل قطعی ساقط ہے لیکن اتنی بات ہے کہ امام ابو حنیفہ رحم نے نزدیک دیگر شرابوں  
 کے تلف کرنے والے پر ان کی قیمت واجب ہوگی اور مثل واجب نہ ہوگا جیسا کہ اصول میں مسلم ہو چکا ہے اور غیر کی طرح ان شرابوں

بیعت



سے بھی کسی طور پر منع نہیں کیا جائیگا کیونکہ یہ سب حرام ہیں۔ لیکن جب یہ سب حرام ہیں کہ جسے کسی طرح اتنا  
 جائز نہیں ہے کہ یہ کیونکر قیمتی ہو سکتی ہیں کیونکہ علماء نے تصریح کر دی کہ مال مقوم ہونے کے یہی معنی ہیں کہ اس سے اتنا  
 شرب عاصی ہو جب اتنا منع نہیں تو مقوم بھی نہ ہو اور یہ دلیل قطعی تو عقائد کے واسطے لازم آتی ہے اور علماء  
 میں غالب گمان کافی ہے نوعی عمل میں ان شرابوں کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ نتائج الافکار۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ کہ  
 یعہا اذا کان الذاہب بالبلغ اکثر من النصف دون الثلثین۔ اور امام ابو یوسف سے دو اور میں مذکور ہے  
 کہ سوائے خمر کے دیگر شرابوں میں دو تہائی سے کم اور نصف سے زیادہ جل گیا ہو تو انکی بیع جائز ہے۔ فی جامع صغیر  
 و ما سوی ذلک من الاشریہ فلا بأس بہ قالوا ہذا الجواب علی ہذا العموم والبیان لایوجد فی غیرہ  
 اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ خمر کے سوائے سکر و بادہ و نصف یہ سب بھی چھوڑ کر باقی شرابوں میں کچھ ممانعت نہیں  
 مشائخ نے فرمایا کہ اس عموم بیان کے ساتھ کسی کتاب میں یہ حکم نہیں معلوم ہوتا ہے۔ و ہونص علی ما یتخذ من الخمر  
 و الشجر و العسل و الذرة حلال عند ابی حنیفہ رحمہ اللہ و لایحد شار بہ عندہ و ان سکر منہ و لایقع طلاق  
 السکر ان منہ بمنزلہ النائم و من ذہب عقلہ بالبلع و لہن الرماک۔ اور یہ جامع صغیر کی عبارت صریح  
 ہے کہ جو گھون وجود شہرہ و جواسے بنائی جاوے وہ ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہے اور اس کے پینے والے کو حد نہیں  
 ماری جائیگی اگرچہ وہ اس سے نشہ میں ہو جائے اور جو شخص اس کے پینے سے مست ہو گیا اسکی طلاق واقع نہوگی جیسے  
 اس شخص کی طلاق واقع نہیں ہوتی جو خواب میں ہو یا جسکی عقل بوجہ خراسانی جو ان یعنی بھنگ کے یا گھڑی طلقہ کا  
 دودھ پینے کے زائل ہوئی ہو۔ وعن محمد رحمہ اللہ حرام و یحد شار بہ اذا سکر منہ و یقع طلاقہ اذا سکر منہ کا  
 فی سائر الاشریہ المحرمہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ گھون وجود وغیرہ کی بنائی ہوئی شراب بھی حرام ہے اور اس کے پینے والے  
 کو حد ماری جائیگی جب نشہ میں ہو اور اسی قول پر فتویٰ ہے (المنہاج)۔ اور اگر وہ اس سے نشہ میں ہو کر طلاق دے  
 تو اسکی طلاق بھی واقع ہو جائیگی جیسے دیگر شرابہائے محرمہ کے مست کی طلاق واقع ہوتی ہے۔ وقال فیہ ایضا و کان  
 ابو یوسف رحمہ اللہ یقول ما کان من الاشریہ بقی بعد ما یبلغ عشرة ايام و لا یفسد فی اگر بہ ثم رجع الی  
 قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ۔ اور یہ بھی جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ابو یوسف پہلے گتے گتے کہ شرابوں میں سے جو شراب کہ رسیدہ  
 ہو جانے کے بعد دس دن باقی رہے اور خراب ہو تو میں اسکو حرام جانتا ہوں پھر اس سے رجوع کر کے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول  
 اختیار کیا۔ و قوله الاول مثل قول محمد رحمہ اللہ ان کل سکر حرام الا انہ یفرد بہذا الشرط۔ اور ابو یوسف کا  
 پہلا قول مثل قول امام محمد رحمہ اللہ کہ ہر مسکر حرام ہے صریح اتفاق تھا کہ یہ شرط ابو یوسف نے نہ مانگی۔ یعنی دس  
 دن تک باقی رہے اور نہ گھٹے تو حرام ہے اور یہی ابن عباس کا قول ہے چنانچہ صماک نے ابن عباس سے روایت کی جو نیزہ پر  
 تک جوڑ دینے سے خراب نہ ہو بلکہ اچھی ہو جائے تو اس میں خیر نہیں ہے یعنی حرام ہے اور اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے  
 روایت کیا اور یہ اسناد صحیح ہے سوائے اتنی بات کے کہ صماک نے خود ابن عباس کو نہیں پایا۔ ومعنی قولہ بلع یعنی  
 و لیستند۔ اور قول ابی یوسف کہ رسیدہ ہو جاوے اسکے یہ معنی کہ بخش کھا کر تند ہو جاوے۔ ومعنی قولہ و لا یفسد  
 و یحیض۔ اور قول ابی یوسف کہ خراب نہ ہو اور نہ بگھے اسکے یہ معنی کہ کھٹی نہ ہو جائے۔ و وجہ ان بقا ہذہ  
 الحدیث من غیر ان یحیض دلالت قوتہ و شدتہ فکان آیت حرمہ و مثل ذلک مروی عن ابن عباس  
 رضی اللہ عنہما۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ دس دن تک باقی رہنا بدون اسکے کہ کھٹی ہو جاوے اس امر کی دلیل ہے کہ آئین  
 اوت شدت ہے کہ اس کے حرام ہونے کی دلیل ہے اور ایسی ہی شرط ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ و ابو حنیفہ رحمہ



يعتبر حقيقة الشدة على الحد الذي ذكرناه فيما يحرم أصل شربه وفيما يحرم السكر منه على ما تذكره ان سائر  
المتداعين واليوسف رحم الله اهل قول ابی حنیفہ رحمہم فیہم کل سکر ورجع عن هذا الشرط ايضا  
اور ابو حنیفہ رحمہ نے حقیقی شدت اُس حد پر اعتبار کی جو ہنسنے اور پریشان کی لینے بوش کھا کر تند ہو کر بڑی شور مچا کر ڈالی غولہ  
ایسی شراب ہو جو اصل حرام ہی لینے خمر اور فواہ ایسی شراب ہو جس سے نشہ حرام ہی جانچہ انتشار متداعی ہم اسکر بیان  
کرینگے۔ اور ابو یوسف رحمہ نے قول ابو حنیفہ کی جانب رجوع کیا پس ہر سکر کو حرام نہیں ٹھہرایا اور شرط مذکور سے بھی رجوع  
کیا یعنی دس دن میں بگڑنے کی شرط سے بھی رجوع کیا۔ وقال فی المختصر ونبذ التمر والزبيب اذا طبع کل  
واحد منهما او لے طبعہ حلال وان اشتد اذا شرب منه بالقلب علی فکک ان لا یسکر من غیر اسود لا یزب  
وہذا عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ وعند محمد والشافعی رحمہم حرام والکلام فیہ کالکلام فی کثرت  
النبي وندکره ان سارا متداعی۔ اور مختصر قدوری میں مذکور ہے کہ جھوارے کی بنید و انگور کی بنید یعنی اسکا  
بھگو یا ہوا پانی جبکہ تھوڑا کچا یا جا رہے تو حلال ہے اگرچہ وہ تند ہو کر بوش سے بھاگ ڈالے بشرطیکہ اس میں سے مقدار  
بے ک غالباً اُس سے نشہ نہ ہوگا اور لہو و طرب کی نیت نہ ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا نزل ہے اور امام محمد شافعی کے  
کے نزدیک اسکا قلیل و کثیر سب حرام ہے اور جیسے ثلث انگوری میں کلام ہے ویسے ہی کلام اس میں ہے اور ہم اسکو انشاء  
اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ولا بأس بالخلیطین لما روی عن ابن زیاد انه قال سقانی ابن عمر بنہ شرع  
ماکت اہتدی اے اہل فخذوت الیہ من الغد فاخبرته بذلك فقال ما ندناک علی عجوۃ و زبيب  
وہذا من الخلیطین وکان مطبوخا لان المروی عنہ حرمة کفیع الزبيب و ہوالشی منہ۔ چھوڑو اسے اور  
انگور کو ٹاک کر شربت نکالنے میں سفائے نہیں ہے کیونکہ ابن زیاد نے روایت کی کہ مجھے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے  
ایک شربت بڈیا کہ قریب تھا کہ میں اپنے گھر نہ پہنچوں پھر دوسرے بڈر جا کر میں نے ابن عمر رضی اللہ عنہما سے یہ حال  
بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ میں نے تجھے مرث عجوہ جھوارے اور خشک انگور کے سواے اور کوئی چیز نہیں بڈی۔  
رواہ محمد بن النضر۔ اور یہ بنید خرماد و انگور خلیط تھے اور پکے ہوئے تھے کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت آئی کہ بھگو  
بھگو کر اسکا کچا پانی حرام کہتے تھے۔ لیکن شافعی نے یہ روایت نہیں پائی۔ اور روایت ابن زیاد کو امام  
نے ذکر کیا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن سلیمان الشیبانی عن ابن زیاد اے آخرہ۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو سنتے ہیں اور  
ہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ حافظ العصر شیخ ابن حجر نے کہا کہ میں ابن زیاد کو نہیں پہچانتا اور میں نے نہیں دیکھا  
کہ کسی نے اسکا نام بیان کیا ہے۔ یعنی نے کہا کہ سلیمان الشیبانی تو ابو اسحاق ہے اور ابن زیاد یہ عبد اللہ بن زیاد  
منذری نے ذکر کیا کہ شیخ مرفعی حسی نے کہا کہ یہ ظہر بن زیاد ہے شعبہ کے شیخ بن ہے اور اسنے ابو ہریرہ سے  
روایت کی اور وہ ابن سرین کے اقربان میں سے ہے بالجملہ و عبد اللہ بن زیاد بن محمد بن زیاد بن ابی ہریرہ  
بہر صورت یہ شخص ثقہ ہے اور ابو حنیفہ نے ابن عمر و ابو ہریرہ غرض سے بھی جواز روایت کیا۔ و ما روی انہ علیہ السلام  
نہی عن الجمع بین التمر والزبيب والربو محمول علی حالہ الشدة وکان ذلک فی اثابتہ  
اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے جھوارہ و انگور جمع کرنے سے منع فرمایا یا گند حرمہ و خام  
جمع کرنے سے منع فرمایا تو یہ محمول ہے کہ تھوڑی سی حالت میں تھا اور یہ ابتداء میں تھا۔ یعنی تو نگور و کوس  
اس سے منع کر دیا کہ جھوارے و انگور کو جمع کر کے نہ کھائیں یعنی ایک ہی چیز کھائیں اور دوسری مختار جو ان کو دین کے  
نقد و نعل کا بدلہ ہو لیکن یہ تاویل مشکل ہے اس واسطے کہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے



حرمیہ اور جھارے دونوں کو جنت کیلئے فیض سے منع فرمایا اور خام و گدھوارے کو منع کر کے لمبہ لے سے منع فرمایا  
 رواہ البخاری و مسلم۔ اور اسی کے مانند حدیث ابو قتادہ میں مذکور ہے منع زیادت کے کہ فرمایا ہر ایک سے طلحہ و عینہ بناؤ  
 رواہ السنۃ الاثری۔ اور یہی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں مذکور ہے۔ رواہ مسلم۔ اور یہی طاعت حدیث ابن عباس  
 و ابن عمر و ابو سعید خدری رضی اللہ عنہم میں وارد ہے۔ کما رواہ مسلم۔ پس اگر ابن زیاد کی حدایت صحیح ہو تو حضرت ابن عمر  
 رضی اللہ عنہ کی حدیث سے معارض ہو لیکن مصنف رحلے جواب دیا کہ حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ میں بحالت طحا طاعت  
 تھی بھریب اللہ تعالیٰ نے آسانی دی تو منافقہ نہیں ہے اور یہی امام محمد رحلے نے ابو حنیفہ عن عمار عن ابراہیم التمیمی  
 روایت کیا کہ جہاندار میں تنگی سبب کی وجہ سے تھا جیسے جھوارے کو گوشت و دھن سے طاعت تھی بھریب اللہ  
 نے لوگوں پر فراخی دی تو اب کچھ منافقہ نہیں ہے۔ کما فی الآثار۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ شام۔ قال و فیہ غسل  
 التین و فیہ الحلة و الذرة و الشیر حلال و ان لم یطبخ۔ قدوری نے کہا کہ فیہ شہد و ان غیر حلال و اور  
 فیہ گندم و جواریہ و بھی حلال ہے اگرچہ پکائی نہ جادے۔ و ہذا عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحمہما اذا کان من  
 غیر لہو و طرب۔ اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے بشرطیکہ بغیر لہو و طرب ہو۔ لقولہ علیہ السلام ان غیر  
 من یاقین الشجر یمین و اشار الی الکریۃ و النخلۃ خص التحریم بہما و المراد بیان حکم۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ غمر تو ان دو درختوں سے ہے اور درخت انگور و خرما کی طرف اشارہ کیا و اور مسلم۔ پس آپ نے  
 انھیں دو دن درختوں کے ساتھ خاص فرمائی اور اس سے مراد بیان حکم ہے یعنی حرم کا حکم ان دو درختوں انگور  
 و خرما سے ہوتا ہے پس اس سے لازم آیا کہ شہد و ان غیر و غیرہ سے نہ ہوگا۔ منہج کتابی کہ یہ استدلال شکل ہے کیونکہ حدیث  
 میں آیا کہ ہر سکر غیر ہے۔ کما رواہ مسلم و غیرہ۔ اور پہلے معلوم ہوا کہ فتویٰ امام محمد کے قول ہے کہ ہر سکر حرام ہے اور یہی حق ہے  
 و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم قبل الشیرط الطبخ فیہ لا باحتہ و قبل لا یشرط و ہذا لہذا کہ فی کتاب لان قلیلہ لا یدعو  
 الی کثیر و کیف ما کان و بل یحیی فی التیمی من الحبوب اذا سکر منہ قبل لا یجد و قد ذکرنا الوجه من قبل  
 قالوا و الاصح انہ یجد فانہ مدی عن محمد بن فہیم سکر من الاشرۃ انہ یجد من غیر تفصیل و ہذا لان الفسق  
 یجتمعون علیہ فی زماننا اجتماعہم علی سائر الاشرۃ بل فوکی ذلک و کذلک التخذ من الالبان اذا  
 اشتد لہو علی ہذا و قبل ان التخذ من لبن الریاک لا یکل عن ابی حنیفہ و اعتبارا بحجۃ اذ ہو سئل  
 قالوا و الاصح انہ یکل لان کراہۃ کمرہ لمانی ابا حنہ قطع مادۃ الجہاد و الاحتراس فلا تعدی الی لبنہ  
 پھر بعض نے کہا کہ ان جو بسے بنائی ہوئی شراب بلع ہونے کے لیے پکا، شرط ہے اور بعض نے کہا کہ شراب نہیں ہے اور  
 یہی کتاب قدوری میں مذکور ہے کہ کہیں کہیں من سے قلیل جانب کثیر دانی نہیں ہوتا ہے چاہے خام ہو یا پیوستہ ہو پھر اگر خوب کی  
 بنائی ہوئی شراب سے نشہ میں ہو گیا تو بعض نے کہا کہ حداری جائیگی اور بعض نے کہا کہ حد نہیں ماری جائیگی اور ہننے سلی  
 وجہ سابق میں بیان کی۔ شائع لے فرمایا کہ صبح یہ کہ حداریا جائیگا کیونکہ امام محمد سے روایت ہے کہ جو شخص ان شرابوں سے  
 نشہ میں ہوا اسکو حداری جائیگی اور اس قول میں امام محمد نے کملی التفصیل نہیں فرمائی یعنی شراب خوب یا غیر خوب کا  
 کچھ فرق نہیں ہے اور حد کی وجہ یہ ہے کہ فاسق لوگ ہمارے زمانہ میں دیگر شرابوں کی طرح ان شرابوں پر بھی مجتمع ہوتے ہیں  
 بلکہ اتنے بڑھ کر مجتمع ہوتے ہیں۔ اور اسی طرح جو شراب کہ گھوڑوں وغیرہ کے دودھ سے بنائی جائے جب اس میں شہد  
 تندی آجائے تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے اور بعض نے کہا کہ گھوڑوں کے دودھ سے جو شراب بنائی جائے وہ امام  
 ابو حنیفہ کے نزدیک حلال نہیں ہے بقیاس اس کے گوشت کے کیونکہ دودھ تو گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور شائع لے فرمایا کہ

طحا (۱) یعنی بواسطہ جہاندار و غیرہ قالی اعلم ۱۲



اصح یہ ہے کہ وہ ابو حنیفہ کے نزدیک حلال ہو کیونکہ اُسکے گوشت کی کراہت اسوجہ سے کہ اُسکے بلع ہونے میں مادہ جہاد  
 قطع ہوتا ہے اسوجہ سے کہ اُسکا گوشت محرم ہی تو یہ علت اُسکے دودھ کی جانب متدی نہوگی۔ قال وعصیر الغنم  
 اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه وبقی ثلثه حلال وان اشتد وبنّا عند ابی حنیفہ والی یوسف وقال محمد مالک  
 والشافعی رحمہما وہذا الخلاف فیما اذا قصد بہ التقوی اما اذا قصد بہ التلہی لایکل بالاتفاق وعن محمد  
 مثل قولہما وعنه انه کرہ ذلک وعنه انه لوقف فیہ۔ اور شیرہ انکو جب پکا یا جائے یہاں تک کہ اُسکی دوتالی  
 جل جائے اور ایک تہائی باقی رہے تو وہ حلال ہے اگرچہ اس میں جوش و ہشتاد ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور  
 امام محمد و مالک و شافعی نے فرمایا کہ حرام ہے اور یہ اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ اُسکے پینے سے عبادات پر کثرت مقصود ہو اور  
 اگر اس سے لہو و طلب مقصود ہو تو بالاتفاق حلال نہیں ہے اور امام محمد سے ایک روایت مثل قول ابو حنیفہ و ابو یوسف مروی ہے  
 اور تیسری روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اسکو مکروہ جانا اور جو بھی روایت یہ ہے کہ امام محمد نے اس میں رخصت کیا۔ لہم فی انبات  
 الحرمة قوله علیہ السلام کل مسکر خمر وقوله علیہ السلام ما لک قلیل فکثیرہ حرام ویرودی عنہ علیہ السلام ما  
 اسکر البحر منہ فابحرۃ منہ حرام ولان المسکر لیس العقل فیکون حراما قلیلا وکثیرا کا خمر۔ امام محمد و امام  
 مالک و شافعی کی دلیل احادیث و قیاس ہے۔ حدیث اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر مسکر خمر ہے اور حدیث دوم  
 یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس چیز کا کثیر نشہ کرے تو اسکا قلیل بھی حرام ہے اور حدیث سوم یہ کہ جبین سے  
 ایک گھڑا نشہ کرے او میں سے ایک گھونٹ حرام ہے اور دلیل قیاس یہ ہے کہ مسکر بھی عقل کو گارہا ہے تو اس میں سے بھی قلیل  
 و کثیر حرام ہو گا جیسے خمر میں ہر نشہ۔ حدیث اول صحیح مسلم میں موجود ہے اور حدیث دوم کو نسائی و عبد الرزاق نے روایت  
 کیا اور حدیث سوم جو دوم کے معنی میں ہے اور وہ متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ ہوتا  
 ابو داؤد و ترمذی و ابن ماجہ و ابن حبان باسناد صحیح۔ اور حدیث سعد بن ابی وقاص روایت نسائی و ابن حبان باسناد  
 صحیح حتی کہ ترمذی نے کہا کہ اسکی اسناد اس باب میں سب سے جید ہے۔ و حدیث علی رضی اللہ عنہ روایت دارقطنی و حدیث  
 عائشہ رضی اللہ عنہا بروایت ابو داؤد و ترمذی و ابن حبان و احمد باسناد صحیح۔ و حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما بروایت  
 اسحاق و الطبرانی باسناد جید۔ حدیث خوات بن جبریل روایت حاکم و دارقطنی۔ و حدیث زید بن ثابت رضی اللہ عنہ بروایت  
 الطبرانی پس مسلم ہوا کہ حدیث صحیح ہے۔ ولہذا قوله علیہ السلام حرمت الخمر لعینہا ویرودی بعینہا قلیلا وکثیرا  
 و المسکر من کل شراب۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کے دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حرام کی گئی خمر  
 نبات خود اسکا قلیل و کثیر سب اور دیگر شرابوں سے مسکر حرام کیا گیا ہے۔ لیکن یہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہوئی بلکہ  
 لود امام ابو حنیفہ نے مانند عقیلی وغیرہ کے اسکو ابن عباس کا قول روایت کیا ہے۔ خص بالسكر بالتحريم فی غیر الخمر  
 اذا خلط للمغارة۔ تو غیر کے سواے دیگر شرابوں میں خصوص نشہ حرام کیا گیا ہے کیونکہ علف تو مغارت کے واسطے  
 ہر فن۔ یعنی خمر و دیگر کا علف کیا پس اگر دیگر شرابوں میں بھی عین حرام ہو تو علف بیکار و لہذا فرق یہ ہے کہ خمر بھلا  
 حرام ہے اور دیگر میں نشہ حرام ہے۔ رہا جواب قیاس و یہ مسلم کہ مفسد عقل حرام ہے۔ وان المفسد هو القحح المسکر۔  
 اور مفسد وہ قحح ہے جو مسکر ہوا۔ و ہو حرام عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک بھی حرام ہے۔ انما یحرم القلیل منہ  
 لانه یدعو لمرقة و لطافة اے الکثیر فا علی حکمہ و المثلث لعلطہ لا یدعو و ہونی لفسہ غذا و بقی علی الامام  
 اند خمر من سے قلیل اسی وجہ سے حرام ہوا کہ خمر اپنی نفث و لطافت کی وجہ سے کثیر کی جانب راہی ہوتا ہے تو قلیل کو بھی کثیر کا  
 حکم دیا گیا اور مثلث و جگہ گارہے ہیں کہ اسکی جانب راہی نہیں ہوتا ہے اور یہ نبات خود ایک غذا ہے تو وہ اباحت پر باقی ہے



ف۔ لیکن یہ سب توجہات بقابلہ حدیث کے کیونکر مقبول ہونگی لہذا جواب دیا۔ والحدیث الاول غیر ثابت  
 علی ما بینا۔ اور حدیث اول یعنی ہر مسکر خمری ثابت نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اور بیان کیا۔ کہ اس میں بھی بن مسعود  
 نے طعن کیا ہے لیکن یہ امر ثبوت نہیں ہوا کہ بھی رح نے طعن کیا اور کیونکر کہ وہ تو صحیح مسلم کی روایت ہے بلکہ اسکی صحت تسلیم کرتے  
 لازم ہے لہذا اسکو تسلیم کر کے جواب دیا۔ ثم ہو محمول علی القدر الاخیر او هو المسکر حقیقۃ۔ بھرہہ تسلیم صحت کے  
 حدیث مذکور اس مسکر کے قبح اخیر پر محمول ہے کیونکہ نہ کہ لے والا درحقیقت یہی قبح اخیر ہے۔ تو معلوم ہوا کہ قبح  
 اخیر کو حرام کا حکم لینے حرام ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث دوم و سوم کا جواب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں صریح یہ مذکور ہے کہ جیسا کہ  
 مسکر ہو اس میں سے قلیل بھی حرام ہے اور اوپر معلوم ہوا کہ یہ حدیث متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے بطرق متعددہ مجتہدین  
 نے وہ بعد شہرت پہنچ گئی اور اس میں اس تاویل کو گنجائش نہیں ہے۔ اب رہا یہ کہ ثلث میں پانی ڈال کر رقیق کر دیا گیا تو کیا  
 حکم ہے۔ والذی یصب علیہ الماء بعد ما ذہب ثلثہ بالطنج حتی یرق۔ اور وہ ثلث کہ پکانے سے دو تہائی  
 جل جانے کے بعد اس میں پانی ڈالا گیا کہ وہ رقیق ہو گیا۔ ثم یطنج طنجۃ۔ بھرہہ پکا یا گیا۔ حکم حکم الثلث لان صلب الماء  
 لا یریدہ الاضعفا۔ تو اسکا حکم بھی مثل ثلث کے ہے اس واسطے کہ پانی ڈالنے سے اس میں سوائے ضعف کے کچھ نہیں بڑھتا  
 ف۔ یعنی اس میں اشتداد نہیں ہو سکتا بلکہ وہ پانی ڈالنے سے زیادہ کمزور ہو جائیگا۔ بخلاف ما اذا صب الماء علی  
 العصیر ثم یطنج حتی یدہب ثلثہ الكل۔ برخلاف اس کے اگر شیرہ انگور خام میں پانی ڈالا گیا بھرہہ پکا یا گیا حتی کہ اس کا کل  
 دو تہائی جل گیا۔ ف۔ باقی حلال نہیں ہے۔ لان الماء یدہب اولاً للطفافۃ او یدہب منہما فلا یكون التمر  
 ملتی مار العنب۔ اس واسطے کہ پانی اپنی لطافت کی وجہ سے پہلے اتر جائیگا یا جو کچھ اڑا وہ پانی و شیرہ دونوں سے ملکر  
 گیا تو خالی آب انگور میں سے دو تہائی نہیں گیا۔ پس وہ ثلث نہ تو اطل بھی نہوا۔ و لو طنج العنب کما ہو  
 اور اگر انگور کا دانہ جیسا ہو یا جیسا ہی پکا یا گیا۔ ف۔ یعنی دانہ انگور کو بغیر پانی ڈالے پکا یا جاوے۔ ثم یعصر۔ بھرہہ  
 وہ پھوڑا جاوے۔ یکتفی بادی طنجۃ یعنی روایت عن ابی حنیفہ رحم۔ لا بر حنیفہ رحم سے ایک روایت میں کہ اگر پکانا  
 ہے۔ ف۔ یہ خبر مانہیں کہ اس قدر پکا یا جاوے کہ دو تہائی جل جاوے۔ و فی رواۃ عنہ لا یجل ما لم یدہب ثلثہ  
 بالطنج۔ اور دوسری روایت میں ابو حنیفہ رحم سے آیا کہ وہ حلال نہو گا جب تک کہ پکانے سے دو تہائی نہ جل جاوے۔  
 و ہو الاصح لان العصیر قائم فیہ من غیر تغیر فصار کما بعد العصر۔ اور یہی اصح روایت واضح قول ہے اس واسطے  
 کہ طیرہ تو انگور کے اندر بدون تغیر کے قائم ہے تو اسکا حکم ایسا ہو گیا جیسے پھوڑنے کے بعد ہوتا ہے۔ ف۔ بغیر دو تہائی  
 جل جانے کے حلال نہیں ہوتا ہے اسی طرح پھوڑنے سے پہلے بھی یہی شرط ہے۔ و لو جمع فی الطنج بین العنب و التمر  
 او بین التمر و الزنبیل حتی یدہب ثلثہ لان التمر ان کان یمتفی فیہ بادی طنجۃ فعصر العنب لا یجل  
 ان یدہب ثلثہ فیعتبر جانب العنب احتیاطاً۔ اور اگر انگور و جھوارے کو ملا کر یا جھوارے و مویز کو ملا کر پکا یا  
 حلال نہیں ہے یہاں تک کہ دو تہائی جل جاوے اس سے مراد یہ ہے کہ شیرہ انگور یا جھوارے یا جھوارے کا پانی اور جھوارے کا پانی  
 ملا کر پکا یا تو دو تہائی جل جانا شرط ہے کیونکہ جھوارے میں اگرچہ خفیف پکانا کافی ہے لیکن انگور میں دو تہائی جانا ضروری ہے  
 احتیاطاً انگور کی جانب لحاظ رکھا جائیگا۔ ف۔ غایۃ البیان میں کہ اسکا بچہ خشک انگور کے پانی میں بھی خفیف پکا  
 کافی ہوتا ہے چنانچہ خود قدوری سے یہ مسئلہ اور صحیح گزشتہ نتائج میں لکھا کہ اسی واسطے صاحب کافی نے عبارت کو اسطرح  
 بدل دیا کہ اگر تازہ انگور و جھوارے کا پانی یا تازہ انگور و خشک انگور کا پانی جمع کرے تو دو تہائی جل جانا ضروری ہے۔ مترجم کہنا  
 کہ مصنف نے برائے احتیاط بیان کیا تو خشک انگور کے پانی میں بھی یہی احتیاط ہے۔ و کذا اذا جمع بین عصیر العنب



ولقبح التمر لما قلنا۔ اور اسی طرح اگر تازہ انگور کا شیرہ اور خشک جھوارے کا پانی جمع کیا تو بھی یہی حکم ہر وقت یعنی  
 درجائی عمل جانا ضرور ہو کہ جانباہ گور کا لاط رکھا جائیگا۔ ولوطح لقبح التمر والزمیب اولی طنجہ ثم القع فیہ  
 تمر و زمیب ان کان ما القع فیہ شہا لیسر الا یتخذ البیند من مثله لاس بہ وان کان یتخذ البیند من مثله  
 لم یحل کما اذا صب فی الطبوخ قدح من التلیق والمعنی تغلیب جہۃ الحرمتہ۔ اور اگر جھوارے و خشک منقہ کا  
 بنگو یا پانی تھڑا پکا یا گیا پھر اس میں خشک جھوارے یا انگور ڈال دیے گئے پس اگر یہ چند جھوارے یا انگور ہوں جسے بنیند  
 نہیں بنائی جاتی ہو تو مضافۃ نہیں ہو اور اگر اس قدر مقدار ہو جس سے بنیند بنانا ممکن ہو تو حلال نہیں ہو جسے پکائی ہوئی  
 میں انگور یا جھوارے کا ضیادہ ایک قدح ڈال دیا گیا تو بغیر پکائے حلال نہیں ہو۔ اسی جہت سے کہ حرام کے بدلہ کو غالب  
 رکھا گیا۔ ولا حد فی شربہ لان التحریم للاحتیاط و ہونی التحذیر دراہ و لوطح الطمر او غیرہ بعد الاستعداد  
 حتی یندھب ثلثا لم یحل لان الحرمتہ قد تقررت فلا ترفع بالطنج۔ اور اگر اسکو بغیر حلال ہونے کی حد تک  
 پکانے کے کسی نے پیا تو اسکی پیئے والے کو حد نہیں ماری جائیگی اس واسطے کہ تحریم تو احتیاطاً ہی اور حدود میں الیہا ہر حد کو  
 دور کرنے والا ہوتا ہے۔ اور اگر کسی نے خر کو یا دیگر شراباں عمرہ کو تندی اشتداد کے بعد بیان تک پکا یا کہ دو تہائی تک  
 تو حلال نہوگی کیونکہ حرمت جم گئی ہو تو وہ پکانے سے دور نہوگی۔ قال ولا باس بالانتیاد فی الدبار و المختبر  
 المنزف لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول بعد ذکر ہذہ الادعیۃ فاشربوا فی کل ظرف فان الظرف  
 لا یحل شہا ولا یحرّمہ ولا تشرّبوا المسکر و قال ذلک بعد ما خبر عن النبی عنہ فکان ماسخاً۔ اور اگر  
 مضافۃ نہیں ہو کہ آدمی گدھکی خوشی میں یا مسخ و سبز ٹھلیا میں بازفت کے روغن دار برتن میں رکھ دی ہوئی ہو تو  
 کے برتن میں بنیند بنادے یعنی انہیں پانی ڈال کر اس میں جھوارے یا انگور ڈال دے جس سے پانی میں شیرینی آجائے  
 جب تک کہ اس میں سکر نہ آوے حالانکہ بیشتر ان برتنوں میں شراب رکھی جاتی تھی لہذا انکے استعمال سے منع فرمایا پھر  
 نسخ کر دیا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک حدیث طویل میں ان برتنوں کے ذکر کرنے کے بعد فرمایا کہ ہر ظرف  
 میں جو کوئی نہ ظرف کسی چیز کو حلال یا حرام نہیں کرے اور مسکرت ہو اور یہ حدیث آپ نے مانعت کرنے کے بعد فرمائی یعنی پہلے  
 ان برتنوں میں مانعت فرمائی تھی تو یہ اجازت ماسخ مانعت ہو گئی۔ اور مانعت کی حدیث و اجازت  
 کی حدیث دونوں صحیحین میں مروی ہیں۔ والما ینتبد فیہ بعد تطہیر فان کان الوعاء عقیقا یغسل ثلاثاً  
 وان کان جدیلاً یطہر عند محمد رحمہ اللہ لشراب الخمر فیہ بخلاف العقیق و عند ابی یوسف یغسل ثلاثاً  
 یجفف فی کل مرۃ وہی مسالہ لا یتعصر بالعصر و قبل عند ابی یوسف ثلاثاً مرۃ بعد آخری حتی اذا خرج  
 الماء صافیا غیر متغیر یکمل بطہارۃ۔ اور ان برتنوں میں بھی بنیند بنائی جائیگی کہ جب پہلے انگور پاک کر لیا جاوے پس اگر  
 پانی برتن ہو تو وہ نہیں مرجہ دھونے سے پاک ہو جائیگا اور اگر جدید ہو تو امام محمد کے نزدیک پاک نہوگا کیونکہ وہ عمر کو جو کسی  
 اور امام ابو یوسف کے نزدیک نئے برتن کو بھی تین بار دھوا جائے اور ہر بار خشک کیا جائے پاک ہوگا اور یہ مسئلہ ایسی چیز  
 جس میں ہو جائے میں ہو جسکا بخور نہ ہوا اور بعض نے کہا کہ ابی یوسف کا قول یہ ہے کہ بے درہے اسکو پانی سے بھرے حتی کہ جب پانی  
 صاف بنیر تغیر کے لئے اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائیگا۔ قال و اذا تخللت الخمر خلّت سوار صارت خللاً بنفسہا  
 شئ یطرح فیہا ولا یرہ تخلیلہا۔ اور جب خمر سرکہ ہو گئی تو حلال ہو گئی خواہ نبات ہو سرکہ ہو گئی یا آئین کی جڑ ڈالنے  
 سے سرکہ ہوئی ہو اور اسکو سرکہ بنا کر وہ نہیں ہو۔ مگر ردہ۔ وقال الشافعی رحمہ اللہ تخلیل و لوبس  
 الحاصل بیان کان التخلیل بالقار شئ فیہ قولہ واحد وان کان بلیہ القار شئ فیہ فذلک انحل ایضاً



لسان فی التخلیل اقترا باسن الخمر علی وجه التمول والامری بالاجتناب بنافیه۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ سرکہ بنانا  
 مکروہ ہے۔ (اور یہی قول مالک و احمد و خواہد حویب سے ہو یا تک و غیرہ ڈالنے سے ہو۔ ع۔) اور اس سے جو سرکہ حاصل ہو  
 وہ بھی حلال نہیں ہے پس اگر کوئی چیز ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو امام شافعی کا ایک ہی قول ہے کہ یہ سرکہ حلال نہیں ہے۔ اور اگر گندہ  
 چیز ڈالنے کے دھوپ وغیرہ کی گری سے سرکہ کی گئی تو اس سرکہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں یعنی ایک قول میں حلال ہے اور  
 دوسرے قول میں حلال نہیں ہے۔ (اور یہی قول مالک و احمد و خواہد حویب سے ہو گئی جو کسی ترکیب کے قیود و تقاضا  
 حلال ہے۔ ع۔) امام شافعی کی دلیل ہے کہ سرکہ کرنے میں مال جمع کرنے کے طور پر خمر سے نزدیک ہے، لہذا اگر خمر سے دور رہے  
 کا حکم دیا گیا تو یہ اُس سے سنائی دے۔ **فمن**۔ بلکہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ  
 کیا خمر سرکہ بنائی جائے آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ رواہ مسلم۔ اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا یا رسول اللہ میں نے اپنی برکت  
 کے قیون کے واسطے خمر خریدی تھی اور اب شراب کی تحریم نازل ہوئی تو کیا میں اُسکے سرکہ بنالوں تو فرمایا کہ نہیں بلکہ اُسکو بہاد  
 رواہ مسلم و الطبرانی۔ مرنے والے کہ اگر اس کا سرکہ بنا جائے تو آقا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اُسکے بہانے کا حکم نجاتے خصوص  
 جبکہ وہ قیون کا مال تھا اس واسطے کہ بہانے میں قیون کے مال کی برباد ہو جائے بلکہ قیون کے مال کی اصلاح کا حکم دیکھ کر اسکو  
 سرکہ بنانا اور جہوقت تحریم خمر کی آیت نازل ہوئی ہے اُس وقت صحابہ رضی اللہ عنہم نے اپنی اپنی شرابیں بناؤں پس  
 اگر سرکہ بنانا جائز ہو تو آپ حکم دیدیتے جیسے مردار کی جھری پھینکے والوں کو ارشاد کیا کہ اسکی کھال دباغت کرو۔ مگر  
 کہتا ہے کہ ابو عامر لقی کہ بھی سرکہ بنانے کا حکم نہیں دیا بلکہ اُس نے بہادی جیسا کہ سابق میں بیان کرنا۔ ولنا قولہ علیہ السلام  
 نعم الا دام اخل ولان بالتخلیل بنو۔ **و** الوصف المفسد وثبت صفة الصلاح من حيث تسکین تصفر  
 وکسر الشهوة والتغذی بہ۔ **و** الاصلاح مباح وکنا الصالح للمصالح اعتبارا بالتخلیل بنفسه وبالذبح۔  
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روٹی کے ساتھ کھانے کی عمدہ چیز سرکہ ہے۔ رواہ الجماعة الا البخاری  
 اور اس دلیل سے کہ سرکہ ڈالنے سے خمر کا وصف مفسد جائز رہتا ہے بلکہ مسکین و صفا آجاتا ہے اس راہ سے کہ وہ صفا کو  
 مسکین دیتا اور شہوت کو توڑتا اور آدمی اس کے ساتھ روٹی کھاتا ہے اور ایسی صفا کرنا مباح ہے اور اسی طرح جو چیز مصلحتوں میں  
 کام آوے وہ بھی مباح ہے جیسے وہ خمر کہ جو خود بخود سرکہ ہو گئی مباح ہوتی ہے اور جیسے مردار کی کھال دباغت کر لینا مباح ہے۔  
 والاقترا ب لا عدم الفساد فاشبه الازاقتہ۔ اور یہاں خمر سے نزدیکی اس غرض سے ہے جو اسکا فساد و بیکہ قوی ہے  
 جو جیسے خمر بنانے کے واسطے اُس کے پاس جاوے **فمن**۔ اور حدیث ام المومنین ام سلمہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ ہمارے ہاں  
 ایک بکری تھی جسکا ہم دودھ دیا کرتے تھے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اُسکو نہ پایا تو پوچھا کہ وہ بکری کیا ہوئی تو گون  
 نے عرض کیا کہ وہ مر گئی تو فرمایا کہ تھے اُسکی کھال سے انفع کیون نہیں یا تمہیں عرض کیا کہ وہ دودھ دار تھی تو آپ نے فرمایا کہ  
 دباغت سے رہے۔ جو جانے ہی جیسے خمر کہ سرکہ حلال کر دیتا ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ لیکن دارقطنی نے کہا کہ آخری جملہ غلط فرج  
 ابن قتالہ نے روایت کیا حالانکہ وہ بھی بن سیدہ انصاری سے بہت حدیثیں ایسی لاتا ہے کہ کوئی اُسکی متابعت نہیں کرتا اور وہ  
 راہی ضعیف ہے۔ اور یہی نے ایک حدیث روایت کی کہ تمہارے سرکہ کی اقسام میں عمر کا سرکہ بہتر ہے۔ یہی نے کہا کہ اسکو فقط  
 سفیر بن زیاد روایت کرتا ہے اور وہ قوی نہیں ہے۔ اور جن احادیث سے امام شافعی نے استدلال کیا اُنکا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ  
 وہ ابتداء میں بطور تشدد تھا جیسے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک خمار کا گھر بھونک دیا۔ رواہ ابن سعد با سند صحیح۔  
 واما تھانے اعلم۔ والتخلیل اولے نافیہ من احراز مال بصیر حلالا فی الثانی فیمتارہ من ابتلی بہ و اذا صار خمر  
 خلا یہاں لوان یہاں من الانا فاما اعلاه و ہوالذی نقص من الخمر قبل یطہر تبعاً وقیل لا یطہر لانه خمر یا بس



اذا غسل بالخل يتخلل من ساعته فيظهر وكذا اذا صب منه الخمر قم على خلا يطهر في الحال على ما قالوا۔ پھر غمر کر  
 بہاد بنے سے اسکا سر کہ کر ڈالنا بہتر ہے کیونکہ ایک سال اپنی حفاظت بن رہا جو آئندہ حلال ہو جائیگا بس جو کوئی  
 غمر کو بطور میراث وغیرہ پا کر ایسی حالت میں قبضہ ہو تو ہلکے بہ نسبت یہی اختیار کرے کہ اسکو سر کہ کر ڈالے اور جب غمر کرے تو  
 وہاں تک کہ وہ برتن میں بھری تھی اس حد تک برتن پاک ہو جائیگا اور رہا اس سے اوپر یعنی جہان سے شراب کم ہو کر سچے  
 آگنی ہو تو اس کے پاک ہونے میں دو قول ہیں بعض نے کہا کہ وہ تابع ہو کر پاک ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ وہ نہیں پاک  
 ہوگا کیونکہ وہ خشک شراب ہے لیکن جب وہ سر کہے دھو جائیگا تو اسی وقت شراب نہ کرے کہ ہو جائیگی تو وہ بھی پاک ہو جائیگا  
 اور اسی طرح اگر اس میں سے غمر بھائی گئی پھر اس میں سر کہے پھر دیا جائیگا بقول مشائخ متاخرین وہ فی الحال پاک ہو جائیگا۔ قال  
 ویکرہ شرب دردی الخمر والا متشاطا بہ لان فیہ اجزاء الخمر والا متفعل بالمحرم حرام۔ جامع صیغہ میں ہو کر  
 غمر کی تلچٹ پینا یا اس سے بارن میں کنگھی کرنا مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اس میں غمر کے اجزاء موجود ہیں اور حرام سے نفع اٹھانا  
 بھی حرام ہے۔ ولہذا لا یجوز ان یدادی بہ جرحا ودبرۃ دا جہ ولا ان یسے ذیبا ولا ان یسقی صبیبا  
 للعداوی والوالی علی من سقاہ وکذا لا یسقیہا الدواب وقیل لا یحل الخمر لیہا اما اذ اقدت الی  
 الخمر فلا یاس بہ کما فی الکلب والمیۃ ولولایۃ الدردی فی الخمر لا یاس بہ لانه یصیر خلا لکن یباح  
 حل الخمر الہ لا ینکھ لما قلنا۔ اسی وجہ سے کہ حرام سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے یہ نہیں جائز کہ غمر کی تلچٹ سے زخم کا  
 علاج کرے یا جانور کی لگی پیٹھ وغیرہ کا علاج کرے اور یہ بھی جائز نہیں کہ کسی ذمی کو شراب پلاوے اور جائز نہیں کہ دوا کے  
 طور پر بچہ کو پلاوے اور پلنے کا دوا بال پلنے والے پر ہوگا (اور بچہ معند ہو) اور اسی طرح جائز نہیں کہ جانوروں کو شراب  
 پلاوے نہ کہ انہیں نے کہا کہ شراب کا اٹھا کر جانور کے پاس نہ پلاوے لیکن اگر جانور کو غمر کی طرف کھینچ لے جاوے کہ وہ  
 خود پیے تو مفاکحہ نہیں ہے جیسے مردار دگتے ہیں، ہر کہ مردار بیکر کتے کے پاس نہ ڈالے بلکہ کتے کو لا کر مردار کے پاس  
 چھوڑنے میں مفاکحہ نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر درد شراب کو سر کہے میں ڈالے تو مفاکحہ نہیں کیونکہ درد مذکور بھی سر کہے ہو جائیگی  
 لیکن سر کہے کو اٹھا کر درد کو کسی طرف نہ بھیجے اور اسکا عکس یعنی شراب غمر کو سر کہے کے پاس بھجانا مباح نہیں ہے بلکہ مذکور  
 بالا فن کہ غمر کا اٹھا کر بھجانا حرام ہے یہی صحیح ہے۔ الذخیرہ۔ قال ولا یکد شاربہ اسی شارب الدردی ان لم یسکر  
 وقال الشافعی رحمہ اللہ لا ینکھ شراب جوہ من الخمر۔ اور غمر کی تلچٹ پیئے والے کو حد نہیں ماری جائیگی بشرطیکہ نہ نہ  
 اور امام شافعی نے فرمایا کہ حد ماری جائیگی کیونکہ غمر کا جوہ ہے۔ ولنا ان قلیلہ لا یدعی عوائے کثیرہ لما فی الطباع من  
 البتۃ عنہ فکان ناقصا فاشبہ غیر الخمر من الاشرۃ ولا رحد فیہا الا بالسر ولا ان الغالب علیہ التخلل  
 فعساکما اذا غلب علیہ الماء بالامتزاج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قلیل تلچٹ پینا کثیر کا باعث نہیں ہوتا کیونکہ  
 طبیعتوں میں تلچٹ سے نفرت ہے تو تلچٹ غمر ناقص ہے تو وہ سولے غمر کے دیگر شرابوں سے مشابہ ہو گئی حالانکہ آفین حد  
 میں ہوتا ہے کہ شکر ہو اور اس دلیل سے بھی کہ تلچٹ پر تہ کا نقل غالب ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا ہے غمر میں پانی پلانے سے  
 اس پر ان غالب ہو گیا۔ فن۔ جب تک کہ نہ ہو حد نہیں ماری جاتی ہے۔ قال ویکرہ الاحتقان بالخمر واقطارہ فی  
 الاحلیل لانه انتفاع بالمحرم۔ اور سر سے حقہ لینا اور سوراخ تائزہ میں غمر چکانا مکروہ ہے اس واسطے کہ یہ حرام سے انتفاع ہے  
 ولا یجب الحد لعدم الشرب و ہوا سبب۔ اور حد نہیں واجب ہوگی کیونکہ غمر مینا نہیں پایا گیا حالانکہ حد واجب  
 یہی ہے کہ غمر ہے۔ ولو جعل الخمر فی مرقۃ لا توکل لتجسسہا ہا ولا حد لم یسکر منه لانه اصحابہ الطبیخ  
 اندک شہد بہ من غمر ذلی لکی لا وہ نہیں کیا یا جائیگا کیونکہ وہ غمر سے نجس ہو گیا اور جب تک کہ نہ ہو حد نہیں ماری جائیگی



کیونکہ وہ شوربہ کے ساتھ یک گئی ہو سو یکراہ اکل خبز عجن عجینہ یا خمر لقیام اجزاء الخمر فیہ۔ اور ایسی روٹی کھانا اگر  
 ہو جسکا آٹا خمر سے گوندھا گیا ہو کیونکہ اس میں خمر کے اجزاء کم ہیں فست۔ یہ نجس ہے جسے پیشاب سے آلودہ نہ ہو  
 (فروع مختلفہ)۔ خمر جب سرکہ ہو جاوے تو دیکھا جاوے کہ اگر اس میں کچھ ترشی آگئی لیکن اس میں کچھ تلخی بھی باقی ہو تو وہ ایام  
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک سرکہ نہوگی جب تک کہ تلخی دور نہو جاوے اور صاحبین کے نزدیک تھوڑی ترشی سے بھی حلال  
 ہو جائیگی۔ یہ اسوئ کہ دوسرے ہو گئی ہو۔ اور اگر تک وغیرہ کی ترکیب سے سرکہ بنائی گئی تو سب کے نزدیک حلال ہو جائیگی  
 شرح الطحاوی۔ اگر خمر میں چوہا گر کر مر اور نکال پھینکا گیا پھر وہ خمر سرکہ ہو گئی تو پاک ہو گئی اور اگر چوہا اس میں پاش پاش ہو گیا  
 ہو تو سرکہ پاک نہوگا کیونکہ وہ ہے کے اجزاء سرکہ نہو گئے۔ القاضی خان۔ لہو و لعب کے طور پر بھی خمر کو ملاحظہ کرنا حلال نہیں ہے  
 ابو حنیفہ زانی کے لئے میں خمر کا قطرہ گرنا پھر یہ شکا پانی ایک شے سرکہ میں ڈال دیا گیا تو صحیح یہ کہ وہ خراب نہوگا اور اسی پر فتویٰ  
 ہے۔ القاضی خان الذخیرہ۔ اگر بکری کو خمر پانی گئی تو اسکا گوشت ہر دھکر وہ نہوگا اگرچہ خمر اسکے معدہ میں باقی ہو اور اگر  
 اس قدر کثیر ہو کہ خمر کی بدبو اسکے گوشت میں پائی جاوے تو ہلال کی طرح کر دے۔ محیط السرخسی۔ اگر بیاس سے خون ہلاکت  
 ہو تو بقدر ضرورت خمر بیاسباح ہے جسے مضطر کے واسطے مہار و سور کا حکم ہے۔ اسی طرح اگر اسکو کتے وغیرہ لے کاٹا کہ  
 جان کا خوف ہو اور سولے خمر کے کوئی چیز نہیں پاتا جو اسکو زائل کرے تو بیاسباح ہے۔ القاضی خان۔ جو شراب میں  
 کہ جو دگیہوں وغیرہ و شہد و دودھ و انجیر وغیرہ سے بنائی جاتی ہیں انکے پینے میں امام محمد رحمہ کے قول پر فتویٰ ہے کہ حلال  
 ہیں حتیٰ کہ جو شخص اسے نشہ میں ہو اسکو حد ماری جائیگی۔ البیہق۔ نقیہ ابو للیث رحمہ لے فرمایا کہ ہم اسے قول کر لیتے  
 ہیں۔ اخلاصہ۔ اگر خمر میں دوا و گوندھی گئی تو دونوں میں جسکا غلبہ ہو اسی کا اعتبار ہوگا یعنی اس دوا کا استعمال حرام  
 ہے لیکن حد ماری جانے کے حق میں غلبہ مجبر ہے۔ البیہق۔ وضع ہو کہ مست نشہ کے سب تعمرات نافذ ہیں سولے مرتبہ  
 ہونے کے اور سولے حد و خالصہ الکی عزوجل کے۔ الذخیرہ۔ جو شخص کہ خمر یا دیگر شراب سے لڑ کر رہا ہے۔ باقی سے نشہ میں  
 ہو جاوے اسکے تعمرات مانند طلاق و عناق و اقرار و قرضہ و اقرار مال عین و تزویج و خمر صغیرہ یا ہر صغیر اور قرض وینا  
 دلینا اور سبب و حد و جبکہ ہو ہو ب لہ و تصدق علیہ بہر قبضہ کرے سب نافذ ہیں اور اسی کو مشائخ نے لیا ہے۔ رہا اسکا عمر  
 ہو تو وہ حکم استحسان نہیں صحیح ہے۔ یہ حکم اس مست کے حق میں ہے جو ایسی شراب سے مست ہو جو اصل خمر سے بنائی گئی  
 ہے یعنی خمر کی اصل انکور و خراہی تو جو شراب سرکہ انکور و خراہ سے بنائی گئی ہو اسکے مست کا حکم یہ ہے جو اوپر مذکور ہو  
 اور اگر ایسی شراب سے مست ہو جو شہد و دودھ وغیرہ اناج اور دیگر بھلون سے بنائی گئی ہے تو اسکے تعمرات نافذ  
 ہونے میں اختلاف ہے جیسے اسکے مست پر حد واجب ہونے میں اختلاف ہے حتیٰ کہ نقیہ ابو جعفر و شمس الائمہ سرخسی کے  
 نزدیک حد واجب نہیں تو تعمرات بھی نافذ نہیں ہیں۔ اگر بنگ و اجوائن خراسانی و گھوڑی کے دودھ سے مست ہو  
 اور عقل زائل ہوئی تو اسکے تعمرات نافذ نہو گئے اور اسی طرح اگر اسے شربت شیرین یا گڑ جو نہ اسکے مزاج سے موافق نہ ہو  
 اسکی عقل زائل ہوئی چنانچہ اسی حالت میں اسے طلاق دیدی تو امام محمد رحمہ نے کہا کہ اسکی طلاق واقع نہوگی اور اسی پر  
 فتویٰ ہے۔ یہ سب اسوئ کہ اسنے اپنے اختیار و رغبت کے ساتھ ہی ہو اور اگر زبردستی مجبور کر کے بلایا گیا حتیٰ کہ مست ہو کر  
 اسنے تعمرات کیے تو صحیح یہ کہ تعمرات نافذ نہیں ہونگے۔ القاضی خان۔ اگر طلاق دینے کے واسطے دیکل کیا گیا اور اسنے نشہ  
 میں مست ہو کر طلاق دی تو صحیح یہ کہ واقع ہو جائیگی۔ الکبیرہ۔ اجوائن خراسانی و بنگ سے اور گھوڑیوں کے دودھ سے  
 نشہ بالا جماع حرام ہے۔ البیہق۔ اگر کسی برتن میں خمر بھری گئی تو برتن نجس ہوگا اور اگر اس میں سے خمر نکال ڈالی گئی  
 تو برتن میں مرتبہ دھویا جاوے تو پاک ہو جائیگا بشرطیکہ پرانا ہو اور اگر کوئی برتن جو حسین خمر ڈالی گئی تو ہر دھو کے



قول براسکون برتہ دعویا جادے اور ہر مرتبہ خشک کیا جاوے اور اگر خشک کیا بلکہ بار بار اس میں پانی بھر کر جایا  
 بہا خشک کہ پانی صاف آنے لگا جس میں کچھ تغیر نہیں ہو تو پاک ہو گیا۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر اس میں غریبی رہی خشک  
 کر کے ہو گئی تو امام محمد رحمہ نے برتن کا حکم ذکر نہیں کیا۔ حاکم ابو نصر اللہ وہ یہ کہ سے نقل کیا جاتا ہے کہ خشک کے معنی خشک  
 برتن پاک ہو جائیگا اور برتن کا اونچا سرا جہاں سے غم گھڑ کر کہ ہوئی ہو تو وہ نجس ہے پس وہ سرکہ سے دعویا جادے خشک  
 سب پاک ہو جاوے اور اگر ایسا کیا تو پانی وغیرہ جو اس مقام سے اگیا نجس ہو جائیگا۔ فقیہ ابو جعفر رحمہ سے منقول ہے کہ خشک  
 میں جبکہ شراب ہے جب وہ سرکہ ہوئی تو کل برتن پاک ہو گیا اور اس تکلف کی کچھ ضرورت نہیں ہے اور اسی کو فقیہ ابو  
 نے لیا اور یہی صمد شہید نے اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ شجرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرنا حرام ہے  
 غمناک یا امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مضائقہ نہیں ہے اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ مکروہ ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام  
 ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بھی صحیح کراہت نہیں کہ اس نے ذمی کے ہاتھ شجرہ ذکر اس قدر گران قیمت کو بیچا کہ مسلمان اس قدر  
 دامن کو نہیں خریدیگا اور اگر مسلمان بھی اسے دامن کا خریدار ہو تو غمناک داسے کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے اور یہ  
 ایسا ہوا جسے باغ انگور ایسے شخص کے ہاتھ بیچا کہ وہ انگوروں کو غم کے کام میں لاتا ہے تو مضائقہ نہیں بلکہ اس کی  
 غرض فروخت کرنے میں دامن حاصل کرنا ہو اور اگر یہ نیت ہو کہ اس کے ہاتھ فروخت کرنے سے غم پیدا ہوگی تو مکروہ ہے۔ اور  
 یہی حکم انگور کے درخت لگانے میں ہے چنانچہ اگر شراب کی نیت سے انگور کے درخت لگائے تو مکروہ ہے اور اگر انگوروں  
 کی غرض سے لگائے تو نہیں۔ افضل یہ ہے کہ شجرہ انگور ایسے شخص کے ہاتھ فروخت کرے جو اس سے شراب غمناک  
 کذا فی فتاویٰ قاضی خان ۴۰۷

## فصل فی طبخ العصیر

فصل شجرہ انگور بکانے کے بیان میں۔

شیخ مصنف رحمہ نے اس مقام پر بطور تمہ کے اس بارہ میں چند اصول بیان فرمائے جو جامع صغیر و قدوری میں مذکور ہیں۔  
 الاصل ان ما ذهب بغلیانہ بالنار وقذف بالزبد یجعل کان لم یکن ویجبر ذاب تلشی بالقی لیجمل  
 الثلث البائی۔ اصل یہ ہے کہ جو کچھ شجرہ کہ آگ سے جوش کھانے و چھاگ ڈالنے سے جاتا رہا وہ گوہا کا عدم قرار دیا جائیگا  
 اور باقی کا دو تہائی جل جانا سمیر ہو گا تاکہ باقی تہائی حلال ہو۔ بیانہ عشرۃ ووراق من عصیر طبخ قذیبہ  
 بالزبد یطبخ البائی حتی یندیب سستہ ووراق وبقی الثلث لیجمل۔ اسکا بیان یہ ہے کہ دس بیانہ (مثلاً دس لبنیان  
 شجرہ انگور) پکا یا گیا جس میں سے ایک لبنی بطریق چھاگ کے جاتا رہا تو وہ برابر پکا جاوے یہاں تک کہ چھ لبنیان جل جاویں اور دس  
 لبنیان باقی رہے تو یہ حلال ہوگا۔ لان الذی یندیب زبد ہو العصیر واما زبد واما کان جعل کان العصیر شجرہ ووراق  
 فیکون ثلثہا ثلثہ۔ سو اسے کہ جبکہ جزو عصیر کہ چین ہو کر گیا وہ خود شجرہ ہو گا یا اسکے ساتھ مزوج چیز ہوگی اور بہر حال یہ کوئی چیز  
 ہو وہ کا عدم سمجھ کر شجرہ انگور نقد و لبنیان قرار دیا جائیگا تو اس کی تہائی نقطہ میں لبنیان ہوئیں و تہائی لبنیان جل جانا لازم ہے  
 و اصل الاخر ان العصیر اذا صب علیہ الماء قبل الطبخ ثم طبخ بماء۔ اصل دیگر یہ کہ اگر شجرہ انگور میں پکانے سے پہلے پانی ڈالا گیا  
 پھر وہ پانی کے پکا یا گیا۔ مثلاً لبنی شجرہ میں تین لبنی پانی ڈالا گیا پھر یہ سب ۱۲ لبنیان پکا یا گیا۔  
 ان کان الماء اسرع ذابا بالرقۃ و لطافۃ لیطبخ البائی بعد ما ذهب مقدار ما صب فیہ من الماء حتی یندیب  
 ثلثہا۔ اگر پانی بوجہ اپنے رقیق و لطیف ہونے کے پہلے آ رہا ہو تو جبکہ پانی ڈالا گیا اس قدر جل جائے کہ صحتی کہ



[illegible]



یہ طالع ہوگا اس واسطے کہ جب آگ کا اثر جائے رہنے کے بعد اس میں خوش ہوا تو بہ تیزی آنے کی وجہ سے ہنگامہ  
 ہی غمیری تو غم ہو جائے کے بعد اس سے آگ جانا کچھ مفید نہیں حتیٰ کہ پکانا کچھ مفید نہیں ہوتا ہے۔ م۔ واصل آخر ان عصیر  
 اذا طبع فذهب بعضہ ثم اهرق بعضہ کم طبع البقیۃ حتیٰ یذهب الثلثان۔ اہل سوم یہ کہ شیرہ انگور جب پکا  
 گیا پس اس میں سے کسی قدر معلوم (دو تہائی سے کم) جل گیا پھر اس میں سے کچھ مقدار معلوم بہا دیا گیا تو بتلاؤ کہ اب باقی  
 کس قدر بچا جاوے کہ یہ حکم ثابت ہو کہ دو تہائی جل گیا فن۔ لوطال ہو جاوے۔ فالسبیل فیہ ان تاخذ ثلث  
 الجمع۔ و اسکا طریقہ یہ ہے کہ کل کا تہائی نکالو فن۔ مثل کل۔ ۱۔ پانچ تہائی کا تہائی۔ ۲۔ پانچ تہائی ہوئے ہیں اور  
 ایک مثال شیخ مصنف رحمہ نے بھی آئندہ بیان فرمائی ہے۔ بالکل کل کی تہائی کو۔ فتضرب فی الباقی بعد المنصب  
 پس بہانے کے بعد باقی میں اسکو ضرب دو فن۔ شتہ بہانے کے بعد پانچ پانچ باقی تھا تو۔ ۲۔ کہ۔ ۵۔ میں  
 ضرب دو۔ کہ۔ ۱۰۔ ہوئے۔ ثم تقسم علی البقی بعد ذاب ماذہب بالطلع قبل ان یصب منہ شیء فایخرج  
 بالقسمۃ فوطال۔ پھر اس حامل ضرب کو اس باقی پر تقسیم کر دو جو پکانے سے جل جانے کے بعد بہانے سے پہلے  
 رہا تھا پس جو کچھ حاصل قسمت ہو وہ طال ہو فن۔ شتہ ضرب کر کہ۔ ۱۔ میں سے۔ ۲۔ پانچ تہائی پھر ایک  
 پانچ بہا دیا گیا تھا مگر کہ۔ ۵۔ پانچ رہا تھا تو بہانے سے پہلے۔ ۶۔ پانچ باقی تھا پس۔ ۱۰۔ کہ۔ ۶۔ پر تقسیم کیا تو تہائی  
 پانچ خارج قسمت نکلا پس معلوم ہو گیا کہ باقی۔ ۵۔ پانچ کہ جلاؤ یہاں تک کہ تہائی لینے نصف رہ جاوے تو طال  
 پانچ ہوگا۔ یہ تو ترقیم کی مثال ہے۔ اور شیخ مصنف نے کسور مثال دی بقولہ۔ بیاض عشرۃ اوطال عصیر طبع  
 حتیٰ ذہب رطل۔ مثال یہ ہے کہ دس رطل شیرہ انگور پکا گیا حتیٰ کہ اس میں سے ایک رطل جل گیا فن۔ ۹۔  
 رطل باقی رہا۔ ثم اهرق منہ ثلثہ اوطال۔ پھر اس میں سے۔ ۳۔ رطل بہا دیا گیا فن۔ اور۔ ۶۔ رطل باقی  
 رہا حالانکہ بہانے سے پہلے۔ ۹۔ رطل باقی تھا۔ ورا نقی قاعدہ مذکورہ بالا کے نیچے پانچ پانچ ہے کہ۔ کہ تاخذ ثلث  
 العصیر کلہ۔ تو کل شیرہ ذکر کا تہائی لے فن۔ یعنی۔ ۱۰۔ رطل کا تہائی۔ و ہو ثلثہ و ثلث۔ اور یہ تین رطل  
 دو تہائی رطل ہے۔ و فتضرب فیما بقی بعد المنصب۔ اور اس کو بہانے کے بعد باقی میں ضرب دو۔ ۵۔ و ہو ستہ  
 اور یہ چھ رطل ہے فن۔ کیونکہ بہانے کے بعد۔ ۶۔ رطل باقی رہا تھا۔ فیکون عشرين۔ و حاصل ضرب۔ ۱۰۔  
 ہما فن۔ کیونکہ ۲ کو ۵ میں ضرب دیا تو۔ ۱۰۔ ہوئے اور تہائی کو ۱۰ میں ضرب دیا تو تہائی کا چھ گونہ۔ ۲۰۔ ہوئے پس  
 ۱۰ و ۲۰ کا مجموعہ۔ ۳۰۔ ہوئے۔ ثم تقسم العشرین علی البقی بعد ماذہب بالطلع منہ قبل ان یصب  
 منہ شیء و ذلک شتہ پھر۔ ۲۰۔ کہ اس باقی پر تقسیم کر دو جو پکانے کے بعد بہانے سے پہلے باقی رہا تھا اور وہ  
 ۹۔ رطل ہے فن۔ کیونکہ۔ ۱۰۔ میں سے ستر ایک رطل جو پکانے کے جل گیا تھا پس (۲۰) کہ (۹) پر  
 تقسیم کرو۔ فیخرج لکل جز من ذلک اثنتان و تسعان۔ تو ہر جزو کے واسطے اس میں سے۔ ۲۔ اور تین  
 حصہ دو چند نکلو۔ فعرقت ان الحلال مابقی منہ رطلان و تسعان۔ پس مجھے معلوم ہو گیا کہ باقی سے طال  
 دو رطل و ایک رطل کے دو حصہ ہیں فن۔ لہذا باقی چھ رطل کو یہاں تک جلاوے کہ مقدار مذکور رہی  
 رہ جاوے۔ و علی ہذا تخرج المسائل۔ اور اسی قاعدہ پر دیگر مسائل نکل سکتے ہیں فن۔ مثلاً سوال کوین کہ  
 کل۔ ۲۵۔ رطل میں سے پانچ رطل جل جانے کے بعد۔ ۵۔ رطل بہا دیا گیا تو باقی کو کس قدر جلاؤ کہ طال ہو۔ اور شتہ  
 ۳۶۔ رطل میں سے۔ ۹۔ رطل جل جانے کے بعد۔ ۴۔ رطل بہا دیا گیا تو باقی کو کس قدر جلاؤ کہ طال ہو جاوے۔ اور وضع  
 ہو کہ۔ ۳۶۔ کی مثال میں اگر کچھ بہا یا جلاوے تو ظاہر ہے کہ جب دو تہائی لینے۔ ۲۴۔ جل جاوے تو باقی تہائی یعنی۔ ۱۲۔ رطل



حلال شات ہو اور جب ۸۔ رطل جل گیا کہ ۲۸۔ رطل رہا پھر ۴۔ رطل بہا دیا تو ۲۴۔ رطل رہا پس موافق قاعدہ کے کل کی تہائی ۱۲۔ رطل لیکر اسکو باقی بعد بہانے کے ۲۴۔ مین ضرب دیا تو ۲۶۸۔ ہوئے اور اسکو ہاسنے سے پہلے باقی بچے ۲۸۔ بر تقسیم کیا تو ۹۔ حاصل رہا پس اسی قدر حلال ہو۔ ولہذا طریق آخر و فیما اکتفینا بہ کفایت و ہدایت الی تخریج غیر ہائس المسائل والستداعلم بالصواب۔ اور اسکے نکالنے کا دوسرا طریقہ بھی ہے اور جو قاعدہ ہم نے بیان کیا اور اسکی بر اکتفا کیا تو دیگر مسائل کے نکالنے کے لیے اسی مین کفایت و ہدایت ہو واستدعا لے اعلم فن اور چونکہ ان مسائل کی جذبان ضرورت نہیں تو قاعدہ دوم کے لغو بل غریب کی حاجت نہیں ہے واستدعا لے اعلم بالصواب۔ ۳۔

## کتاب الصيد

یہ کتاب شکار کے مسائل مین ہے۔

الصيد اصطیاد۔ صید کے معنی شکار کرنا۔ ویطلق علی ما یصاد۔ اور جو جائز شکار کیا جاتا ہو اس پر بھی صید کا اطلاق ہوتا ہے۔ یعنی جو جائز شکار کیا جاتا ہو اسکو بھی مہانا صید کہتے ہیں خواہ وہ ایسا جائز ہو جو کھایا جاتا ہو جیسے ہرن وغیرہ یا اسکا کھانا جائز ہو۔ جیسے ضبع یعنی بچہ وغیرہ کیونکہ شکار وغیرہ کے مارنے سے کھال و بال کے علاوہ یہ فائدہ ہے کہ لوگوں کو اس سے ایثار نہ پہونچے۔ اور صید وہ جائز ہے جو اصلی خلقت مین آدمی سے متوحش ہو۔ القاضی خان۔ پس اگر ہرن اہل چاروے تو بھی صید ہے بر خلاف بکری و پالو گائے وغیرہ کے کہ یہ دراصل پاؤہن الگ کسی وجہ سے ہلک کر وحشت کرنے لگیں اور کبھی ایک ہی جنس مین ہاوا در وحشی ہوتے ہیں جیسے پالو گائے۔ اور بیل گائے وغیرہ اور جیسے پالو کبوتر اور چکلی کبوتر وغیرہ مین۔ م۔ والفعل مباح۔ اور یہ فعل یعنی شکار کرنا مباح ہے فن۔ یعنی سب کے واسطے مباح ہے۔ لغیر المحرم۔ سوائے محرم کے فن۔ جو حالت احرام حج و عمرہ مطلق احرام مین ہو اور ہر جگہ مباح ہے اگرچہ مدینہ منورہ ہو۔ فی غیر المحرم۔ سوائے حرم محرم کے فن۔ پس حال مدینہ کہ زمین گرد اگر دھار کعبہ مین کسی وقت شکار مباح نہیں ہے اور سوائے حرم کے اگر حالت احرام مین ہو تو مباح نہیں درمد مباح ہے بدلیل قرآن مجید و حدیث شریف و اجلع است دنیاں مجتہد خلیفہ ہر ایک کی تفصیل بیان فرمائی۔ لقولہ تعالیٰ واذا حللتم فاصطادوا۔ اول بدیل قولہ تعالیٰ واذا حللتم الا یہ یعنی جب تم لوگ احرام سے باہر ہو جاؤ تو شکار کرو فن۔ یعنی مباح ہے یعنی جیسے احرام سے پہلے تھا سب سے پہلے مباح تھا اب بھی اباحت برہم جاؤ۔ ولقولہ عزوجل وحرم علیکم صید البر ما وستم حراما۔ اور بدیل قولہ تعالیٰ وحرم علیکم الا یہ۔ یعنی خشکی کا شکار زنا مہر حرام کیا گیا جب تک تم محرم رہو فن۔ اس سے معلوم ہوا کہ پہلے مباح تھا کہ احرام باندھنے سے حرام کیا گیا جب تک احرام مین رہیں پھر احرام سے خارج ہو جانے کے بعد آیت اول سے مباح کر دیا۔ جیسے سابق مین مباح تھا۔ یہ قرآن مجید سے دلیل ہے۔ قولہ علیہ السلام بعدی بن حاتم الطائی رضی اللہ عنہ اذا ارسلت کلبک العلم و ذکرک اسم اللہ علیہ فکل وان اکل منہ فلا تاکل لانه انما اسک علی نفسه وان شارک کلبک کلب اخر فلا تاکل فانک انما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب غیرک۔ اور حدیث خریف سے دلیل یہ قول حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے جو آپ نے حدیث بن حاتم طائی رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب تو نے اپنے کھانے کو کھانے کے لئے کہہ کر مجھ کو در مالیک اسیر اللہ تعالیٰ کا نام پڑھ دیا ہو (یعنی بسم اللہ اللہ اکبر) تو اسکا پکڑا ہو ا شکار تو کھا اور اگر



اس گتے نے شکار میں سے کھالیا تو مست کھا (یعنی وہ سیکھا ہوا نہیں ہے) اس واسطے کہ اسنے تو اپنے ہی لیے پکڑا تھا۔  
یعنی یہ واسطے نہیں پکڑا اور نہ اس میں سے نہ کھا) اور اگر اس شکار مادی نے میں قبرے کتے کے ساتھ میں دوسرا  
شکار شریک ہو گیا ہو تو اسکو مست کھا ہو کہ تو نے فقط اپنے کتے پر تشبیہ پڑھا تھا اور تو نے اپنے کتے کے سوا غیر  
کتے کے پر تشبیہ نہیں پڑھا تھا۔ روایہ الائمہ استثنی صحاحم۔ اور شکار نہیں کہ کثرت طرق و اسانید سے یہ حدیث  
بدرجہ مشہور ہے جبکہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے شکار کی احادیث وارد ہیں و اشترقوا لے اعلم۔ م۔ و علی اباحتہ  
التفقد الا جماع۔ اور شکار مباح ہونے پر اجماع است منعقد ہے۔ پس یہ اجماع دلیل قوی ہے۔ اور حرام دلیل  
قیاس بھی موجود۔ لانه نوع الکسایب و انتفاع بما ہو مخلوق لذلك۔ اس واسطے کہ شکار کرنا ایک طریقہ ہے  
و نفع اٹھانے کا ایسے جائز کے ساتھ ہے جو اس کے واسطے مخلوق ہے۔ حتی کہ اگر قلعے نے ان چیزوں کے  
انتفاع منصوص مباح فرمایا ہے اور بتدوین کو کبھی کھانے وغیرہ کی ضرورت پڑتی ہے تاکہ طاعت و عبادت پر قیام کو  
دراکو شکار مباح ہے۔ و کیہ استبقاء المکلف۔ اور اس کے مباح ہونے میں ایک ذہنہ مکلف کی ہفائے حد  
ہے۔ کہ وہ شکار کے گوشت یا کھال وغیرہ کی قیمت سے رزق حاصل کریگا۔ و ممکنہ من اقامۃ التکالیف  
اور دوم اسکو طاعات ادا کرنے پر قابض ہے۔ کہ بھوک و کپڑے کی ضرورت سے فارغ ہو کر جن امور شرعیہ ادا  
کرنے کی اسکو تکلیف دی گئی ہے وہ پوری کرے گا۔ فکان مباحا بمنزلة الاحتطاب۔ تو شکار کرنا بھی ایندھن  
کی لکڑیاں لینے کی طرح مباح ہوا۔ اور واجب اس واسطے نہیں کہ آدمی کو نان و نفقہ حاصل کرنے کے لیے  
صرف شکار ہی کا طریقہ متین نہیں ہے بلکہ زراعت و تجارت وغیرہ سے بھی حاصل کر سکتا ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ شکار کا  
رکن یہ کہ فعل شکار ایسے شخص سے ہو اسکی اہلیت رکھتا ہو ایسے محل میں صادر ہو جو شکار وحشی ہے مع شرائط جو مذکور  
ہوئے۔ شکار کا حکم یہ کہ جب شکار کو پکڑا غاہ حقیقہ یا حکماً تو اس میں ثابت ثبوت ہو جاتی ہے۔ علی پکڑنا یہ کہ صید کو ایسے  
طور پر مجروح کر دے کہ وہ ہاتھ نہ آئے۔ یا اسے خارج ہو جائے یعنی جب جابے بدن جلد پکڑے مثلاً ہرن کو غیر ماکہ دم  
مگر گناہی کہ جب چاہے اسکو پکڑے تو یہ شخص اسکا مالک ہو گیا گویا اسنے پکڑ لیا ہے پس اب اسکو دوسرا شخص نہیں  
لے سکتا۔ واضح ہو کہ شکار حلال ہونے کے واسطے چند شرطیں ہیں اذ ابخلہ یا بنی شرطین طود صیاد میں ہیں۔ ۱۔ یہ کہ  
اسکو ذبح کرنے کی ہمت ہو یعنی مسلمان عاقل بالغ ہو یا کتالی ہو۔ ۲۔ حیرانکاری کی کنہ باز وغیرہ چھوڑنا اسکی طرف سے  
متحقق ہو اور اسی کو ارسال کہتے ہیں۔ ۳۔ اسے ارسال میں ایسا شخص مجوسی وغیرہ شریک نہ ہو جسکا شکار حلال نہیں ہے۔  
۴۔ اسنے عمدہ تشبیہ بچھڑا ہو۔ اور اس شرط میں شافعی رحمہ اللہ کا خلاف ہوگا۔ ۵۔ ارسال دیکھنے کے درمیان کسی دوسرے  
۸۔ میں مشغول نہ ہو۔ اور ازا بخلہ یا بنی شرطین شکاری جائز میں ہیں۔ ۱۔ وہ سیکھا ہوا ہو خواہ کتا ہو یا چیتا و باز وغیرہ  
ہو یعنی جالار اپنے کھال کے لیے ڈباڑے بلکہ ایک کے واسطے پکڑے اور زیادہ توضیح آتی ہے۔ ۲۔ ارسال کی روش پر جاوے حتی کہ اگر  
اسے ہرن پر چھڑا اور وہ مگر دوسرے ہرن پر دوڑا یا تیرے لٹو کھا کر کسی چونک کو مجروح کیا تو یہ ارسال کی روش نہیں رہی۔ ۳۔ ہرن  
شکاری کے شکار پکڑنے میں دوسرا جائز شریک نہ ہو جسکا شکار حلال نہیں ہے۔ ۴۔ اگر کتا وغیرہ صید کو پکڑ کر مار ڈالے تو مجروح کو کھلا ہو  
جنی کہ اگر وہ خشک گوش پر چڑھ بیٹھا کہ خوش اس کے دباؤ سے سر گبانہ مجروح ہو کر حلال نہیں ہے۔ ۵۔ اگر وہ لکڑی یا گول کے دھکے دے دے کر مار  
تو حلال نہیں ہے۔ ۵۔ یہ جائز شکار ہی اپنے صید میں سے نہ کھاوے کیونکہ اگر خود کھالے لگا تو معلوم ہوا کہ اسنے اپنے واسطے کھا  
پکڑا تھا۔ اذ ابخلہ یا بنی شرطین صید کے جائز میں ہیں۔ ۱۔ یہ کہ صید خشرات الارض میں سے ہو جیسے سانپ بھو و نیولا وغیرہ۔ ۲۔  
۲۔ ہائی کے جائز میں سے نہ ہو سوائے بھلی کے مانند میٹک و مگر و گھڑیاں وغیرہ۔ ۳۔ صید کو اسنے جانور و پھل و پھل



وسنگ وغیرہ سے اپنی جان بچانے کے واسطے ہوا۔ ۴۔ ایسا جائز نہیں ہے مگر خون سے بھاڑ کر کھانا پکھانے کا  
 منع کھانا پکھانے سے شکرہ و باز وغیرہ اور جیسے شیر و بھیرا وغیرہ۔ ۵۔ وہ ذبح کرنے تک ہاتھ میں نہ آیا ہو بلکہ شکرہ یا باز کے  
 مجروح کرنے سے مرعوب ہو تب ہاتھ آیا۔ النہایہ۔ ۶۔ لہذا اگر وہ ہاتھ آیا تو اب بدن ذبح کے حلال نہیں ہے۔ ۷۔ اس کا حکم یہ  
 ہے کہ اصل میں اپنے اختیار سے ذبح کرنا لازم ہے اور جب اختیاری ذبح ممکن ہو تو اضطراری ذبح بظہر ذبح و غیرہ جائز شکاری  
 کے حلال ہو جاتا ہے پس جب اسے شکاری جائز چھوڑا اور اسے پکڑا اور مالک پہنچ گیا اور مالککے مینہ۔ ۸۔ اس کو زندہ مل گیا تو  
 اب اس پر اختیاری ذبح کرنا واجب ہو گیا حتیٰ کہ اگر وہ مر گیا بدن ذبح کے تو مردار ہو گیا فافہم۔ ۹۔ تم حلالہ کو یہ کتاب  
 فصلان۔ پھر کتاب العید جس سفر میں کو مجھ پر وہ کل دو فصلیں ہیں۔ اصدھا فی العید بالجوارح۔ ایک فصل  
 و ذریعہ جوارح کے صیگوں کے احکام میں ہے۔ و الثانی فی الاصلیاد بالرمی۔ اور دوم بذریعہ غیر ذریعہ پھینکنے کے شکار  
 ماننے کے بیان میں ہے۔ اور ہر ایک کا بیان اس طرح ذیل ہے۔

## فصل فی الجوارح

فصل اول جوارح کے شکار میں ہے۔

فصل اول جوارح جمع جارح یعنی ایسے جانوروں سے شکار کہ تا جو بذات خود کب کرنے اور جرح دہنی کر کے شکار مانے میں  
 جیسے کتا و چیتا و باز و شکرہ و عقاب وغیرہ۔ اور صلیح ہونے کے بعد حلال ہونے میں صیگوں کے مجروح ہو کر مر جائے گا اعتبار ہے حتیٰ کہ  
 غیر ذریعہ میں بھی ہوا۔ ۱۔ اس کا حکم یہ ہے کہ شکار کا زمانہ جلد کھانے یا فروخت و شہر میں حاجت سے ہو تو  
 فصل صلیح میں مشغول ہونا جائز ہے اور اگر بغیر ضرورت ہو تو راجحان اوقات ضائع کرنا مکروہ ہے اگرچہ جو کچھ شکار کیا ہو  
 مذکورہ متوال ہو گیا پس اس کو محفوظ رکھنا چاہیے۔ ۲۔ قال و يجوز الاصلیاد بالکلب المعلم والظہر والبارزے  
 و سائر الجوارح المعلمة۔ مختصر قدری میں ہے کہ شکار کرنا بذریعہ سکھائے ہوئے کتے کے اور سکھائے ہوئے چیتے  
 یا دوسرے جوارح کے جائز ہے۔ غرض کہ یہ جائز جارح ہو اور سکھایا ہوا ہو سو فی الجامع الصیغہ و کل شی  
 علمتہ من قری ناب من السباع و ذی ثلث من الطیور فلا بأس بصیدہ ولا خیر فیہا سوی ذلک  
 الا ان تدرك ذکاتہ۔ اور جامع صیغہ میں مذکور ہے کہ ہر جائز کہ جس کو تو نے دندن میں سے سکھایا ہو یا شکاری  
 داندہ پرندن میں سے سکھایا ہو تو اسکے ذریعہ سے شکار کرنے میں معافیت نہیں ہے اور اس کے ان کے دیگر جانوروں  
 ذریعہ سے شکار ماننے میں غیر نہیں یعنی حلال نہیں ہے اگرچہ کچھ صیغہ کو زندہ لہا سے ہانک کر تو اس کو ذبح کرے۔  
 ۳۔ لہذا وہ ذبح کے ذریعہ سے حلال ہو جائیگا۔ چنانچہ اگر بغیر سکھائے ہوئے کتے یا شکرہ وغیرہ سے شکار پکڑا پس اگر اسے  
 لہذا الا نحرام ہے اور اگر زندہ مل گیا کہ تو نے اس کو ذبح کر لیا تو جائز ہے بخلاف سکھائے ہوئے جوارح کے کہ اگر اسے مار ڈالا  
 تو نے نسبت پڑھ کر چھوڑا تھا تو حلال ہے اور اگر تو نے اس کو زندہ پایا اور ذبح کیا یا ہانک کر مر گیا تو وہ اس وجہ سے مردار ہو گیا  
 کہ تو نے اختیاری ذبح چھوڑ دیا۔ والا اصل فیہ قولہ لعائے و ما علمتہ من الجوارح سکلبین۔ اور اس باب میں  
 اصل یہ قول اللہ عزوجل ہے۔ و ما علمتہ الا یہ۔ یعنی تعارض واسطے شکار ایسے جوارح کا حلال ہے جن کو تو نے سکھایا  
 نہ مالککے تم سکب ہو یعنی کلب کو ادب سکھائے دے ہو اور مردار عام لی گئی خواہ کلب کو سکھایا ہو یا کسی دوسرے جانور کو  
 سکھایا ہو سو الجوارح الکلبا سب فی تاویل۔ اور جوارح ایک تفسیر میں یعنی کلبا سب۔ یعنی کلب  
 کمالی کرنے والے جانور۔ کہو کہ حج یعنی کلب آیا ہے اور دوسری تفسیر میں جارح یعنی حج کرنے والا جانور۔ و الکلبین



المسلطین۔ اور مکلیں کے سنی مسلط کرنے والے فن۔ یعنی ان جراح کو صید پر مسلط کیا تو گو یا انھوں نے غالب ہو کر صید کو بھاگنے دو روکنے سے خارج کر دیا کہ مالک نے اسکو پایا اور خود اپنے واسطے شکار نہیں مارا۔ اور اسکا حاصل یہی ہے کہ ان جراح کو ادب سکھلا دیا ہو۔ فیتناول الکلی لعمومہ۔ قواس تفسیر بر آیت کریمہ سب جراح معلومہ کو شامل ہے خواہ کلب ہو یا دوسرا جائز ہو فن۔ اور مکلب بجائے مسلط کے ہوا سے فرمایا کہ کلب کی کثرت تھی اور نیز کلب سے نفرت ہے تو جب کلب میں جواز نہ ہو تو دوسروں میں بدرجہ اولی جواز ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ دل علیہ مار و نیاس من ہش عدی رضی اللہ عنہ۔ دلیل اس پر وہ حدیث بھی ہے جو ہم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ اس میں حضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے کلب کا ارسال بیان فرمایا۔ و اسم الکلب فی اللغۃ یقع علی کل سبع حتی الاسد۔ اور کلب کا نام لغت میں ہر درندہ پر بولا جاتا ہے حتیٰ کہ شیر پر اطلاق آتا ہے فن۔ چنانچہ روایت ہے کہ آنحضرت صلے اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابولہب کے من میں بدعا فرمائی کہ اتنی اسیر اپنے کتوں میں سے ایک کا مسلط کر دے پس اللہ تعالیٰ نے اس پر شیر مسلط کیا جس نے اسکو بھاڑ ڈالا۔ ع۔ مترجم کہتا ہے کہ اس میں مجاز کا قرینہ موجود ہے کہ کتوں میں سے ایک کا کتا فرمایا۔ اور حضرت ابن عمر و مجاہد رضی اللہ عنہم اہل زبان سے ہیں باوجود اسکے انھوں نے مکلیں کے لحاظ سے صرف کلاب کی تفصیل کی پس اولیٰ یہ کہ نص میں کلاب کا ذکر ہے اور دلالت سے عموم حاصل ہے اور اسی پر سلف سے غل جلا آتا ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وعن الی یوسف رحمہ اللہ استثنیٰ من ذلک الاسد والدب لانہما لا یحلمان غیرہما اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے عموم سے خبر دی ہے کہ کتوں میں سے ایک کو کہ یہ دو کتوں درندے اپنے کتوں کے واسطے کام نہیں کرتے ہیں فن۔ یعنی آدمی کے واسطے شکار نہیں کرتے۔ الاسد لعلو ہمتہ۔ پس بشر تو بوجہ عالی ہمتی کے آدمی کا منقاد نہیں ہوتا۔ والدب لخصاستہ۔ اور یہ بچہ بوجہ کینہ بن کے شیر کے واسطے شکار نہیں کرتا فن۔ بلکہ اس نے جو شکار ارادہ اپنے ہی واسطے کر لیا اور مالک کے لئے نہیں چھوڑا پس یہ دونوں جلد ادب میں داخل نہیں ہوتے ہیں۔ و الحق بہما لبعضہم الحداۃ لخصاستہ۔ اور بعض فقہاء نے شیر و بچہ کے ساتھ چل کر بھی بوجہ اسکے کینہ بن کے داخل کیا ہے فن۔ یعنی چل بھی ستنی ہے کیونکہ وہ بھی ایسا فرمایا جائز ہے کہ بچہ کی طرح جب اس نے شکار راہ آدمی کے واسطے نہیں بلکہ اپنے ہی واسطے شکار مار لگی پس وہ مکلب نہوگی۔ بالکل ان تینوں کے استثناء میں آتے ہیں۔ و الخیر استثنیٰ من عموم الانفس فلابجورہ الاتفلع یہ۔ اور سورہ بالاتفاق عموم سے مستثنیٰ ہے اس واسطے کہ وہ ذاتی نفس ہے تو سورہ کے ذریعہ سے اختراع جائز نہیں ہے فن۔ پس اسکو مکلب و مسلط کر کے صید کرنا جائز نہیں ہے اور اس میں اشارہ ہے کہ کتب نفس نہیں ہو لہذا اسکا عاب نفس ہے اور اسی پر فتویٰ دیا گیا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ ثم لا بد من التعلیم لان ما تلونا من النص منطبق باشرط التعلیم۔ پھر جراح کا تعلیم و بناغور ہے یعنی اسکا معاملہ سکھا ہوا ہونا ضروری ہے کیونکہ جسے جو نص کر رہے ہوں اس کی وہ صریح شرط تعلیم کے ساتھ ناطق ہے فن۔ یعنی خود تعالیٰ وہ علم من الجوارح مکلیں تعلیم کے ساتھ ماعلم اللہ صریح ناطق بتعلیم ہے۔ والحدیث بہ وبالارسال۔ اور جو حدیث شریفہ سے روایت کی وہ شرط تعلیم و بشرط ارسال کے ساتھ ناطق ہے حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ نص ہے کہ جاریہ سکھا ہوا ہر لد و صیاد اسکو ارسال بھی کرے لہذا اگر کسی کا سکھایا گیا جائز ہون اس کے ارسال کے خود ذکر شکار کیسے وارڈ ہے تو طائل نہیں ہے پس آیت کریمہ و حدیث شریفہ سے معلوم ہوا کہ سکھائے ہوئے جائز شکاری کو تسمیہ پر حکم ارسال کرنا ضروری تو تعلیم و ارسال دونوں شرط مخصوص ہیں۔ ولانہ انما یصیر آلہ بالتعلیم لیکون عاملاً۔ اور اس قیاس سے کہ جائز شکاری تو تعلیم ہی سے اسکے واسطے آئے شکار ہوگا تاکہ وہ اس کے واسطے شکار کرنے والا ہو فن۔ پس گویا اس نے خود شکار کیا بذریعہ اس جائز کے تو یہ جائز اسکا آئے ہے غیر تسل



بار سالہ ویکہ علیہ۔ پس جانور مذکور اسکے ارسال پر روان ہو جائیگا اور فہ شکار کو اسی کے واسطے پکار کھٹاؤں  
اور تعلیم کے ہی معنی ہیں کہ جب وہ اسکو روان کرے تو وہ اسکے کہنے و اشارہ پر روان ہو جاوے اور جس شکار کو پکڑے  
اسکو مالک ہی کے واسطے رکھ چھوڑے یعنی خود اس میں سے نہ کھاوے اور سترج نے اوپر ذکر کیا کہ یہ بھی شرط ہے کہ وہ اسی  
روش پر جاوے جہر چھوڑا گیا ہو لیکن جاننا چاہیے کہ جس روش پر چھوڑا اگر اسنے اس روش پر جس میں پر چھوڑا تھا اس  
مید کے سولے دوسرا مارا تو یہ جائز ہے۔ پھر وضع ہو کہ شکاری درندہ اور پرندہ میں فرق ہے لہذا فرمایا۔ **والتعلیم الکلب**  
**ان یتروک الا کل ثلث مرات**۔ کتے (اور چیتے وغیرہ درندہ) کی تعلیم یہ ہے کہ وہ شکار کو پکڑ کر اس سے کھاوے  
تین مرتبہ چھوڑے۔ **فمن** اور اگر ایک مرتبہ یا دو مرتبہ اسے چھوڑا تو ابھی اسکے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم نہیں دیا جا سکتا  
تین مرتبہ پورا ہو جاوے۔ **والتعلیم البازی ان یرجع و یحبیب اذا دعوتہ**۔ اور بازو جڑہ و شکرہ و عقاب وغیرہ کی تعلیم  
یہ ہے کہ جب اسکو چاوے تو مان جاوے اور رٹ آوے۔ **فمن** اور اگر اسنے شکار مار کر کچھ کھا یا تو یہ غلط ہے یعنی اس سے اسکی  
تعلیم میں نقص ہوگا۔ **ع**۔ و ہوا ثور عن ابن عباس رضی اللہ عنہما۔ اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول مری ہے  
**فمن** اور قول صحابی جبکہ اسکے مخالف منصوص نہ ہو جت ہوگا لیکن تخریج میں لکھا کہ یہ اثر پایا نہیں گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ درندہ  
جانوروں کی تعلیم میں یہ امر تو منصوص ہے کہ جب نہ کھاوے نہ شکار چلا لے اور اگر کھاوے تو اسنے اپنے واسطے پکڑا  
پس تعلیم یافتہ نہیں ہے۔ کما فی حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ عند النسائی وغیرہ۔ رہا یہ کہ جب تین مرتبہ نہ کھاوے  
تو اسوقت تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہوگا یہ تصریح نہیں پائی جاتی ہے اور وجہ شاید یہ کہ تعلیم شر منصوص ہے اور مقام احتیاط ہے  
تین مرتبہ پر تعلیم قرار دی گئی چنانچہ آتا ہے اور بازو وغیرہ میں کھانے نہ کھانے پر مدار نہیں بلکہ بولنے پر آجانے معلوم  
ہوگا۔ **لان بدن البازی لا یحتمل الضرب و بدن الکلب یحتمل فی ضرب یتروک**۔ اس دلیل قیاسی سے بھی کہ بازو  
بدن نازک مار کو برداشت نہیں کر سکتا اور کتے کا بدن اسکو برداشت کرتا ہے تو کتا مارا جاوے تاکہ کھا چھوڑ دے۔  
**فمن** یعنی جب شکار پکڑے تو نہ کھاوے۔ **ولان** آیتہ **التعلیم ترک ما ہوا لوفہ عادیۃ**۔ اور اس دلیل قیاس  
سے بھی کہ تعلیم یافتہ ہونے کی نشانی یہ کہ عادت کی راہ سے جو امر اسکو مرغوب ہے وہ چھوڑ دے۔ **والبازی متوحش**  
**متنفذ کانت الا جابۃ آیتہ تعلیمہ**۔ اور بازو بطبع متوحش متنفذ ہے تو کتنا مان لینا اسکے حق میں تعلیم کی نشانی ہو جائیگا۔  
**فمن** کیونکہ اسنے عادی و طبعی مرغوب کو چھوڑ دیا۔ **ابا الکلب فہو الوف**۔ رہا کہ تود عادیۃ ملا ہوتا ہے **فمن**  
پس مل جاتا اس میں ترک عادت و نشان تعلیم ہوگا۔ **لیتباد الا انتہاب**۔ وہ لوش کی البتہ عادت رکھتا ہے **فمن**  
کہ جو چیز کھانے کی پائی اُچک لے گیا۔ **فکان** آیتہ تعلیم ترک مالوفہ و ہوا لکل والاستلاب۔ تو اسکے تعلیم کا  
نشان یہ کہ عادی الوف چھوڑے اور وہ کھانا اور اُچک بچا ہے **فمن**۔ لہذا جب اسنے شکار پکڑا اور نہ کھایا تو اسنے  
الوف طبعیت کو چھوڑ دیا پس معلوم ہو گیا کہ وہ سیکھ گیا ہے۔ **ثم شرط ترک الا کل ثلثا و ہذا عند ہما و ہوا لایعین**  
**ابی حنیفہ رحمہم اللہ** لے لان فیما دونہ مزید الاحتمال فلعلہ ترک مرۃ او مرتین شیعافا و ترکہ ثلثا کل  
علی انہ صار عادیۃ۔ پھر جاننا چاہیے کہ تعلیم یافتہ ہونے کے لیے تین مرتبہ شکار سے کھا چھوڑا شرط کیا ہے یعنی  
شرط کی کہ تین مرتبہ شکار پکڑے اور اس میں نہ کھاوے تب تعلیم یافتہ ہونا معلوم ہو جاوے اور یہ صاحبین کا قول ہے اور یہی  
امام ابو حنیفہ رحمہ سے روایت آئی ہے اس دلیل سے کہ اس سے کم لینے ایک یا دو مرتبہ کھانا ترک کرنے میں احوال مزید ہو  
ہے کیونکہ شاید اسنے بیٹ بھرا ہونے کی وجہ سے نہ کھایا ہو پس جب اسنے تین مرتبہ اس میں سے کھا ترک کیا تو دلیل قائم  
ہوئی کہ یہ امر اسکی عادت ہو گیا ہے **فمن** کہ خلاف عادت الوف کے وہ سیکھ گیا کہ شکار کو مالک کے واسطے پکڑے اور نہ کھاوے



خلاصہ مقام یہ کہ تعلیم یافتہ ہونا شرط مخصوص ہے پس اس شرط کا موجود نہ مل ہو تا ضروری ہے کہ کسی کے بدون اس کے شکار حرام ہوگا  
 تو ضرور ہوا کہ بظہر حرمیت اس شرط کے موجود ہونے میں صرف اپنی انکسار پر اکتفا کیا جاوے بلکہ کسی دلیل شرعی سے  
 اثبات کیا جاوے تو ہنر میں مرتبہ حرک کو دلیل قرار دیا۔ و ہذا لان الثالث عدۃ ضربت للاختیار و الجواز الا  
 اور یہ اسوجہ سے کہ شرع میں تین ایسی تعداد ہے کہ وہ امتحان کرنے اور قبول عذر کے لیے قرار دی گئی ہے۔ کما فی متہ تخیار  
 جیسے مدت خیابہ میں عرف۔ کہ اگر لائحہ مشنری نے چاکر کیا تو اسکے واسطے تین سون کی مدت ہے جس اسکے بعد یہ عذر  
 نہیں ہو سکتا کہ مجھے عذر و فکر کا موقع نہیں ملا حتی کہ میں نے خسارہ اٹھایا بلکہ اس مدت میں امتحان فکر سے مصلحت نہ ہوتی  
 ہو جاتی ہے اسی طرح کتنے کی تعلیم کا امتحان بھی تین مرتبہ سے ہو جائیگا۔ و فی بعض قصص الاخیار۔ اور جیسے بعض  
 اخبار کے قصص یعنی آثار میں عرف۔ شاید یہ قصہ حضرت موسیٰ و خضر علیہما السلام کی طرف اشارہ کیا چنانچہ قیسی  
 مرتبہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہا کہ قد بلغت سن لدی عذرا۔ یعنی اب میری طرف سے عذر کو پہنچ گئے یعنی عذر  
 کی انتہاء ہو گئی۔ یعنی رح نے لکھا کہ اسکے اشال بہت ہیں مانند قولہ تعالیٰ تفتوا فی دارکم ثلثۃ ایام۔ یعنی صالح علیہ السلام  
 نے قوم کو تین سون کی مہلت دی۔ اور زکریا علیہ السلام کے واسطے نشانی تین روز مقرر فرمائی بقولہ قلے ان لا تعلم ان  
 ثلثۃ ایام۔ اور حدیث اجازت کہ جب تم میں کوئی تین بار اجازت طلب کرے یعنی اوقات کے لیے آنے میں پس اس اجازت  
 نہ دیکھاوے تو وہ واپس چلا جاوے۔ رواہ ابو داؤد۔ اور کثرت مدت قصر مسافر اور کثرت حیض تین روز میں اور مانند اس  
 بہت نظائر ہیں۔ بالکل تین ایسا عدد ہے کہ وہ امتحان آرائش و دفع عذر کے واسطے شرعاً معتبر ہے لہذا ہنر میں مرتبہ شکار  
 سے نہ کہنے کو دلیل تعلیم ٹھہرایا۔ ولان الکثیر ہوا الذی یقع الامارۃ علی العلم و دون القلیل۔ اور اس دلیل  
 سے بھی کہ کثرت ایسی تعداد ہے کہ وہ علم پر نشانی واقع ہوتی ہے نہ قلیل۔ یعنی کتب کثرت یہ امر واقع ہو کہ اسنے  
 شکار حرک کیلئے اس سے جان بیا جائیگا کہ وہ سیکھ گیا اور قلیل سے یہ علم نہیں ہوتا۔ پس قلیل و کثیر جلا نا چاہیے۔  
 و الجمع ہوا اکثر و اوانہ الثالث فقہ رہا۔ اور کثیر وہی کہ جمع ہو اور کثرت جمع میں ہے تو اسی سے اندازہ مقرر کیا گیا  
 و نہ کہ کثرت کثرت تین مرتبہ ہے۔ و عند ابی حنیفہ علی ما ذکر فی الاصل لا یثبت التعلیم ما لم یغلب علی  
 طعن الصائدانہ معل۔ اور بنا بر بدایت مسودہ کے امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک تعلیم ثابت نہوگی جب تک صیاد کے  
 غالب گمان میں نہ آئے کہ یہ جائز معلوم لینے سیکھا ہوا ہوگا۔ ولا یقدر بالثالث لان المقادیر لا تعرف اجتہاداً  
 بل نصاً و سماعاً و لا سمع فی فحوض الے راہی البتے یہ کما ہوا صلیہ فی جنسہا۔ اور تین بار سے اسکا اندازہ  
 نہوگا اسواسطے کہ مقدار کا اندازہ بذریعہ اجتہاد نہیں ہوتا بلکہ بطریق نص و سماع ہوتا ہے اور یہ موجود نہیں ہے تو معلوم  
 ہو جاتا ہے اسی شخص کی رائے پر چھوڑا جائیگا جو اس میں مبتلا ہو چنانچہ اس جنس کے مسائل میں ہی ابو حنیفہ رحمہ کا قاعدہ کلیہ  
 عرف۔ کہ حسین نفس موجود نہو تو کوئی اندازہ مقدمہ نہیں کرنے بلکہ جس شخص کا معاملہ ہو اسی کی رائے پر چھوڑ دینے میں  
 پس جس شکاری کا کتا ہلاک ہو تو اپنی رائے سے نیقن کرے کہ وہ سیکھ گیا اور جب تک اسکو یہ نیقن نہو تب تک اسکا  
 شکار جائز نہوگا اور یہاں نیقن کی یہی راہ ہے کہ آرائش سے اسکے غالب گمان میں جم جاوے کہ اب یہ سیکھ گیا ہے اور یہی  
 طہر الروایۃ ہے فہذا۔ اگر دوسری بار میں تعلیم کا نیقن ہو تو شکار جائز ہوگا۔ کیونکہ (۳) مرتبہ سے کوئی تغیر بقصد نہیں  
 ہے۔ و علی الروایۃ الاولی۔ اور بنا بر روایت اول کثرت حسین ما جہن کی طرح امام جمہ سے بھی تین مرتبہ  
 کی تقدیر مردی ہو۔ عندہ یکل ما اصطادہ ثانیاً۔ تو اس روایت پر امام جمہ کے نزدیک تیسری مرتبہ میں اس جائز نہو  
 ہو شکار ما وادہ ملل ہوگا۔ و عندہما یکل لانه انما یحیر معلما بعد تمام الثالث و قبل التعلیم غیر معل فکان الثالث







اور افسطاری قبیح ہے کہ بدت میں جان کہیں ممکن ہو جرح کرے (اور چونکہ عارضہ جائزہ بمنزلہ شکار کرنے والے کے  
 قتل کے ہے تو گوشت شکار کرنے والے آدمی نے خود اس صید کو بذریعہ اپنے آپ کے مجروح کیا) سو جس سے کہ جو اگر بایا گیا یعنی جرح  
 مسلمہ و دوجہ استعمال میں لائے کے (نسیہ پڑھ کر جوڑنے کے) خود شکار کرنے والے کی طرف منسوب ہو سکتا ہے۔  
 یہ امر عظمیٰ شکاری میاؤں نے بذریعہ اپنے آپ کے شکار کو مارا تو مارنا جمعی حلال ہو گا کہ ذکر اختیاری ہو یا ذکرہ افسطاری  
 اور چونکہ ذکاۃ اختیاری ندارد اگر آنگہ زندہ پاوے تو نہ از ذکرہ افسطاری بہ ہوا اور ذکرہ افسطاری جمعی جائز ہے کہ  
 مجروح کر کے قتل کرے لہذا شرط ہے کہ جائزہ نے صید کو جرح سے مارا ہو۔ وہی ظاہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح  
 ما شیر الی اشتراط الجرح۔ اور ظاہر قولہ تعالیٰ ما علمتم من الجوارح۔ میں ایسی بات موجود ہے جو جرح کی ضرورت ہونے  
 کا اشارہ کرتی ہے۔ کہ چونکہ استدلال نے شکاری جائزہ کو جرح لایا جمع ہارہ۔ از ہوسن الجرح بمعنی  
 الجرحۃ فی تاویل۔ کیونکہ ایک تفسیر میں جرح مشتق از جرح بمعنی جراحت ہے۔ جیسے دوسری تفسیر میں جرح  
 بمعنی کسب ہے پس اگر ہم جرح بمعنی کسب لین یعنی ایسے جائزہ جو اپنی طبیعت سے شکار رکھنے و حاصل کرنے میں توجہ نہ  
 رکھے مثلاً بمعنی جراحت ہو۔ تو چاہیے کہ ایسے معنی لین کہ جس میں دو ذن باتین آجادین زلفینی ہو عارضے۔ فیہ عمل علی  
 الجرح الکا سب بنا بہ و مخلصہ۔ تو جرح کو ایسے شکاری جائزہ پر محمول کیا جاوے جسے جرح کے ساتھ شکار کسب  
 کیا جائے اپنے دانتوں یا چنگال کے سوا لاتی۔ اور دو ذن تفسیروں کو جمع کرنے میں کچھ منافات نہیں ہے و  
 جمع کر لینا چاہیے۔ و فیہ اخذ بالیقین۔ اور ایسا کرنے میں یقینی امر کو لینا ہوا۔ بخلاف اسکا اگر دو ذن  
 تفسیروں میں سے فقط ایک لیا وے تو شاید دوسری تفسیر مراد ہو پس احوال باقی رہیگا اور اب کوئی تفسیر ہو دو ذن  
 بیان صادق ہیں تو یہ قطعی ہے اور قطعی کو لینا ایسے موقع پر واجب ہے جس میں شرط کی کہ شکاری جائزہ نے جرح سے  
 مارا ہو۔ مترجم کتاب کہ کسی تفسیر لینا واجب ہے ایک ذہن یقین حاصل ہوا ہے اور دوم یہ کہ تیرا سکی ایک صورت ہے یعنی  
 شکار مارنا بذریعہ جائزہ ہو یا تیر ہو اور حدیث حدیثی رضی اللہ عنہ میں تیر کے شکار میں صحیح ہے کہ اسکے جرح سے جو شکار  
 مارا ہو وہ کھایا جاوے اور جو اسکی گانسی یعنی لکڑی کی پوست سے مارا ہو وہ حرام ہے۔ کافی الصلاح۔ پس جیسے آتہ تیر  
 میں جرح شرط ہے اسی طرح جائزہ میں بھی کشتہ ہے۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ لا یشرط جرح عاالی التاویل  
 الاول۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ اور میں روایت ہے کہ جرح شرط نہیں نظر تاویل اول۔ یعنی جرح بمعنی کسب  
 ہے پس کاسب جائزہ شکاری نے جرح کسب کیا فواد جرح سے یا بغیر جرح کے وہ حلال ہے۔ غایۃ البیان میں کہا کہ  
 یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ بھی ایک روایت ہے۔ و جوابہ ما قلنا۔ اور اسکا جواب وہ جو ہم نے اور بیان کیا۔ کہ جبکہ  
 حاصل یہ کہ حلال کو حرام سے الگ کرنے کے واسطے قطعی طریقہ اختیار کیا جائیگا اور تاویل کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے  
 اس روایت میں اختیار کی یہ اعلیٰ ہے کیونکہ شاید دوسری تاویل مراد ہو تو واجب ہوا کہ دو ذن کو جمع کیا جاوے حتیٰ کہ  
 جمع کی شرط ہوگی۔ اور مترجم نے دوسری دلیل بھی بیان کی کہ تیر میں جرح مخصوص ہے اور تیر و کان وغیرہ آتہ ہونے میں برابر  
 ہیں تو ان بھی جرح شرط ہے یا کہا جاوے کہ آیت میں ما علمتم من الجوارح۔ میں جرح بمعنی جراحت ہے یا بمعنی کسب لیکن  
 حدیث مطروقا سے جرح شرط ہے تو معلوم ہوا کہ جرح سے جراحت کو کہنے والا مراد ہے پس آیت میں بھی مخصوص ہوا کیونکہ  
 تفسیر کسی حدیث سے معلوم ہو بہر حال حکم اسکا آیت کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ ہم پس حاصل یہ ہوا کہ جو تعلیم یافتہ شکار  
 کرتا یا بذریعہ نسیہ پڑھ کر جوڑا پس اسے اسی ارسال میں شکار مارا والا پس اگر اپنے صدمہ و جوہر و غیرہ سے جو ذن جرح کے  
 مارا تو زمین کھایا جائیگا اور اگر جرح سے مارا تو کھایا جائیگا۔ یہ سب اسوقت تسلیم یافتہ ہو جائیں گے شکار کہ بڑا کر مارا جائے



الکلب منہ اکل فان اکل منہ الکلب او القندلم یوکل وان اکل منہ البازی اکل  
اور اگر اس نے شکار کو مار کر اس میں سے کھال یا پس اگر کتے یا چیتے (دیگرہ جو ارب واربٹ سے لکھلا یا جاسکتا ہے) سے  
شکار سے کھال یا ہونہیں کھایا جائیگا۔ اور اگر باز نے (یا شارد و عقاب وغیرہ واربٹ سے نہیں لکھلا یا جاسکتا ہے)۔  
شکار سے کھال یا ہونہ کھایا جاوے۔ والفرق ما بیناہ فی دلالتہ التعلیم۔ اور یہ فرق جو کتے وغیرہ اور باز وغیرہ میں  
ہو اسکو چھنے دلالتہ تعلیم میں بیان کر دیا ہے۔ جسکا حاصل یہ کہ تعلیم فرما کر لیکن کتہ واربٹ سے لکھلا یا جاسکتا ہے  
اور باز وغیرہ اس قابل نہیں ہے۔ ہو موید مبارک دینا ہ من حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ۔ اور یہ قول  
برایت حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ موید ہے۔ حسین میری آیا کہ اگر کتے لے اس میں سے کھال یا ہونہ اسکو  
ست کھا۔ اور قول امام مالک و قدیم قول شافعی میں ہے کہ اگر کتے نے کھال یا ہونہ بھی شکار کھایا جاوے۔ و ہو حجت علی  
مالک و الشافعی فی قولہ القندلم فی اباحتہ ما اکل الکلب منہ۔ اور یہ حدیث حضرت عدی رضی اللہ عنہ حجت ہے  
امام مالک و قدیم شافعی پر کہ کتے نے جو شکار میں سے کھال یا ہونہ بھی کھا ہے۔ اور شاید کہ ان دونوں اماموں  
کی دلیل حدیث ابو ثعلبہ انخشی رضی اللہ عنہ ہے کہ جب تو نے اپنا کتا جوڑا اور نام الہی عزوجل ذکر کیا تو شکار کی کھال اگر چہ میں  
سے کتے نے کھال یا ہونہ۔ رواہ ابو داؤد و اسکی اسناد حسن اور یہ حدیث دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کی کما قال  
صاحب التبیح۔ لیکن امام بیہقی نے کہا کہ حدیث ابو ثعلبہ انخشی رضی اللہ عنہ خود صحیحین میں مروی ہے کہ کتا اس میں سے کھال  
نہیں کھاتا (اگرچہ اس میں سے کتے نے کھال یا ہونہ)۔ اور حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ بہ نسبت روایت ابو داؤد اور  
دارقطنی کے اصح ہے۔ انتہی۔ شاید اسی وجہ سے شافعی رحم نے رجوع کیا اور قول جدید میں کہا کہ اگر کتے نے کھال یا ہونہ  
اس میں سے نہیں کھایا جائیگا۔ اور اسی کو نیکے شاگرد مرقی رحم نے اختیار کیا۔ اور واضح ہو کہ اسناد ابو داؤد میں ایک  
راوی داؤد بن عمر والد مشقی ہیں کہ انہ جب وندیل نے اُنکے اپنی درجہ کی توفیق کی اور عجل رحم نے کہا کہ قوی بنید ہی  
واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ ولوانہ صا صمود اولم یا کل منہا۔ اور اگر کلب وغیرہ نے (جبکہ کھانے سے  
شکار حرام ہو جاتا ہے) چند شکار مارے اور کسی شکار میں سے اُس نے نہیں کھایا۔ حتیٰ کہ برابر شکار حلال ہو  
اور کھایا گیا اور یہ امر معلوم ہو گیا کہ پس کھایا ہوا کتا ہے۔ ثم اکل من صید۔ پھر اس نے ایک شکار مارا جس میں سے کھال یا  
ف۔ تو پہلے شکار دون میں اختلاف فی تفصیل ہے اور۔ لا یوکل هذا القید لانه علامۃ الجمل والایمان  
بعد۔ یہ شکار نہیں کھایا جائیگا اس واسطے کہ کھال یا ہونہ اس کے بھول جانے کی اور غیر تعلیم یافتہ ہو جانے کی علامت ہے اور اس کے  
بعد جو شکار مارے وہ بھی نہیں کھائے جاویں گے۔ حتیٰ یصیر معلما علی اختلاف الروایات کما بینا فی الاقوال  
بہانک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ ہو جاوے موافق ان روایات مختلفہ کے جو ہم نے ابتداء میں بیان کی ہیں۔ ف۔ کہ کلب  
تعلیم یافتہ ہو گیا کہ شکار سے عین مرتبہ کھانا چھوڑے آخر تک باختلاف صاحبین و امام رحم۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر کتا  
اول میں تعلیم یافتہ سمجھا گیا بنا بر اختلاف صاحبین و امام کے پھر اس نے چند شکار مارے جس میں سے کسی کو نہیں کھایا  
حتیٰ کہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا پھر ایک مرتبہ اس نے شکار مار کر اس میں سے کھال یا ہونہ نہیں کھایا لیکن  
اُس نے سولے فون کے گوشت وغیرہ جو آدمی کے واسطے غنا ہے اس میں سے کھال یا ہونہ بالاتفاق یہ شکار اس کے بعد کے  
شکار کوئی نہیں کھائے جاویں گے بیان تک کہ پھر وہ تعلیم یافتہ قرار پائے اور یہ کہ کب وہ تعلیم یافتہ قرار پانا ہے۔ یعنی  
تین مرتبہ شکار سے کھادے تو چوتھی مرتبہ کھانے پر یہ شکار حرام ہوا تو یہ شکار سوم بھی حلال ہے بنا بر اختلاف امام  
و صاحبین رحم۔ پھر حل پھر جب وہ تعلیم یافتہ قرار پائے تب اسکا شکار کھایا جاوے۔ ا۔ صمود الی اخذہ اس



قبل۔ رہے وہ شکار جو اس کے لئے پہلے آئے تھے۔ تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ شکار کھایا گیا  
 ہو یعنی مالک نے اسکو کھایا۔ دوم یہ کہ وہ شکار ابھی تک جنگل میں ہے۔ اور سوم یہ کہ اس شکار کو مالک اپنے مکان میں  
 آٹھالا یا ہے۔ فنا اکل منها لا تظہر الحرمة فیہ لا لغرام الحلیہ۔ پس ان شکاروں میں سے جو شکار کھایا گیا ہو تو  
 اس میں حرمت نہیں ظاہر ہوگی اس واسطے کہ محل مقدم ہو چکا ہو۔ کیونکہ حرمت تو ایسے عین سے متعلق ہو سکتی ہے جو  
 قائم ہو حالانکہ یہ شکار تو کھایا گیا اور معدوم ہو چکا۔ پس حاصل یہ کہ وہ اپنی ملت پر کھایا گیا اور اب اس سے حرمت کا تعلق  
 نہیں ہو سکتا، تو تو اس میں کلام ہی نہیں ہو سکتا۔ و ما لیس بحرز بان کان فی المفارقة بان لم یطفر صاحبہ  
 بعد ثبوت الحرمة فیہ بالاتفاق۔ اور جو شکار کہ ہنوز احراز میں نہیں آیا (عیاد شکاری کے ہاتھ نہیں آیا ہے) مثلاً  
 وہ جنگل میں رہا کہ ہنوز عیاد کے ہاتھ نہیں لگا تو اس میں بالاتفاق حرمت ثابت ہو جائیگی۔ پس یہی جب گئے گا  
 غیر تعلیم یافتہ ہونا ظاہر ہوا تو یہ شکار جو ابھی تک ہاتھ نہیں آیا ہے یہ بھی بالاتفاق حرام ہے بشہ طبع مردہ ہاتھ آدے۔  
 و ما ہو بحرز فی جتہ یحرم عندہ خلافا لہما۔ اور مردہ شکار سابق جسکو فکاری اپنے مکان میں احراز کر لیا ہے  
 اس کے بعد گئے کا جاہل ہونا ظاہر ہوا ہے تو اہم حرج کے نزدیک وہ حرام ہو گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ پس  
 پس سابق کے شکاروں میں سے صرف اسی قسمی صورت میں اختلاف ہے۔ ہا یقولان ان الاکل لیس  
 بعلی الجمل فیما تقدم۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ کلب کا شکار میں سے کھالینا اس امر کی دلیل نہیں کہ وہ اس سے  
 پہلے شکاروں کی حالت میں بھی جاہل تھا۔ پس۔ بلکہ بالاتفاق وہ تعلیم یافتہ قرار دیا گیا تھا اور اس کے بعد اسے  
 بہت سے شکایے اور کسی عین سے نہیں کھایا تھا اس کے اور اب کھایا۔ تو اس کے شکاروں کی حالت میں جاہل ہونا ضرور  
 نہیں ہے۔ لان الحرمة قد تنسی ولان فیما احرزو قدر نفسی حکم فیہ بالاجتہاد فلا یقصر باحتما و مثله  
 لان المقصود قد حصل بالاول۔ اس واسطے کہ کلب کا جو احراز کسی بھی ہو جائے اور اس واسطے کہ جو شکار اس نے احراز کر لیا اس میں  
 تو اجتہاد کے ساتھ حکم جاری ہو چکا ہے کہ یہ حکم اس اجتہاد کے مثل دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جائیگا اس واسطے کہ مقصود  
 اجتہاد اول سے حاصل ہو چکا ہے۔ یعنی اصول میں یہ امر مستقر ہو چکا کہ اگر کسی معاملہ میں اجتہاد سے ایک حکم ہوا تو  
 مشروع کی ذرا برداری ہو گئی اور یہ حکم لیا گیا پھر اگر اسی معاملہ میں اجتہادی طریقہ سے غور کے بعد دوسرا اجتہاد ظاہر ہوا  
 پس اگر پہلا اجتہاد مثلاً قیاس تھا اور اب کوئی نفس آیت یا حدیث یا اطلاق لگنی تو پہلا اجتہاد ٹوٹ جاوے اور اگر مثل  
 ہو چکا تو آئندہ کے واسطے ہے اور اگر دوسرا اجتہاد بھی مثل سابق کے مثلاً قیاس ہو تو پہلا نہیں ٹوٹے گا بلکہ آئندہ دوسرے  
 اجتہاد پر عمل ہو گا۔ الحاصل یہاں ہونے کلب کا شکار حلال ہونے کا حکم اس اجتہاد سے دیا کہ اس نے تین بار نہیں کھایا۔  
 تعلیم یافتہ ہونا حالانکہ شاید ہر مرتبہ اس کا پٹ بھرا ہو۔ پھر اس مرتبہ جب اس نے کھالیا تو بھی اجتہاد سے حکم ہوا کہ غیر تعلیم یافتہ  
 حالانکہ شاید وہ تعلیم یافتہ ہو مگر نہایت بھوک و اضطراب کی وجہ سے اس نے کھالیا ہو یا وہ اسی مرتبہ تعلیم بھول گیا ہو۔ رہے حال  
 حکم قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے پس اول صیود کی نسبت ملت کا حکم اجتہادی ہو چکا اور اب حرمت کا حکم بدیل قطعی نہیں  
 بلکہ اجتہادی ہے تو اجتہادی اپنے مثل اجتہادی سے نہیں توڑا جاتا، حالانکہ مقصود احراز اول سے حاصل ہو چکا تھا۔  
 خلافت غیر الحرز۔ بر خلاف ایسے شکار سابق کے جو احراز میں نہیں آئے۔ پس۔ پورا مقصود حاصل نہیں ہوا ہے۔ تو  
 اس میں اجتہاد اول توڑ دیا جاوے۔ لہذا حاصل المقصود من کل وجه بقاء صید آمن وجه لعدم الاحراز  
 غیر شاہ احتیاطاً۔ اس واسطے کہ مقصود کہ شکار اپنے تابو میں آ جاوے کہ وہ وحشی بلیغ نہ ہوے) ہر طرح حاصل نہیں ہوا کیونکہ  
 جو جنگل میں ہو وہ ایک وجہ سے ہنوز صید ہے اس لئے کہ وہ احراز میں نہیں آیا تو ہنوز اسکو احضار حرام علیہ ایسا ہے۔



احتمال ہو کہ شرع نے اسکو صید نہ رکھا ہو تو حلال ہو گا لیکن احراز ہونے سے شبہ ہو کہ صید ہو تو احتیاط یہی کہ اسکو حرام ہی سمجھا جاوے اور جو احراز میں آچکا وہ تو صید نہیں رہا پس وہ حلال ہی جیسے پہلے علم ہو چکا۔ اور ابو حنیفہ ۱۷ اسکو حرام سمجھتے ہیں۔ لہٰذا نہ ایتہ جملہ من الابدان لان الحرفۃ تافسی اصلہا۔ ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ کتے کا اس شرع شکار میں سے کھالینا اسکے قابل ہونے کی علامت ہے (یعنی وہ کبھی تعلیم یافتہ نہیں ہوا تھا نہ آکر وہ معلوم ہو کر بھولا ہو)۔ اسواسطے کہ حرفت تو اپنی اصل سے نہیں بھولتی ہے فسنب۔ اور بیان تعلیم کی اصل یہی کہ شکار سے نہ کھاوے تو یہ جو کتے کے قابل نہیں ہے۔ فاذا اكل تبين انه كان تركه الاكل للشيء لا للعلم۔ پھر جب کلب مذکور نے اس مرتبہ شکار میں کھانا تو ظاہر ہو گیا کہ سابق میں اسکا نہ کھانا بوجہ سیری کے تھا اسلئے اسکا پیٹ بھرا تھا اور بوجہ تعلیم یافتہ ہونے کے نہیں تھا فسنب۔ ورنہ اصل تعلیم کو وہ نہ بھولا۔ تو حاصل یہ ہوا کہ پہلے وہ تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہنئے اجتہاد کے ساتھ دیا تھا وہ اجتہاد خطا تھا پس دوسرے اجتہاد سے توبہ دیا جائیگا۔ اور یہ جو تم کہتے ہو کہ مقصود حاصل ہو جانے کے بعد ایک اجتہاد اپنے مثل سے نہیں بدلا جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان مقصود حاصل ہو جانے کے بعد نہیں بدلتا۔ و تبدیل الاجتہاد قبل حصول المقصود۔ اور بیان اجتہاد کا بدل جانا مقصود حاصل ہونے سے پہلے واقع ہوا۔ لہٰذا بالاکل۔ کیونکہ حصول مقصود تو کھانے سے ہے فسنب۔ کیونکہ شکار سے اصلی مقصود یہ کہ طلال طریقہ سے حاصل کر کے کھایا جاوے نہ آکر فقط احراز میں لایا جاوے لہٰذا جو شکار کھانے کے قابل نہیں ہے اسکو یکہ بالاتفاق کھال کھینچ لینا جائز ہے پس بیان حصول مقصود سے پہلے اجتہاد بدلا۔ فصار کتبہ الاجتہاد القاضی قبل القضاء۔ پس یہ ایسا ہوا جیسے حکم نفاذ جاری کرنے سے پہلے قاضی کا اجتہاد بدل گیا فسنب۔ شکر و ریداد مقدمہ سے قاضی کے اجتہاد میں آیا کہ اس معاملہ میں یہ حکم ہے مگر ہنوز اسنے حکم نہیں دیا تھا اگر اسکا اجتہاد بدل گیا تو بالاتفاق وہ اجتہاد دوم پر حکم کر گا کیونکہ اجتہاد اول کا مقصود حکم نفاذ تھا لہٰذا اس کے حاصل ہو جانے سے پہلے اسکا اجتہاد بدل لا تو وہ دوسرے اجتہاد پر حکم جاری کرے۔ پھر واقع ہو کہ شکر و ریداد غیر وہی تعلیم یہ کہ جب مالک بلاوے تو آجائے اگرچہ شکار پر ذکر اس میں سے کھایا جاوے۔ ولو ان صقرا فر من صاحب فمكث حينا۔ اور اگر ایک شکرہ اپنے مالک کے ہاتھ سے آو گیا پس کچھ عرصہ تک دیکھ فسنب۔ اور ہر چند مالک نے بلا یا وہ نہ آیا تو ظاہر ہو کہ وہ تعلیم یافتہ نہیں رہا۔ ثم صا دلا یوکل صیدہ۔ پھر اسنے شکار مارا تو اسکا شکار نہیں کھایا بلکہ لہٰذا نہ ترک ما صار بہ عالما یحکم بحکمہ کالکلب اذا اكل من الصيد۔ اسواسطے کہ جس بات سے اسکے تعلیم یافتہ ہونے کا حکم ہوا تھا وہ اسنے چھوڑنے تو حکم دیا جائیگا کہ وہ غیر تعلیم یافتہ ہی جیسے کہ جب اسنے شکار کر اس میں سے کھایا۔ فسنب۔ تو اسکو غیر تعلیم یافتہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور شکرہ نے اس سے پہلے جو شکار مارے ہیں اس میں دیا ہی اختلاف جزا چاہیے جیسا کلب کی صورت میں مذکور ہوا ہے۔ پھر یہ امر بیشتر گزرا کہ کلب کا کھانا وہ جزو ممنوع ہے جو گشت و اس کے مانند خدائے آدمی ہو۔ ولو شرب الکلب من دم الصيد ولم یاكل منه اكل۔ اور اگر کلب نے شکار کا خون ملا وہ شکار سے نہیں کھایا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ لہٰذا نہ ممسک للصيد علیہ وہا من غایۃ علم حیث شرب لا یصلح لمصاحبہ وامسک علیہ ما یصلح لہ۔ اسواسطے کہ کلب مذکور نے شکار کو مالک کے واسطے پکڑ رکھا۔ اور فقط فرما دینا اس کلب کی ذمہ تعلیم یافتہ ہونے کی بات ہے کیونکہ اسنے شکار میں سے ایسی چیز لی جو مالک کے کام کی نہیں ہے اور وہ کہ چھوٹی ہو مالک کے کارآمد ہے فسنب۔ پھر یہ سبہ سوقت تک کہ شکار مذکور صید ہے یعنی مالک کے ہاتھ نہیں آیا ہے۔ ولو اخذ الصائد الصيد من المعلم ثم قطع منه قطعة واتقاها الیہ فاکلها یوکل ما بقی۔ اور اگر مرد شکاری نے کلب معلّم پر ہاتھ لگا کر شکار اس سے لے لیا پھر شکار میں سے کوئی ٹکڑا کاٹ کر کھانے کو ڈال دیا پس اسکو کتے کے حکم میں



وہی فکار کھایا جاوے۔ نہ فی البسوط۔ لانه لم یبق صید انفصار کما اذا التقى الى طواغیرہ۔ اسو  
 کہ یہ شکار تو اب صید نہیں رہا (بلکہ ایک کے ہاتھ میں اسکے گھونٹے کا گشتہ ہے) تو اس میں سے ایک ٹکڑا ڈال دینا ایسا  
 ہوگا جیسے کسی دوسرے خام میں سے اسکو ذرا ڈال دیا۔ وکذا اذا وقع الکلب فاحذہ منہ واکل منہ  
 ہی طرح اگر کلب مذکور نے جھت کو کے مالک سے شکار مذکور لے لیا اور اس میں سے کچھ کھایا تو بھی باقی کھایا جائیگا۔ لانه  
 ما اکل من الصيد اسو اسے کہ کلب مذکور نے صید میں سے نہیں کھایا۔ نہ۔ لک ایک کے مالک کو گشتہ میں سے  
 کھایا۔ والشروط ترک الاکل من الصيد۔ اور شکار حلال ہونے کی شرط یہ تھی کہ کلب تعلیم یافتہ ہو کہ شکار میں سے  
 نہ کھارے۔ نہ یعنی جائز جب تک صید نہ ہو تب تک پکڑ کر اس میں سے نہ کھارے اور جب وہ صید نہیں رہا تو اس میں  
 سے کھانا منع نہیں ہے اور صید بھی نہیں رہیگا کہ مالک کے قبضہ میں آجائے تو اب اس میں سے کئے کا کھانا خواہ مالک کے  
 منہ سے ہوا خود ایک لپٹے سے ہو ملت کو مضر نہیں ہے۔ فصاری کما اذا فرس شاة۔ ذبیہ کھانا ایسا جو ایسے کلب  
 تعلیم یافتہ نے مالک کی بکری لپٹے یا بوزیر پہاڑ ڈالی۔ نہ۔ اور اس میں سے کھایا تو وہ تعلیم یافتہ ہونے سے خارج نہ ہوگا  
 بخلاف ما اذا فعل ذلک قبل ان یحزوا الہمالک۔ بر خلاف اسکے اگر کئے نے ایسا فعل اس حالت میں کیا کہ ابھی  
 تک صید کو مالک اپنے احراز میں نہیں لایا ہے۔ نہ۔ تو کلب مذکور تعلیم یافتہ نہیں اور شکار مذکور حرام ہے۔ لانه  
 بقیت فیہ جہۃ الصيدیۃ۔ اسو اسے کہ شکار مذکور میں صید ہونے کی ایک جہت باقی ہے۔ نہ۔ جب تک مالک کے  
 قبضہ میں نہیں آیا۔ تو کلب مذکور نے صید میں سے کھایا پس اسنے مالک کے واسطے نہیں پکڑا اور وہ تعلیم یافتہ نہیں ہے۔  
 ولو نسی الصيد فقطع منہ لیسۃ فاکلہا ثم ادرك الصيد فقتلہ ولم یاکل منہ لم یوکل۔ بسوط میں ہے کہ اگر کلب  
 (و اسکے مانند) نے صید برداشت مار کر قتل کرنا چاہا تھا کہ اسکا ایک ٹکڑا کاٹ لیا اور اسکو کھایا پھر صید پر چبٹا اور پھر  
 اسکو مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہیں کھایا تو یہ صید نہیں کھایا جائیگا۔ نہ۔ ہر چند کہ اس میں علت کا شکی ہے تاہم حجت کر  
 ترجیح ہوگی۔ لانه صید کلب جاہل حیث اکل من الصيد۔ اسو اسے کہ یہ شکار ایک کلب غیر تعلیم یافتہ کا مارا ہوا ہے  
 کہ کو اسنے شکار میں سے کھایا تھا۔ نہ۔ یہ اسی وقت ہوگا کہ شکار مار کر مالک کو دینے سے پہلے کلب نے وہ ٹکڑا  
 کھایا ہو۔ ولو التقى مانسہ واتبع الصيد فقتلہ ولم یاکل منہ واخذہ صاحبہ ثم مہلک الصيد فاکلہا  
 یوکل الصيد۔ اور اگر کلب مذکور نے تو جابو ٹکڑا اسٹھ سے ڈال دیا اور برابر صید کے پیچھے جا کر اسکو مار لیا اور صید میں سے  
 کچھ نہیں کھایا بیان تک کہ مالک نے صید کو یا پھر کلب مذکور اس ٹکڑے کی طرف گریا جسکا سنے بچ کر ڈال دیا تھا پس  
 اسکو کھایا تو صید مذکور کھایا جاوے۔ لانه لما اکل من نفس الصيد فی ہذہ الحالۃ لم یضرہ فاذا اکل ما بان  
 منہ و ہولایکل لصاحبہ اولے۔ اسو اسے کہ اگر وہ اس حالت میں (کہ مالک نے صید مذکور اس سے لے لیا ہے)  
 تو صید میں سے کھالیتا (خواہ ایک کر یا مالک کے دینے سے) تو کچھ مضر نہیں تھا پس جب اسنے اپنا ٹکڑا کھایا تو کچھ  
 بجا ہر چکا اسدہ مالک کے واسطے حلال نہیں تھا تو درجہ اول اسکو مضر نہیں ہے۔ نہ۔ اسو اسے کہ زندہ جانور سے جو جڑ جدا  
 کر لیا گیا وہ مردار ہے تو کلب مذکور حلال رہتا چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا کہ مردار ٹکڑا کھانے سے ہر جہ اول کچھ مضر نہ ہوگا۔ یہ اسوقت کہ  
 شکار مار کر مالک کو دینے کے بعد اسنے کھایا۔ نہ۔ بخلاف الوجه الاول۔ بر خلاف پہلی صورت کے۔ نہ۔ کہ (پہلے  
 مردار ٹکڑا اسنے پہلے کھایا پھر شکار مار کر مالک کے والد کیا کہ اس صورت میں مضر ہے۔ لانه اکل فی حالۃ الاصل  
 نکاح جائز تھا لیسۃ۔ اسو اسے کہ اسے شکار کرنے کی حالت میں وہ ٹکڑا کھایا تو وہ تعلیم یافتہ نہیں بلکہ جلدی ہو کر



اسنے اپنی ذابت کے دل سے شکار پکڑا ہر فن اور پکڑ کر اس واسطے نہیں کھایا کہ مردار ٹکڑے سے اسکا پیٹ بھر جائے  
ولان نفس البصیۃ قد یکن لیا کلہا۔ اور اس دلیل سے کہ شکار کا ٹکڑا نہ لے لیا کبھی تو اس واسطے ہوتا ہے کہ  
اسکو کھادے۔ فن۔ جیسے بغیر کچے ہوئے کھنے کیا کرتے ہیں۔ وقد یکن حیلہ فی الاصطیاد لیضعف  
بقطع القوت منہ فیدرکہ۔ اور کبھی اسکی غرض یہ ہوتی ہے کہ شکار مارنے کا جلد ہرنگہ شکاریں سے ایک ٹکڑا کٹ جائے  
سے وہ کمزور ہو جائے کہ اسکو پکڑا دے۔ قال کل قبل الاخذ بدل علی الوجه الاول پس یہ ٹکڑا کھالینا  
اگر شکار پکڑنے سے پہلے ہوتا ہے دلیل ہے کہ اسنے کھانے کے واسطے نہ چاہا۔ فن۔ تو تعلیم یافتہ نہیں ہے پس  
اسکا مارا ہوا شکار مردار ہے۔ ولعدہ علی الوجه الثانی فلا یبدل علی جملہ سائر شکار پکڑنے کے بعد ہوتا ہے  
دلیل ہے کہ اسنے شکار کو کمزور کرنے کے واسطے نہ چاہا پس یہ امر اسکے غیر تعلیم یافتہ ہونے پر دلیل ہوگا۔ فن۔  
بھڑا فصیح ہو کہ سابقین میں مترجم نے بیان کیا کہ شکار کا حلال ہو جانا بذریعہ کلب و باز و تیر وغیرہ کے جسعی ہوتا ہے کہ شکار  
کرنے والے نے صید پر زندہ ہونے کی حالت میں قابو نہیں پایا کہ اختیاری طریقے سے اسکو ذبح کرے۔ قال و  
ان اورک المرسل الصید حیا۔ اور اگر کتا چھوڑنے والے نے صید کو زندہ پایا۔ فن۔ شکار کتنے جاگ  
اسکو پکڑا اور پیچھے ٹک پھینچ گیا اور اسنے زندہ پکڑ لیا۔ وجب علیہ ان یدرکہ۔ زمانک صیاد پر واجب ہے کہ ہر  
ذبح کرے۔ فن۔ کیونکہ یہی اصل ہے کہ اختیاری طریقہ سے حلال کیا جاوے چنانچہ کتاب الذبائح میں مفصل بیان  
کرتا ہے اور اس صورت میں اگر کتا غیر تعلیم یافتہ ہو اور اسنے جاگ ہرن کی ٹانگ پکڑی حتیٰ کہ ٹانگ نے پھینچ کر اسکو دیکر  
حلال کیا تو یہ جائز ہے اور تعلیم یافتہ ہو جسی شرط ہے کہ اسنے قتل کر دیا ہو۔ وان ترک تذکیتہ حتیٰ مات سلم یوکل  
اور اگر اسنے صید کو ذبح کرنا چھوڑا بیان تک کہ وہ مر گیا تو نہیں کھایا جائیگا۔ فن۔ کیونکہ مردار ہے۔ کذا اللہ  
والبسم۔ اور یہی حکم باز اور تیر کے شکار میں ہے۔ فن۔ چنانچہ اگر باز نے کئی جائز پکڑا اور ٹانگ نے اسکو زندہ  
پایا اور تیر مارا جس سے جائز گرا اور اسنے زندہ پایا ذبح کرے در نہ مردار ہوگا۔ خواہ اس میں زندگی ظاہر ہو یا خفیہ ہو  
ع۔ لانه قدر علی الاصل قبل حصول المقصود بالبدل۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ شکاری کو اصل پر قدرت ہو گئی قبل  
اسکے کہ بدل سے مقصود حاصل ہو۔ فن۔ اور اصل یہ کہ اختیاری طور پر ذبح کرے اور جب وجہ شکار وغیرہ ہونے  
کے ذبح اختیاری ممکن ہو تو در سکابل تک اضطراری ہے جو بذریعہ زخم غیر جائز تعلیم یافتہ ہے پھر اگر بدل سے مقصود حاصل  
ہو گیا تو وہ ذبح حلال ہے اور اگر ہنوز ذبح نہیں ہوا کہ اسکو ذبح کرنے پر قدرت ہو گئی ذاب بدل کا حکم ساقط ہے پس ذبح  
کرنا واجب ہوا۔ اذ المقصود ہوا لا باحہ۔ اسواسطے کہ مقصود اصلی ذبح ہے کہ شکار کھانا مباح ہو جاوے۔ ولکن  
قبل موتہ۔ اور یہ مقصود شکار کی موت سے پہلے نہیں حاصل ہوا۔ فن۔ بلکہ وہ ہنوز زندہ ہے اور اسکو اختیاری طریقہ  
سے ذبح کرنے کی قدرت ہو گئی تو یہی واجب ہوا۔ فبطل حکم البدل۔ تو بدل لینے بذریعہ تیر و کتا وغیرہ کے نہ جائز  
جائز ہونے کا حکم باطل ہو گیا۔ وهذا اذا لم یکن من ذبحہ۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ شکار کھانے والے کو اس صید کے  
ذبح کرنے کی قدرت حاصل ہوئی ہو۔ اما اذا وقع فی یدہ ولم یتکلم من ذبحہ۔ اور اگر صید کو دیکھ لے کہ اتھ میں  
آیا حالانکہ اسکو صید نہ کر ذبح کرنے کی قدرت نہیں ہے۔ فن۔ مثلاً اسکا پاس پتھری وغیرہ آ رہی ہو یا اسقدر قریب  
نہیں ہو کہ ذبح کرے سک۔ یا جائز نہ کہ زور انداز لگاؤ کے زبردست ہو کہ یہ اسکو تنہا ذبح کرنے پر قادر نہیں ہے۔ و  
من النحیاء فوق ما یکن فی الذبوح۔ حالانکہ صید کو زمین حیات اس سے زمانہ صید ذبیح میں ہوتی ہے  
فن۔ پس یہ ذبیح میں کر سکا حتیٰ کہ وہ مر گیا۔ لم یوکل فی ظاہر الرواجہ۔ و ظاہر الرواجہ میں یہ حکم ہے کہ بجا



نہیں کھایا جائیگا۔ وعن ابی حنیفہ و ابی یوسف انہ یقول الشافعی لانہ لم یقدر علی الاصل۔ اور  
 لہذا درمیان امام ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ فکار حلال ہے اور یہی امام شافعی کا قول ہے اس واسطے کہ اس  
 شخص کو شکار نہ کر دینے کی قدرت نہیں ہوئی۔ فن۔ تو اختیار ہی ذبح کا بدن یعنی اضطراری ذبیحہ کافی ہو گیا  
 فصلا۔ کما اذا راس المار ولم یقدر علی الاستعمال۔ تو اس کا ہو گیا جیسے تم دالے نے پانی دیکھا حالانکہ اس کو  
 پانی استعمال کرنے کی قدرت نہ ہوئی۔ فن۔ تو اس کو صل یعنی وضو چھوڑ کر بدل لینے تیمم کافی ہوتا ہے اسی طرح  
 یہاں ذبیحہ اضطراری کافی ہو گا۔ وجہ الظاہر انہ قدر اعتبارا لانہ ثبت یدہ علی الذبح و ہو قائم مقام  
 التکلیف من الذبح۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص کو قدرت اعتباری حاصل ہوئی (اگرچہ حقیقی قدرت نہ ہو)  
 اس واسطے کہ ذبح کی جگہ پر اس کا ہاتھ پہنچ گیا اور یہ امر ذبح کرنے کی قدرت کا قائم مقام ہے۔ فن۔ لہذا اس کو ذبح کی  
 قدرت ہو گئی۔ اذ لا یکن اعتبارا لانہ لا بد لہ من مدۃ الناس تتفاوتون فیہا علی حسب تفاوتہم فی  
 الکیاستۃ والہدایۃ فی امر الذبح۔ کیونکہ حقیقی قدرت ذبح کا اعتبار ممکن نہیں اس لئے کہ اس کے واسطے ایک مدت  
 زمانہ کا اندازہ چاہیے حالانکہ لوگوں کا حال اس میں تفاوت ہے جیسے ذبح کرنے میں دانائی و ہوشیاری میں لوگ  
 مختلف ہوتے ہیں۔ فن۔ حاصل یہ کہ ذبح کی قدرت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ حقیقی قدرت معبر ہو اور دوم یہ  
 اس کے قائم مقام معبر ہو۔ پس حقیقی قدرت تو ہر شخص کے لحاظ سے مختلف ہوگی چنانچہ بعض آدمی ذبح کرنے میں جتنی دیر  
 چاہا کی رکھتا ہے وہ بہت جلد ذبح کر سکتا ہے اور بعض دیر لگاتا ہے تو اس کے وقت کا اندازہ ممکن نہیں ہے پس  
 لا محالہ اس کے قائم مقام معبر یعنی آدمی کو اس جانور کے ذبح کی جگہ پر قابو ہو جاوے تو وہ ذبح پر قادر سمجھا جائیگا۔  
 فادیر الحکم علی ما ذکرنا۔ تو اسی پر حکم کا مارد ہوا جو بننے ذکر کیا۔ فن۔ تو حاصل یہ نکلا کہ جب شکار نہ کر سکتا  
 صیاد کے قابو میں آیا کہ اس کے ذبح پر قابو ہو تو وہ ذبح پر قادر سمجھا گیا حتیٰ کہ اگر اس میں مذبحہ سے زائد حیات ہو بھر مر جاوے  
 تو سمجھا جائیگا کہ اس نے باوجود قدرت کے ذبح اختیاری کو ترک کیا پس یہ جانور مردار ہے۔ بخلاف ما اذا بقی فیہ من  
 الحیۃ مثل ما بقی فی الذبیح۔ برخلاف اس کے اگر اس صید میں زندگی اسی قدر ہو جس قدر کہ مذبحہ میں ہوتی ہے۔  
 فن۔ تو اس حالت میں وہ ذبح پر قادر نہیں سمجھا جائیگا۔ لانہ سمیت حکم۔ کیونکہ ازراہ حکم کے یہ سمیت ہے۔ فن۔  
 حتیٰ لکما مر جادے تو حلال ہے اس واسطے کہ اس نے ذبح اختیاری پر قدرت نہیں پائی بلکہ ذبح اضطراری سے ذبح کیا تو جائز ہے  
 الا قری انہ لو وقع فی الماء ہو بہذہ الحالہ لم یحرم کما اذا وقع و ہو سمیت کیا نہیں دیکھتے کہ اگر صید مذکور پانی  
 میں گر جاوے حالانکہ اس کی حالت یہی ہے کہ مذبحہ کے مانند زندگی ہے تو وہ حرام نہ ہوگا جیسے اگر مردہ ہو کر باقی میں گرے تو  
 حرام نہیں ہوتا ہے۔ فن۔ تو جس صید میں بقدر مذبحہ کے حیات باقی ہو وہ بمنزلہ مردہ کے ہے۔ و السمیت لیس  
 الذبح۔ اور جو مردہ ہو وہ ذبح کرنے کا محل نہیں ہے پس محل ذبح وہ ہے جس میں مذبحہ سے نازلہ زندگی ہو حتیٰ کہ ظاہر الروایۃ  
 میں باوجود قدرت ذبح کے اگر چھوڑے تو مردار ہو جاوے۔ و فصل لعصم فیہ تفصیلا۔ اور بعض مثل نخنے  
 اس صورت میں تفصیل بیان کی۔ و ہوانہ ان لم یمکن لفقد الآلۃ لم یوکل۔ اور تفصیل یہ ہے کہ اگر صیاد کو ذبح  
 کرنے کی قدرت اس وجہ سے نہ ہو کہ ذبح کا آئہ ندارد ہی تو یہ مردار ہو جائیگا کہ نہیں کھایا جائیگا۔ فن۔ اس واسطے کہ ذبح  
 کرنے کا آئہ اپنے ساتھ نہ لانا اسی کی خطا ہے۔ و ان لم یمکن لتفیق الوقت لم یوکل عندنا خلافا للشافعی  
 اور اگر اس کو صید مذکور کے ذبح کرنے پر قابو سوجھ سے نہیں ہو کہ وقت بہت تنگ تھا تو یہ اسے نزدیک و نہیں کھایا جائیگا  
 اور اس میں امام شافعی رحمہ کا اختلاف ہے۔ لانہ اذا وقع فی یدہ لم یبق صیدا فبطل حکم ذکاۃ الاضطرار۔ اس واسطے







اور اسی قول پر فتویٰ ہے۔ بقولہ تعالیٰ الا ما ذکیرتم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ الا ما ذکیرتم۔ یعنی حرم و یہ و تطہیر وغیرہ کے  
مردار حرام ہونے کے بعد فرمایا۔ الا ما ذکیرتم۔ یعنی باستثناء اس کے جسکو تم نے ذبح کر لیا۔ استثناء مطلقاً سن  
غیر فصل۔ پس ائمہ قلعے نے یہ استثناء مطلق فرمایا بدون تفصیل کے۔ یعنی یہ تفصیل نہیں کہ تمہارا ذبح کرنا  
سوائے ستر و یہ وغیرہ کے ہو بلکہ مطلق ہے کہ خواہ ستر و یہ وغیرہ کو ذبح کر لیا اور ستر و یہ وغیرہ خواہ زندہ رہے  
کے قابل ہو یا نہ ہو پس ذبیحہ حلال ہوگا۔ و عندہابی یوسف اذا کان کمال لا یعیش مثلاً لایکل لانه لم یکن موتہ  
بالذبح۔ اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اگر ستر و یہ وغیرہ ایسی حالت پر ہو کہ ایسا جانور زندہ نہیں رہ سکتا ہے تو وہ ذبح  
کونے سے حلال ہوگا اس واسطے کہ اسکا مرنا بذریعہ ذبح کے ہوگا۔ اور اسکا جواب یہ ہے کہ ہر ذبح کا طریقہ ستر  
نہیں بلکہ ذبح ستر ہی ہے وہ زندہ رہے یا نہیں جب ذبح ہوا حلال ہے۔ وقال محمد رحمہ ان کان مثلاً  
یعیش فوق ما یعیش الذبیح یکل والا فلا۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ اگر ستر و یہ وغیرہ ایسی حالت میں ہو کہ اسکا  
زندہ رہنا بہ نسبت ذبیح کے بڑھک ہو تو وہ ذبح سے حلال ہو جائیگی ورنہ نہیں۔ کیونکہ جب وہ ذبیح کے ذبح  
ہوئی تو ذبح بیکار ہو۔ لانه لا معتبر بهذه الحیاة علی ما قررناہ۔ اس واسطے کہ یہ ایسی زندگی کا کچھ اعتبار نہیں جیسا کہ  
بہت سابق میں تقریر کیا ہے۔ کہ وہ مردہ کے حکم میں ہے۔ وغیرہ میں ہے کہ بیان چار صورتوں میں کلام ہے  
اول یہ کہ بکری وغیرہ بیمار ہو کر مرنے لگی اور اس میں مرث اتنی زندگی رہ گئی جیسے ذبیح میں ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ بکری یا  
بکری کا بیٹ بچاڑ ڈالا اور اس میں مرث ذبیح کے برابر زندگی رہ گئی تھی کہ مالک نے چھین لی۔ سوم یہ کہ بڑیا کے تے  
مالک نے اس وقت نکال دیا کہ اس میں بقدر ذبیح کے حیات باقی ہے۔ چہارم یہ کہ خیرار اور ابھی اس میں بقدر ذبیح حیات  
باقی ہے کہ دوسرے نے نیرا کر قتل کیا۔ پس صاحبین کے نزدیک اول و دوم صورت میں اسکو ذبح کرنا کچھ بیعت ہوگا حتیٰ کہ  
ذبح سے وہ حلال ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک بقول اسے بجا ہی رحم حلال ہو جائیگی اور یہی فتویٰ شمس الامانہ سرخسی و  
صدر شہید اور بقول شیخ الاسلام نہیں حلال ہوگی۔ حاصل یہ کہ امام رحمہ کے نزدیک حیات کا اعتبار ہے اگرچہ قلیل ہو  
اور صاحبین کے نزدیک قلیل کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اور مقدار قلیل اس قدر کہ ذبیح میں باقی رہتی ہے اور امام محمد رحمہ نے  
قلیل و کثیر میں ایک ہوز کا فرق کیا ہے پھر قسری و چوتھی صورت میں جب بقدر حیات ذبیح کے اس میں حیات باقی ہو تو بالاجمل  
اسکو ذبح کرنا بیعت نہیں ہے یعنی ذبح اختیاری کی ضرورت نہیں ہے حتیٰ کہ صورت مذکورہ میں اگر مر جاوے تو حلال ہے اور یہی  
قول مالکہ شافعی و احمد کا اکثر علماء و مساع۔ پس معلوم ہوا کہ جب ملک و بار سے ایسی حالت میں نکال دیا کہ اس میں ذبیح  
سے لاندہ حیات باقی ہے تو ذبح کن ظاہر الروایہ میں لازم ہے۔ ولو اور کہ ولم یأخذہ فان کان فی وقت لواء  
الکذیب لم یؤکل لانه صار فی حکم المقدور علیہ۔ لہذا اگر اس شخص نے فکار کو پایا مگر کتے یا باز کے قبضے سے نہیں لیا  
(حتی کہ وہ مر گیا) پس اگر وقت اس قدر ہو کہ اگر لیا تو ذبح کر سکتا تھا دیہ فکار نہیں کھا یا جائیگا اس واسطے کہ فکار نہ کور سے  
مالور کے حکم میں ہو گیا ہے ذبیح اختیار کی قدرت ہو۔ کیونکہ جائنا ذبیح کرنا پس گویا اسنے لیا تھا اور ذبح کیا  
حق کہ مر گیا پس مردار ہے۔ وان کان لا یکن ذبیحہ کل لان الید لم تثبت بہ والتکن من الذبح لم یوجد۔  
اذا اگر وقت اس قدر ہو کہ اس میں ذبح کرنا ممکن نہ ہوتا تو فکار مذکور کھا یا جاوے اس واسطے کہ اسے طور پر پانے سے قبضہ یا  
ذبح کی قدرت نہیں ثابت ہوتی ہے۔ لہذا کو باسنے نہیں پایا بیان نہ کہ فکاری جانور کے زخم سے مر گیا پس حلال ہے  
وان اور کہ قذکارہ حل لانه ان کانت فیہ حیاة مستقرہ فالذکاة وقعت موقعا بالاجماع وان  
لم یکن فیہ حیاة مستقرہ فعندہابی حنیفہ ذکاة الذبح علی ما ذکرنا وقد وجد عندہما لا یحتاج الی الذبح۔ اور



اگر شکاری شخص نے صید کو پا کر اس کو فسخ کر دیا تو بالاتفاق حلال ہو گیا اس واسطے کہ اگر صید میں حیات مستقرہ ہوگی تو فسخ کرنا بالاتفاق اسے منع بر دالے ہوا (کیونکہ بالا جماع اس صورت میں فسخ واجب ہے) اور اگر اس میں حیات مستقرہ نہ ہوگی (بلکہ قلیل مانند بلبع ہوگی) تو اب وہ صید ہم کے نزدیک موافق مذکورہ بالا کے اسکی واکاۃ فسخ اختیاری ہو اور وہ باقی گئی اور صاحبین کے نزدیک فسخ کی ضرورت نہیں ہے۔

۱۔ تو بھی بالا جماع صید حلال ہو گیا۔ و اذا ارسل کلبہ علی صید و اخذ غیرہ حل۔ اور جب اسنے اپنی کلب کو کسی صید پر چھوڑا اور کلب نے دوسرے صید کو پکڑا تو یہ حلال ہے۔

۲۔ بشرطیکہ چھوڑنے کی بدش میں پکڑا ہو۔ وقال مالک مالک رحمہ اللہ لا یجوز لانه اخذ غیر ارسل اذا لارسل شخص بالشار الیہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ دوسرا شکار نہیں حلال ہو گا اس واسطے کہ اسنے دوسرے صید کو بدون ارسال کے پکڑا اس واسطے کہ صیاد کا ارمان کرنا ہی صید کے واسطے مخصوص تھا جسکی طرف اسنے اشارہ کیا تھا۔

۳۔ بشرط غیر مقید۔ اور شکاری دلیل یہ ہے کہ ارسال میں خاص اشارہ دیکھ ہوئے صید کی شہادت لگانا غیر مقید ہے۔

۴۔ مالک کے حق میں بھی فائدہ نہیں اور کلب کے حق میں بھی فائدہ نہیں ہے۔ زلیحی۔ لان مقصودہ حصول الصید۔

۵۔ اس واسطے کہ صیاد کا مقصود وہ ہے کہ صید حاصل ہو۔ فہا کمال ہو۔ اور کتنے کے واسطے معین کر کے لازم کرنا لغوی۔

۶۔ اذ لا یقدر علی الوقار بہ سکو تک وہ اسکو وقار کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ اذ لا یکنہ تعلیم علی وجہ یاخذ مالک سے ایسی تعلیم ممکن نہیں کہ جبکہ معین کرے اسی کو کنا پکڑے۔

۷۔ فسخ ہر شکاری ہوا تو جیسر قابو پا دیا پکڑ لیا۔ فیقظ اعتبارہ۔ تو معین کا اعتبار ساقط ہے۔ بلکہ مرت جھوٹا معتبر ہو حتی کہ اس جھوٹے میں جس صید کو پکڑے حلال ہے۔ ولو ارسل علی صید کثیر و سمی مرة واحدة حالہ الارسال اور اگر اسنے اپنا کتا بہت سے لگا دون پر چھوڑا اور چھوڑنے وقت ایک مرتبہ تسمیہ طبع دیا۔

۸۔ پس اگر اسنے ایک شکار مارا تو حلال ہے۔ فلو قتل الكل کل بہذہ التسمیۃ الواحدۃ۔ اور اگر اسنے کل صید کو قتل کیا تو بھی اسی ایک تسمیہ سے سب حلال ہیں۔ لان النسخ لفع بالارسال علی ما بیناہ ولہذا اشترط التسمیۃ عندہ و لا یفعل واحد تکفیفہ تسمیۃ واحدة۔ اس واسطے کہ فسخ کرنا تو چھوڑنے سے دن ہو یا چنانچہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یا اسی وجہ سے چھوڑنے کے وقت تسمیہ کننا شرط ہے اور چھوڑنا فعل واحد ہے ایک ہی تسمیہ بھی کافی ہوگا۔ بخلاف فسخ الشائین تسمیۃ واحدة۔ بخلاف اسکے دو بکریوں کو ایک تسمیہ سے فسخ کرنا۔

۹۔ اس طرح کہ ایک بکری لٹا کر تسمیہ لکھ کر فسخ کی پھر دوسرے پر چھوڑی پھیری بدون اسکے کہ دوسرا تسمیہ کہے تو دوسری مردہ ہے۔ لان الشائینہ یقصر مدوۃ بفعل غیر الاول فلا بد من تسمیۃ آخری۔ اس واسطے کہ دوسری بکری تو ایسے فعل سے فسخ ہوگی جو فعل اول کے سوا ہے۔

۱۰۔ تو دوسرا تسمیہ ضروری ہے۔ اور اگر ایک ہی فعل رہتا تو ایک ہی تسمیہ کافی ہو۔ حتی لو اجمع احدہما فوق الاخری و ذبحہما مرة واحدة تھلا تسمیۃ واحدة۔ حتی کہ اگر اسنے دو وزن بکریوں کو ایک دوسرا پر لٹا کر دو وزن کا ایک ہی مرتبہ میں فسخ کر دیا تو ایک ہی تسمیہ سے دو وزن حلال ہو جائینگے۔

۱۱۔ فسخ ہو کر اگر کتا چھوڑا اور وہ اس بدش پر جا کر کہیں بڑ گیا یا کسی کام میں مشغول ہوا پھر چلا اور جا کر شکار مارا تو ارسال مذکورہ بالا حلال اور شکار مردہ ہے۔ ومن ارسل فدا فلمن حتی یستکن ثم اخذ الصید فقتلہ یوکل۔ اور اگر کسی نے اپنا چیتا چھوڑا پس وہ گھات میں چھپ رہا ہے کہ شکار پر قابو پائے پھر اسنے شکار پکڑ کر مار ڈالا تو کھایا جائے۔

۱۲۔ فسخ اس کے چھپ کر بیٹھنے سے ارسال میں غلط نہ ہوگا۔ لان کثر ذاک حیلة منه للصید لا استراحة فلا یقطع الارسال۔ اس واسطے کہ چیتے کا پر دنگ اسکی طرف سے شکار کے لیے جلد و گھات ہے نہ استراحت تو اس سے ارسال مذکور قطع ہے۔



ہوگا۔ وکذا الکلب اذا اعتاد عاداتہ سادری طرح اگر کتے نہ جیتے کی عادت کرنی فس۔ مثلاً فکاری کتا  
جب چھوڑا جاتا تو بے ادقات وہ جیتے کی طرح گھات کر کے جب قابو پاتا تو جست کر کے فکار پکڑتا ہی پس اگر تسمیہ  
پڑھ کر ایسا کتا چھوڑا اور اسے گھات لگائی تو ارسال منقطع ہوگا حتیٰ کہ شکار مارے وہ حلال ہی اور عادت کے لفظ  
سے اشارہ ہے کہ اگر کلب کی یہ عادت ہو تو اس کے درنگ و توقف سے ارسال منقطع ہو جائیگا پس چاہیے کہ اسکو بلا کر  
دوبارہ تسمیہ پڑھ کر چھوڑے۔ ولو اخذ الکلب صیداً فقتلہ ثم اخذ آخر فقتلہ وقد ارسلہ صاحبہ اکلہا  
لان الارسال قائم لم یقطع۔ اور اگر کلب شکاری نے ایک شکار پکڑ کر مار ڈالا پھر دوسرا پکڑ کر مار ڈالا (و علی ہذا  
القیاس) حالانکہ مالک نے اس کلب کو شکار پر چھوڑا تھا (مع تسمیہ) تو دو وزن شکار کھانے جائیگے سوائے  
کہ چھوڑا ہی تک قائم ہی کہ نفع نہیں ہوا فس۔ تو اس ارسال میں جبکہ شکار مارے سب حلال ہیں سہم  
ہو منزلة مالورمی سہما لے صید فاصابہ و اصاب آخر سادریہ بمنزلہ ایسی صورت کے ہے کہ فکار کو تیر مارا  
پس وہ تیر اس شکار کے لگا اور دوسرے شکار کے بھی لگا فس۔ تو دو وزن حلال ہیں کیونکہ تیر چھوڑا ہی نہیں  
و لو قتل الاول یحتم علیہ طویلاً من النهار ثم مر بہ صید آخر فقتلہ لا یوکل الثاني۔ اور اگر کلب شکار  
اول کو قتل کر کے دیر تک اسپر پڑا رہا پھر اسکی طرف دوسرا فکار گزرا پس اسکو بھی قتل کر دیا تو دوسرا نہیں کھایا جائیگا  
فس۔ کیونکہ اسرحت سے ارسال قطع ہو گیا۔ لا یقطع الارسال بلکہ اذا لم یکن ذلک حیلہ منہ لا یقطع  
وانما کان استراحۃ بخلاف ما تقدم۔ اسوائے کہ اسکے درنگ کرنے سے ارسال منقطع ہو گیا کیونکہ یہ پڑا رہنا اسکی  
طرف سے شکار پکڑنے کا جملہ نہیں تھا بلکہ صرف استراحۃ تھی بخلاف صورت سابقہ کے فس۔ جبکہ گھات میں بیٹھا  
ہو کہ وہ شکار پکڑنے کی غرض سے جیلہ تھا نہ استراحۃ۔ ولو ارسل بازیہ اعلم علی صید فوقع علی غشی ثم اتبع لصید  
فأخذه وقتلہ فأنه یوکل۔ اور اگر بنا باز تعلیم یافتہ کسی شکار پر چھوڑا پس باز اگر کسی چیز پر گرا۔ (جیسے بانگ عادت ہوئی  
تو تاکر صید پر ملنے کی گھات دیکھے) پھر اسنے جیلہ کا پیچھا کیا اور اسکو پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ و ہذا  
اذا لم یکن شکاراً طویلاً للاستراحۃ وانما کثرت ساعۃ للکلبین لما بینا فی الکلب سادریہ حکم حلت اسوقت ہی  
کہ باز ذکر بہت دیر تک استراحۃ کے واسطے پڑا نہیں رہا بلکہ ایک گھڑی تک گھات کے واسطے پڑا رہا ہو یہ کل اسکے  
جو بننے کلب کی صورت میں بیان کی فس۔ کہ دیر تک نہ خیر کرنا اسکی استراحۃ ہی تو ارسال منقطع ہو جائیگا اور بغیر  
ارسال پکڑنا جاتا رہیگا اور گھات کے واسطے جیلہ ہی ہو لو ان بازیہ اعلم اخذ صیداً فقتلہ ولا یدری ارسلہ  
انسان ام لا لا یوکل لوقوع الشک فی الارسال ولا تعلبت الا باحدہ دونہ۔ اور اگر تعلیم یافتہ بانسے ایک  
شکار پکڑ کر مار ڈالا (فتح کی فرصت نہیں ملی) اور یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اس باز کو کسی شخص نے چھوڑا ہی یا نہیں  
(بلکہ خود کر اسنے مارا ہی) تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا سوائے کہ ارسال میں شک پیدا ہوا۔ (حالانکہ یہی فتح کا  
مطلوبہ تھا) اور بدین ارسال کے باعث نہیں ثابت ہوگی فس۔ یہ سب اس صورت میں کہ کلب یا چیتا یا باز وغیرہ  
اپنے شکار کو مجروح کر کے مار ڈالے۔ قال وان حلقہ الکلب ولم یجرح لم یوکل۔ اور اگر کلب نے صید کو گھا  
گھونٹ کر مار ڈالا اور مجروح نہیں کیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لان الجرح شرط علی ظاہر الرواج علی ما ذکرنا  
اسوائے کہ ظاہر الرواج میں جرح سے قتل کرنا شرط ہی جہاں نے سابق میں بیان کیا ہے۔ و ہذا یہ لکھنے سے انہ  
لا یکل بالکسر۔ اور پس قول سے نفع دیکھ لیگی کہ تا تک و غیر تو نے سے شکار حلال ہوگا فس۔ جبکہ جرح  
وعن ابی حنیفہ رحمہ انہ اذا کسر عضواً فقتلہ لا یاسی بالکسر لانه جراحۃ باطنۃ فی کالجراحۃ الظاہرۃ۔ اور ابو حنیفہ



سے روایت ہے کہ اگر جانور شکاری لے شکار کا عضو توڑ کر مار ڈالا تو اس کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے اس واسطے کہ یہ بھی باطنی جراحات ہو تو یہ ظاہری جراحات کے مانند ہو گئی۔ وجہ الاول ان المعتبر جرح یتہض سبباً لا نہاراً لہم ولا یحصل ذلک بالکسر فاشبه التخیق۔ قول اول (کہ عضو توڑنے سے حلال نہوگا) کی وجہ یہ ہے کہ ایسی جراحات معتبر ہیں جو خون بہ جانے کا سبب ہو اور عضو توڑنے سے یہ بات حاصل نہوگی تو عضو توڑنا جائز ہے کے مشابہ ہو گیا۔ حالانکہ تحققہ حرام ہے اور حاصل جواب یہ کہ ہمنے مان لیا کہ عضو توڑنا جراحات اعلیٰ ہیں مطلق جراحات معتبر نہیں بلکہ ایسی جراحات معتبر ہیں جس سے ذبح علق کی طرح خون بہ جادے اور یہ توڑنے سے حاصل نہیں ہوگا جیسے گلا گونٹنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ قال وان شارکہ کلب غیر معلوم او کلب مجوسی او کلب لم ینذکر اسمہ علیہ یرید بہ عہد الم یوکل۔ اور اگر زید کے تعلیم یافتہ شکاری کتے کے ساتھ جسکو نسیمہ پرھکر چھوڑا ہو اور کتا غیر تعلیم یافتہ شریک ہو گیا (فواہ غیر مسلمان کا ہو یا اسی کا ہو یا کسی کا ہو اگرچہ نسیمہ پرھاکر) یا مجوسی (یا ہند یا اس زمانہ کے نصرانی وغیرہ) کا کتا شریک ہو گیا یا کسی شخص کا ایسا کتا شریک ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیا گیا یعنی عہد اسم اللہ اکبر کہنا چھوڑ گیا ہے۔ (بھر دو دن کتون نے شکار مارا)۔ تو یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لہذا روایاتی حدیث عدی رضی اللہ عنہ ولانہ لایتمتع المبیح والمحرّم فتقلب جہتہ لیسواوا احتیاطاً۔ اس لیے کہ حدیث عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ میں اسکی صحت مخصوص ہے اور اس لیے کہ بیان بیح کرنے والی دلیل اور حرام کرنے والی۔ لہذا مجمع یومین تو حرام کی جانب کو غلبہ دیا جائیگا فواہ ازراہ نفس کے یا ازراہ احتیاط کے۔ حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ حلال و حرام مجمع نہیں ہوئے کسی شے سے کہ حرام غالب ہوتا ہے۔ ت۔ حاصل قیاس یہ کہ تعلیم یافتہ کتے کا شکار حلال ہے چاہتا ہے اور غیر تعلیم یافتہ وغیرہ منقض ہے کہ شکار حرام ہو اور ایسا کسی شکار میں دو دن مجمع ہیں تو حرام کی جانب غالب رہی اور یہ مخصوص اور اسی میں احتیاط ہے اور عہد کی قید اس واسطے لگائی کہ اگر کسی مسلمان نے اپنا کتا چھوڑا اور نسیمہ پرھنا بھول گیا اور دو دن لے لے کر شکار کر لیا اور حلال ہے۔ ولور وہ علیہ الکلب الثانی۔ اور اگر صید کو دوسرے کتے نے اول کتے پر پھیر دیا۔ یعنی زید نے اپنا تعلیم یافتہ کتا نسیمہ پرھکر چھوڑا اور شکار اس کے سامنے سے بھاگا اور اوہ دوسرا کتا غیر تعلیم یافتہ یا مجوسی وغیرہ کا پیش آیا اور اس نے شکار کو پھیرا پس لڑا یا حتی کہ اول کتے نے اسکو مار لیا۔ ولہم یحرم معہ۔ اور دوم نے اسکو ساتھ میں شکار کو بھرج نہیں کیا۔ بلکہ مرث وٹایا تھا۔ ومات بھرج الاول۔ اور شکار نہ کر فقط اول کتے کے بھرج کرنے سے مرگیا۔ سیکرہ اکہ سواس شکار کو کھانا مکروہ ہے۔ شمس الاممہ طوائی نے اخبار کیا کہ مکروہ سے تحریمی مکروہ مراد ہے۔ لوجود المشاركة فی الاخذ ونقد ہائی البھرج۔ اس واسطے کہ کلب دوم کی شرکت اس شکار کو پکڑنے میں موجود ہے اور بھرج کرنے میں نہیں ہے۔ و ہذا بخلاف ما اذا ردہ المجوسی علیہ بنفسہ۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ خود مجوسی نے شکار کو دل کتے کی طرف لڑایا ہو۔ اور اس نے پکڑ کر مار ڈالا تو یہ شکار کھایا جاوے۔ لان فعل المجوسی لیس من جنس فعل الکلب فلا یحقق المشاركة۔ اس واسطے کہ فعل مجوسی تو فعل کلب کی جنس سے نہیں ہے تو کتے کے فعل سے فعل مجوسی کی شرکت ثابت نہوگی۔ لہذا۔ کیونکہ یہی شرکت مجتہدین میں ہوتی ہے اور وہ متباہن چیزوں میں شرکت نہیں ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ فقط سگ اول لے شکار کیا جبکہ فعل سگ دوم فعل مجوسی میں شرکت متحقق نہیں ہوتی ہے۔ وتحقق بین فعلی الکلبین لوجود المجامعہ۔ اور دو کتون کے نفلوں میں شرکت متحقق ہو جاتی ہے کیونکہ وہ دن ایک جنس ہیں۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اگر تعلیم یافتہ کتے کے ساتھ میں ایسا کتا شریک ہو جسکا شکار بیح نہیں ہے تو شرکت معتبر ہے اور اگر ایسا آدمی شریک ہو جسکا شکار بیح نہیں ہے تو شرکت



اسے مجروح نہیں کیا باکہ فقط قتلیم یافتہ کتنے مارا ہی تو شکر معتبر نہیں ہے۔ ولولم برده الکلب الثانی علی الاول لکن  
استمق علی الاول حتی اشتد علی الصيد فاخذہ وقتله لا باس باکله۔ اور اگر سگ دوم نے شکار کو سگ اول پر  
نہیں ٹوٹا بلکہ سگ دوم بمقابلہ اول کے تیز دوڑا حتی کہ سگ اول بھی تیز دوڑا اور اول نے پہونچ کر شکار پر کڑ کر مار ڈالا تو  
اس شکار کے کھانے میں مضافتہ نہیں ہے۔ لان فعل الثانی اثر فی الکلب المرسل دون الصيد حیث انزوا  
طلباً فکان معاً لفعلہ لانہ بنار علیہ فلا یضاف الاخذ لے التبع۔ اس واسطے کہ سگ دوم کے فعل نے سگ  
اول میں اثر پیدا کیا نہ شکار میں کیونکہ سگ دوم کے چھٹنے سے سگ اول میں شکار پکڑنے کی تیزی پیدا ہو گئی تو سگ دوم  
کا فعل سگ اول کے فعل کے تابع ہو گیا کیونکہ فعل اول کی بنا پر فعل دوم ہو چکا پنجہ پہلے کئے تو دیکھ کر دوسرا کت پیچھے  
دوڑا تھا اور اسی کی تیزی سے سگ اول زیادہ تیز ہو گیا (تو شکار پکڑنا اس تابع کی جانب منسوب ہو گا۔ فن۔ بلکہ  
سگ اول کے اصلی فعل کی جانب منسوب ہو گا۔ خلاف ما اذا کان ردہ علیہ لانہ لم یصر تبعاً فیضاف لہما  
برظان سکے جب سگ دوم نے شکار کو سگ اول کی طرف پھیرا تو یہ اسکا اصلی فعل علیہ ہے اس واسطے کہ یہ فعل پہلے  
کئے کے تابع نہیں ہوا تو شکار کا گرفتار ہونا دونوں کے فعل کی جانب مضاف ہو گا۔ قال واذا ارسل المسلم کلب  
فجر جرہ مجوسی فان جرہ جرہ فلا باس بعیدہ۔ اگر مسلمان نے اپنا کت چھوڑا پس کسی مجوسی نے اسکو زجر کیا  
اور وہ اسکی زجر کو مان گیا تو اسکے بارے ہوئے شکار میں مضافتہ نہیں ہے۔ فن۔ زجر کے معنی آواز بلند سے جھونکا  
لکنا وغیرہ اور یہ کئی طرح ہو سکتا ہے حتی کہ بعض صورتوں میں شکار حرام ہو جائیگا اور وہ اسطرح کہ مسلمان نے کت چھوڑا  
مجوسی نے اسکو جھونکا کہ ظہر جاوے پس ٹھہر گیا اور اسکے بعد اسے شکار مارا تو حرام ہو گا لہذا بیان زجر سے یہ معنی مراد نہیں  
ہو سکتے ہیں۔ سی واسطے شیخ صنف چلے کہا کہ۔ والمراد بالزجر الاغراء بالصیاح علیہ۔ زجر سے مراد یہ کہ بلند آواز  
سے اسکو شکار پر لکھا اسو بالا تر جا رہا اظہار زیادہ الطلب۔ اور زجر مان جلنے سے مراد یہ کہ وہ شکار پکڑنے پر  
زیادہ تیز ہو گیا۔ فن۔ پس حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنا کت چھوڑا اور مجوسی نے اسکو لکھا اور شکار پر ابھارا اور وہ  
اسکے ابھارنے کو ان گیا حتی کہ زیادہ تیز ہو گیا تو شکار جائز ہے۔ ووجهان الفعل یرفع بما ہو فوقہ او مثلاً کما  
فی نسخ الای۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ فعل تو ایسی چیز سے کہلے جاتا ہے جس سے اوپر ہو یا اسکے مثل ہو جیسے آئین کے نسخ میں  
ہوتا ہے۔ فن۔ اور اپنے سے کمتر کی وجہ سے در نہیں ہوتا مثلاً حکم حکم سے حکم محل دور ہو جاتا ہے اور حکم محل سے حکم محکم  
نہیں وعدہ ہوتا ہے۔ والزجر دون الارسال لکونہ بنار علیہ۔ اور بیان زجر کرنا چھوڑنے سے کمتر ہے اس واسطے کہ زجر  
برئائے ارسال ہے۔ فن۔ چنانچہ پہلے چھوڑا تھا اپر مجوسی نے زجر کیا تو چھوڑنا اصل و اعلیٰ ہے اور زجر کرنا اس کے  
تابع و ادنیٰ ہے پس اسکے زجر کرنے سے مالک کا فعل یعنی چھوڑنا نہیں! مل ہو گا پس جب اسکا چھوڑا بانی رہا تو نسخ  
کیا پس حلال ہے۔ فافہم واقعہ قتلے اعلم۔ م۔ قال و لو ارسلہ مجوسی فزجرہ مسلم فزجرہ لم یوکل لان الزجر  
دون الارسال لہذا لم یثبت بہ کسبہ المحرمۃ۔ جامع مغیر میں ہے کہ اگر مجوسی نے شکار پر اپنا کت چھوڑا پس مسلمان  
نے اس کو لکھا اور وہ لکھا مان گیا یعنی شکار پر تیز ہو گیا اور مسلمان نے تسمیہ بڑا دیا۔ (تو شکار حلال ہو گا اس واسطے  
کہ زجر فارسال سے کمتر ہے پس ارسال مجوسی باطل ہو گا) اور اسی وجہ سے جوت حرمت کا سبب ثبوت خرافہ  
یعنی در صورتیکہ مسلمان نے اپنا کت چھوڑا اور مجوسی نے زجر کیا تو اسکے زجر مان لینے سے شکار میں حرمت کا شبہ بھی ثبوت  
نہو چاہی کہ حرمت بوجہ احتیاط کے بہت جلد ثبوت ہو جاتی ہے۔ فاولیٰ ان لا یثبت بہ الحکم۔ تو زجر سے علت بدرجہ اولیٰ  
ثبوت ہو گئی۔ فن۔ حالانکہ علت ثابت ہو بہت احتیاط سے ہو کر پس مسئلہ ہذا میں مسلمان کے زجر کرنے سے شکار میں



حلت نہیں ثابت ہوگی۔ پھر واضح ہو کہ دونوں مسلمانین میں مجوسی کہ فرض کیا لیکن کوئی خصوصیت مجوسی کے واسطے نہیں  
ہو۔ کل من للذبح ذکاتہ کا لفظ تہ و المحرم و تارک التسمیۃ عامدانی بذاتہ بمنزلۃ المجوسی سادہ ہر شخص جسکا  
ذبحہ حلال نہ ہو جیسے مرعہ و احرام یا نہ مٹنے والا اور جس مسلمان نے عہد التسمیہ چھوڑا جو اس حکم میں بمنزلۃ مجوسی کے ہیں  
فتن حتی کہ اگر زمین پناکتا چھوڑا اور مرتد یا محرم یا عہد التسمیہ چھوڑنے والے نے اسکو لٹکا رہا اور وہ ان کا تو اسکا  
شکار جائز ہو اسی طرح برعکس ہونے میں جائز نہیں ہو جائیگا اور اسی طرح ہنود اور بنیو ہری و مڑوری مرغی کھانے کا  
عیسائی بھی مانند مجوسی کے ہیں۔ وان لم یسرسلہ احد فزجرہ مسلم فانزجر فاحذر الصيد فلا یاس باکل۔ اور اگر  
تعلیم یافتہ کتے کو کسی نے چھوڑا نہیں تھا بلکہ وہ خود چلو پس مسلمان نے اسکو لٹکا رہا (اور تسمیہ پڑھ دیا)۔ پس وہ ان کا پھر  
اسنے اشکار مارا تو اس شکار کے کھانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ لان الزجر مثل الانقلاط لانہ ان کان دونہ  
من حیث انہ بنا علیہ فہو فرقہ من حیث انہ فعل المكلف فاستویا فیصلح ما سوا۔ اسواسطے کہ لٹکانا  
تو خود چھوڑ چلنے کے برابر ہے (اور برابر یا بڑھکر سے نسخ ہو سکتا ہے)۔ یعنی کتے کا خود روان ہونا مسلمان کے زجر سے  
باطل ہو جائیگا اسواسطے کہ لٹکانا اگر خود روانی سے اس سادہ سے کم ہے کہ لٹکانا اسکی خود روانی کے تابع دوسری پر مبنی ہے تو لٹکانا  
دوسری راہ سے خود روانی سے بڑھکر ہے کہ لٹکانا ایک مکلف کا فعل ہے (پس ایک راہ سے کم ہو اور ایک راہ سے بڑھ کر  
تو دونوں برابر ہو گئے پس لٹکانا اسکی خود روی کا نسخ ہو سکتا ہے۔ فتن خصوص یہ ہے کہ جب کتا خود روان ہو اور اس  
روانی پر مسلمان نے اسکو لٹکا رہا اور وہ لٹکارا ان کی یعنی عز ہو گیا تو اسکی خود روی مٹ گئی اور اب گو یا مسلمان کے روان  
کرنے پر چلا تو اسکا شکار حلال ہے اسوجہ سے کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ فعل اپنے سے بڑھکر یا برابر سے نسخ ہو سکتا اور مٹ جاتا ہے  
اب ہم ثابت کرتے ہیں کہ لٹکانا اسکی خود روی کے برابر ہے اس طرح کہ لٹکانا ایک بندہ مسلمان مکلف بشرع آئی عذو علی کا  
فعل ہے تو وہ کتے کی خود روی حرکت سے اعلیٰ ہے لیکن لٹکانا اسکی خود روی پر واقع ہوا یعنی وہ جاتا تھا اور اسی حال میں  
لٹکا رہا تو لٹکانا اسکی روانی کے تابع ہوا پس اگر اس راہ سے کم ہو تو اول وجہ سے اعلیٰ ہے پس غایت درجہ یہ کہ لٹکانا  
ہو گیا لیکن چونکہ کتے نے لٹکار کر ان لہذا یہ نسخ ہو گیا پس گو یا مسلمان نے اسکو تسمیہ پڑھ کر ارسال کیا پس شکار حلال ہے۔ و  
لو ارسل المسلم کلبہ علی صید و سمی قادر کہ فضر بہ و وقذہ ثم ضر بہ فقتلہ اکل۔ اور اگر مسلمان نے شکار پر  
اپنا کتا چھوڑا اور تسمیہ پڑھ دیا پس کلب نے صید مذکور یا کر اسکو مار کر سست کر دیا پھر اسکو مار کر قتل کیا تو شکار کھا جائے  
فتن حالانکہ اس میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ جب اول مرتبہ اسنے مار کر سست کر دیا تو وہ اب صید نہیں رہا پس اسکا ذبح کرنا  
لازم ہو حالانکہ دوبارہ اسکو کلب نے قتل کیا تو چاہیے کہ حلال نہ ہو۔ و لکن اذا ارسل کلبین فوقذہ احدہما ثم قتلہ  
الاخر اکل سادہ اسی طرح اگر اسنے دو کتے چھوڑے پس ایک نے صید کو مار کر سست کر دیا (کہ بھاگ نہیں سکتا ہے) پھر  
دوسرے نے اسکو قتل کر دیا تو بھی یہ شکار کھا جاوے۔ فتن اور شبہ مذکور معتبر نہیں ہے۔ لان الاستیغاض عن  
الجرح بعد الجرح لا یدخل تحت التعلیم فجعل عفوا۔ اسواسطے کہ مجروح کو کے سست کرنے کے بعد دوبارہ مجروح  
دکرنا تعلیم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا تو وہ عفو قرار دیا گیا۔ فتن یعنی کتا اس تعلیم کے قابل نہیں کہ اگر مجروح کر کے  
سست کر دے کہ بھاگ نہ سکے تو پھر اسکو مجروح نہ کرے بلکہ مالک کے آنے کا انتظار کرے کہ وہ ذبح کرے پس جیسی  
تعلیم تصور نہیں تو اسکا دوبارہ مجروح کرنا عفو اور شکار کھا یا جائیگا کیونکہ مانند قتلے نے اسی قدر مکلف فرمایا جو چھوڑ  
اسکان میں جو اور اس سے زائد عفو فرمایا ہے۔ و لو ارسل رجلا کل واحدہما کلبا فوقذہ احدہما و قتلہ الاخر  
اکل لما قاتا۔ اور اگر دو مسلمانوں میں سے ہر ایک نے اپنا تعلیم یافتہ کتا تسمیہ چھوڑا پس ایک نے شکار کو سست کر دیا



کہ بھاگ نہیں سکتا اور دوسرے کتے نے اسے بعد اسکو قتل کر دیا تو وہ کھایا جاوے بدلیل مذکورہ بالا سن  
 کو اس قتل سے اشتعال کی تعلیم لیکن نہیں تو غفوی پس یہ شکار حلال رہا۔ پھر سوال یہ کہ شکار مذکور دونوں میں سے کس شخص  
 کی ملک ہو۔ جواب یہ کہ۔ والکلب الاول۔ اور شکار کا مالک وہ شخص ہو جو اول کتے کا مالک ہو یعنی جس کتے نے اسکو  
 زخمی کر کے صید ہونے سے خارج کر دیا۔ لان الاول اخرجه عن صید الصيد۔ اسوئے کہ اول کتے نے اسکو  
 صید ہونے سے خارج کیا۔ تو اسکا مالک اس صید کا بھی حکماً مالک ہوگا پس دوسرے کی ملکیت نہیں ہو سکتی ہو  
 پھر اعتراض ہوگا کہ جب وہ صید نہیں رہا تو ذبح اختیاری سے حلال کرنا واجب ہو حالانکہ اسکو دوسرے کتے نے قتل  
 کر دیا تو مردار ہونا چاہیے علاوہ برین دوسرے کا چھوڑنا بھی غیر کی ملک پر حرام ہو۔ جواب دیا کہ یہ امر کتے کی تعلیم سے  
 باہر ہو تو غفوی یعنی اگرچہ وہ اول کی ملکیت ہو گیا۔ الا ان الارسال من الثاني حصل علی الصيد۔ لیکن دوسرے  
 شخص کا چھوڑنا تو صید ہی پر واقع ہوا تھا۔ اور اسوقت یہ شکار ملک اول نہ تھا۔ والمعبر فی الاباحۃ  
 والحرمۃ حالۃ الارسال فلم یحرم۔ اور بباح ہونے یا حرام ہونے میں منبر وہ حالت ہو جو ارسال کے وقت تھی تو  
 یہ حرام نہوا۔ کیونکہ ارسال کے وقت وہ جائز ہو شبہہ شکار تھا۔ بخلاف ما اذا کان الارسال من  
 الثاني بعد الخروج عن الصيد یہ یخرج الکلب الاول۔ برخلاف اسکے اگر شخص دوم کی طرف سے اپنا کتا  
 چھوڑنا ایسے وقت واقع ہو کہ شکار مذکور اول کتے کی جرح سے صید ہونے سے خارج ہو گیا ہو۔ تو حرام ہو  
 سترجم کہتا ہے کہ شخص دوم کا یہ فعل حرام ہو کیونکہ اسنے غیر کی ملک حکمی میں بذریعہ اپنے آگے کے نفرت کیا اور شامین  
 نے لکھا کہ سگ دوم کے قتل کرنے سے یہ شکار حرام ہوگا کیونکہ وہ صید نہیں رہا تو اسکا ذبح کرنا واجب تھا تو کتے کا  
 مار ڈالنا موجب حرمت ہوا تو حلت پر اسی کو غائب رکھا جاوے پس حرام ہو۔ سترجم کہتا ہے بلکہ اگر اول کتا دوبارہ زخمی  
 کر کے مار ڈالنا تو حلال تھا کیونکہ دوبارہ زخم لگانے سے مالنت داخل تعلیم نہیں ہو اور سگ دوم نے مار ڈالا تو حرام  
 ہوگا اور فرق کی وجہ یہ ہو کہ سگ دوم اسوقت نہیں چھوڑا گیا جب وہ صید تھا ورنہ حلال رہتا جیسا کہ بیان کیا گیا بلکہ  
 اسوقت چھوڑا جب صید نہیں رہا تو ایسا ہوگا۔ جیسے کسی شخص کی بکری کو جو اختیار میں ہو دوسرے شخص نے جبراً کر  
 اضطراری طور پر ذبح کیا تو حرام و مردار ہو گئی اسی طرح یہاں اپنے کتے کے ذریعہ سے قتل کیا تو وہ شکار مردار ہو گیا پس  
 حاصل یہ نکلا کہ ارسال کا وقت مجبر ہو پس اگر ارسال کے وقت وہ صید ہو تو سگ دوم کے مار ڈالنے سے بعد اسکو وہ  
 صید نہیں رہا ہو حلال رہیگا اور اگر ارسال کے وقت وہ صید نہ ہو تو سگ دوم کے قتل کرنے سے حرام ہو جائیگا اور  
 سگ اول کے قتل کرنے سے حلال رہیگا۔ فہم۔ م۔

## فصل فی الرمی

یہ فصل دوم تیر وغیرہ مارنے کے بیان میں۔ یعنی بذریعہ تیر وغیرہ کے شکار رہا۔  
 من سمع حاطة خمس صید فرماہ او ارسل کلباً او بازیا علیہ فاصاب صیداً ثم تبین اذ حس صیداً حل لمصاب ای صید  
 کان لانه فصد الاصلیاد۔ اگر کسی نے آہٹ سنی پس اسکو صید کی آہٹ گمان کی کہ تیر مارا یا اسپر کا یا باز چھوڑا پس ایک شکار سے  
 لگا پھر یہ امر ظاہر ہوگا کہ وہ صید کی آہٹ تھی تو جو شکار اچھ لگا وہ حلال ہو خواہ کئی شکار ہو اسوئے کہ اسنے شکار اسنے کا نصف کیا تھا  
 سن تو صبح یہ کہ اسنے صید کی آہٹ گمان کی کہ تیر مارا یا باز وغیرہ چھوڑا اور اس سے ایک شکار لگا آیا اگرچہ یہ شکار وہ صید کی آہٹ  
 سنی تھی تو اسکے حلال ہونے میں شرط یہ ہو کہ جسکی آہٹ سنی تھی نہ صید ہو یعنی جائز و حسی ہو حتی کہ اگر وہ آہٹ کسی



آدمی یا بکری یا بالو کو قری ہو تو یہ شکار حلال ہوگا اور اگر ظاہر ہو جاوے کہ وہ ہرن یا جنگلی کو ترکی آہٹ تھی یا شیر  
 وغیرہ ایسے صید کی آہٹ تھی جو کھا یا نہیں جاتا تو جو شکار ماکول اللحم ہاتھ آیا یہ حلال ہے پس اسکے حلال ہونے کا مدار  
 اس پر ہے کہ وہ آہٹ درحقیقت کسی جائز صید کی ہو خواہ وہ صید ایسا ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہے یا غیر ماکول ہو جیسے  
 شیر و بھیر یا حتی کہ جنگلی سور کی آہٹ ہو تو بھی جو شکار ہاتھ آیا حلال ہوگا۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ خص من ذلک  
 الخنزیر لثقلہ التحريم۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انھوں نے صید میں سے سو کو خارج کر دیا کیونکہ اس کی موت  
 غلیظہ ہے۔ فلی ہذا اگر اسے تیرہ گئے کے ذریعہ سے ہرن یا ایلیک ہو آہٹ تھی ظاہر ہو کہ وہ جنگلی سور کی آہٹ  
 تھی تو یہ شکار جائز ہوگا۔ الا تری انہ لا تثبت الا باقتہ فی شئ منہ بخلات السبلع لانہ یوشق جلدہ۔ کیا تم  
 نہیں دیکھتے ہو کہ شکار کر لے سے اس نجس سور کے کسی جزو میں اباحت نہیں ثابت ہوتی ہے بخلات شیر وغیرہ درمردوں کے  
 کیونکہ ان مردوں کی کھال میں اباحت ثابت ہوتی ہے۔ یعنی سو کی حرمت اس قدر غلیظہ ہے کہ شکار سے اس کی کوئی  
 چیز سباح نہیں ہوتی ہے بخلات مردوں کے کھال کی کھال سباح ہو جاتی اور گوشت اگرچہ کھانا حرام ہے لیکن پاک ہو جاتا ہے جلد  
 خارج کیا جاوے۔ تو جب درمردوں میں کھال کی جانب اباحت مؤثر ہوتی ہے تو جائز ہو کہ بجائے اسکے جو شکار ہاتھ آیا اسکے  
 گوشت میں اباحت مؤثر ہو۔ الذیخیرہ والمجیط۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جو صید احساس کیا تھا بجائے اسکے دوسرا صید جو ہاتھ آیا جیسی  
 سباح ہوگا کہ جس صید کا احساس کیا تھا وہ کسی طرح سباح ہونے کے وقت ہو حتی کہ درندہ ہو تو اس کی کھال ہی سباح ہو جاتی ہے  
 پس یہ صید بھی حلال ہوگا بخلات سور کے کہ سور میں سے فود کوئی چیز سباح نہیں ہوتی تو جو صید بجائے اسکے ہاتھ آیا یہ بھی  
 سباح ہوگا۔ و زفر فرح خص منہا ما لا یوکل بحمہ لان الارسال فیہ لیس للاباحتہ۔ اور زفر فرح نے انہیں سے مزایہ  
 صید کو نکال ڈالا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا اس واسطے کہ ایسے شکاروں کی طرف ارسال کرنا کچھ گوشت سبک ہونے  
 کے واسطے نہیں ہوتا۔ فلی۔ حاصل یہ کہ جس صید کا احساس کیا تھا اگر وہ ایسا صید نکلا کہ اس کا گوشت سباح نہیں ہے  
 حالانکہ بجائے اسکے دوسرا صید جو شکار کیا ہے یہ ماکول اللحم ہے تو یہ بھی جائز ہوگا اس واسطے کہ جس صید کی طرف کتا یا باز چھوڑا  
 یا تیرا ہاتھ اوہ اباحت کے واسطے نہیں تھا۔ وجہ الظاہر ان اسم الاصطیاد لا یختص بالماکول۔ اور ظاہر روایت  
 جعین سور یا غیر ماکول اللحم کسی کی تخصیص نہیں ہے۔ کی وجہ یہ ہے کہ شکار کرنا کچھ ایسے جائزوں کے ساتھ خاص نہیں ہے جس کا  
 گوشت کھایا جاوے۔ فلی۔ بلکہ یہ فعل ہر جائز کے ساتھ ہوتا ہے مثلاً سور شکار کیا تو ہم جائز کا لحاظ نہیں کرتے بلکہ  
 فعل کا لحاظ کرتے ہیں۔ فوقع الفعل اصطیاداً۔ تو یہ فعل اصطیاد واقع ہوا۔ یعنی جب احساس و آہٹ  
 صید کی پائی اور تیر لہرایا کتا یا باز چھوڑا تو شکار کرنا ہوا یعنی شکار کرنے کا فعل کیا۔ وہ فعل سباح فی نفسہ۔ اور یہ  
 فعل بذاتہ سباح ہے۔ فلی۔ تو ہم نے سباح فعل سے شکار مارا پس وہ حلال ہے اگر کھانے کے قابل ہو۔ و اباحت  
 التنازل یرجع الی المحل۔ اور تنازل سباح ہونے کا مرجع محل ہے۔ یعنی جس محل پر یہ فعل واقع ہوا اس کو  
 دیکھا جائیگا کہ اس محل میں سے کیا سباح ہے۔ فیثبت بقدر ما یقبلہ المحل و جلدہ۔ پس گوشت و کھال کی راہ سے بقدر  
 قابل اباحت ہو اسی قدر اباحت ثابت ہوگی۔ فلی۔ حاصل یہ کہ ہمارے فعل شکار تو سباح ہے جبکہ وہ جائز صید ہو پھر اس  
 جائز میں سے تناول کس قدر سباح ہے تو یہ امر اس محل کی قابلیت پر ہے۔ اگر ہرن کے مانند ہو تو گوشت و کھال دونوں  
 سباح ہیں اور اگر درندہ مانند شیر ہو تو فقط کھال سباح ہے۔ وقد لا تثبت اذا لم یقبلہ۔ اور کبھی محل کی اباحت سے  
 کچھ ثابت نہیں ہوتا جبکہ وہ اس قابل نہ ہو۔ مثلاً سور تو سب میں سے کھال وغیرہ بھی کچھ سباح نہیں ہے۔ و اذا وقع  
 اصطیاداً صار کائنہ رمی الی صید فاصاب غیرہ۔ اور جب ہمارا فعل نہ کو رہا اصطیاد واقع ہو گیا ایسا ہوا



کہ سنے ایک صید کو تیرا پس وہ دوسرے صید کے لگاؤ۔ اور بالاتفاق دوسرا صید بیح ہوا اگرچہ صید قتل ہو۔  
 ہو۔ اور یہ سب اس وقت کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی صید کی آہٹ ظاہر ہو۔ وان تبین انه حس آدمی او حیوان انہی  
 لا یکل المصاب لان الفعل لیس باصطیاء۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ جو آہٹ سنی تھی وہ کسی آدمی یا جانور کا آہٹ  
 تھی تو جو شکار ہاتھ آیا وہ حلال نہوگا اس واسطے کہ تیرا نایاکا و باز چھوڑنا اس صورت میں اصطیاء نہیں ہوتا۔ کیونکہ  
 شکار مارا تو شکار کے ساتھ ہی اور یہ شکار کی آہٹ نہیں تھی تو جو جانور مارا وہ شکار کے قصد سے نہیں مارا پس بیح نہیں  
 ہوا۔ اب رہا یہ کہ اگر ہلا کو تیرا گرفتار ہوتی کی آہٹ ہو تو کیا اسکی اصلیت مستبر ہوگی کیونکہ ہرن دراصل صید ہے۔ جواب  
 یہ کہ نہیں بلکہ حالت موجودہ میں اس کے واسطے ذبح اختیاری لازم ہے۔ والیطیر الذاجن الذی یاوی البیوت اہلی  
 اور ہلا ہوا پرند جو گھر میں اپنے گھونسلے کے اندر میں آجاتا ہر وہ پالو ہر فن۔ صید نہیں ہے۔ والطی الموق  
 بمنزلتہ لما بینا۔ اور بندھا ہوا ہرن بمنزلہ پالو کے ہر بدیل مذکورہ بالا فن کے اس کے ق میں فعل اصطیاء نہیں ہے  
 بلکہ اختیاری طور پر اس کو ذبح کرے۔ ولورمی اسے طائر فا صاب صیدا۔ اور اگر سنے ایک پرند کو تیرا پس  
 وہ کسی صید کے لگا۔ و مر الطائر۔ اور پرند مذکور اویگا۔ ولایدیری وحشی ہوا وغیرہ وحشی۔ اور یہ دریافت نہیں  
 ہوتا کہ پرند مذکور وحشی تھا یا پالو تھا۔ تو بتو ذکر و شکار ہاتھ آیا یہ حلال ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پرند پالو ہو تو یہ شکار  
 حلال نہوگا اور اگر وہ بھی صید وحشی ہو یہ حلال ہوگا حالانکہ معلوم نہیں ہوتا ہے جواب یہ کہ۔ حل الصید لان الظاہر فیہ  
 التوحش۔ صید مذکور حلال ہے کیونکہ ظاہر یہ کہ پرند مذکور وحشی ہے فن۔ پس ظاہر حال پر حکم ہوگا جب تک کہ اس کے  
 خلاف اسکا پالو ہونا ظاہر نہ ہو۔ اس واسطے کہ طویر میں ظاہر توحش ہے۔ ولورمی اسے بعیر فا صاب صیدا ولا یجوز  
 تاد ہوام لا یکل الصید لان الاصل فیہ الاستیناس۔ اور اگر سنے اونٹ کو تیرا پس وہ کسی صید کے  
 لگا اور یہ معلوم نہیں ہوا کہ یہ اونٹ وحشی ہوگا تھا یا نہیں تو یہ شکار حلال نہوگا کیونکہ اونٹ کے ق میں اصل یہ کہ وحشی  
 نہو فن۔ اور اگر دریافت ہو جاوے کہ یہ اونٹ وحشی ہوگا تھا تو وہ صید کے حکم میں ہوگا پس اس کے قصد سے جو شکار ہاتھ  
 آیا وہ حلال ہوگا۔ اور جب تک یہ دریافت نہ ہو تب تک ظاہر حال پر حکم ہوگا کہ وہ پالو ہوا ہے۔ ولورمی الی سکیا و جرائی  
 فا صاب صید اکل لے ردایہ عن ابی یوسف رحمہ اللہ صید و فی آخری عنہ لا یکل لانه لا ذکاة فیہا۔ اور  
 اگر کسی بھلی یا ٹیٹری کو تیرا مارا اور وہ کسی شکار کے لگا (اور شکار مر گیا) نام ابو یوسف سے ایک روایت میں یہ شکار  
 حلال ہے اس واسطے کہ بھلی و ٹیٹری بھی صید ہے اور دوسری روایت میں شکار مذکور حلال نہوگا اس واسطے کہ بھلی و ٹیٹری کے  
 واسطے ذکاة نہیں ہوتا۔ یعنی بھلی و ٹیٹری اختیاری یا اضطراری کسی طور پر ذبح نہیں کی جاتی ہے تاکہ اس کے ذبح ہونے سے  
 کے قصد سے یہ شکار حلال ہو جاوے جسے تیر لگا ہے۔ یہ سب اس صورت میں تھا کہ جسکی آہٹ سنی یا جسکو تیرا ہاتھ  
 اس کے سوا دوسرا صید شکار ہوا و لو اصاب السموع حس۔ اور اگر تیرا ہی کے لگا جسکی آہٹ سنی تھی تو قد  
 طعنہ آدمیا۔ حالانکہ اس شخص نے اسکو آدمی گمان کیا تھا فن۔ یعنی آہٹ سنکر گمان کیا کہ آدمی ہے اور قاتل نہوگا  
 سمکرا اسکو میرا و تکبیر پڑھ دی اور اسکو تیر لگا۔ فاذا ہو صید مکمل۔ پس دیکھا تو وہ آدمی نہیں بلکہ وحشی صید تھا تو  
 وہ حلال ہے لانه لا معتبر لطنہ مع تعینہ۔ اس واسطے کہ جسکو مارا اس کے متعین ہونے کے بعد و اس کے گمان کا کچھ اعتبار  
 نہیں ہوتا۔ یعنی جب تک چیز سنے متعین نہ ہو تو وہ جو کچھ ہوا اسی کو تیرا نہیں سمجھا۔ اسکا گمان مستبر نہوگا۔  
 حالانکہ وہ صید ہے تو اسے شکار مارا پس حلال ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسکو بارگمان کرتا اور وہ صید تھا تو حلال تھا  
 جبر ذبح ہو کہ تیرا نام بھی ذبح اضطراری کا طریقہ ہے جیسے کہ بارہ وغیرہ میں ہے تو تکبیر کے ساتھ شرط ہے کہ یہ ایسے محل میں ہو



رجان ذکاۃ افطراری جائز ہے۔ واذا سمی الرجل عند الرمی اکل ما اصاب سائر جب تیرا رسلے کے وقت آدمی نے تسبیہ پڑھ دیا تو بس صید کو یہ تیرے لگے وہ کھایا جاوے۔ خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو۔ انا حرج السهم فمات۔ بشرطیکہ تیرے اسکو مخرج کیا ہو اور صید کو مر گیا ہو۔ فسن۔ زندہ ہاتھ نہیں آیا۔ لانه ذابح بالرمی لکن السهم آله ففطر التسمیہ عندہ وجمع البدن محل لهذا النوع من الذکاۃ۔ اس دلیل سے کہ وہ تیرا رسلے کے ذریعہ سے ذبح کرنے والا ہو اکیو کہ تیرے ذبح کا آئہ ہو تو اس کے وقت تسبیہ پڑھنا شرط ہے اور اس قسم کے ذبح کے واسطے تمام بدن محل ذبح ہے۔ فسن۔ بچہ طاق ولیہ کی خصوصیت نہیں ہوتی ہے۔ ولابد من المخرج لیتحقق معنی الذکاۃ علی ما بینا۔ اور یہ ضرور ہے کہ تیرا اسکو جرح سے قتل کرے تاکہ ذبح کے معنی متحقق ہوں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور حدیث عدی رضی اللہ عنہ من خصوص اس کو کہ تیرے پھل سے جو مخرج ہو کر قتل ہو وہ کھایا جاوے اور جو تیرے ڈنڈے سے صدمہ پا کر مرادہ ہو تو وہ تیرے کھایا جاوے۔ کافی الصلح۔ یہ اس وقت کہ وہ تیرے جرح سے مر گیا ہو اور ذکاۃ منظر کا پوری ہو گئی ہو۔ وان ادرکہ حیاً ذکاۃ۔ اور اگر اسے شکار کو زندہ پایا تو اسکو اختیاری طریقہ سے ذبح کرے۔ فسن۔ کیونکہ وہ ہاتھ آیا تو صید نہیں رہا اور کسب اصل ذبح یعنی اختیاری طریقہ سے ممکن ہوئی تو واجب ہے حتی کہ اگر ذبح اختیاری چھوڑے تو مکرر وارے۔ رہا یہ کہ زندہ پایا مگر ذبح کا آئہ نہیں موجود ہے یا زندگی قلیل ہے خواہ اس قدر کہ جیسے زبجہ میں ہوتی ہے یا اس سے زائد ہے مگر زائد اس قدر کہ استقرار یا غیر استقرار تو اس کے احکام اتفانی و اختلافی صورتوں میں نہ ہیں وقد بینا ہا بوجہ ہما والاختلاف فیہما فی الفصل الاول فلا تعیذہ۔ اور ہم نے اسکو مع اسکی صورتوں کے مع افین اختلاف کے فصل اول جراح میں بیان کیا ہے پس ہم اسکا اعادہ نہیں کریں گے۔ قال واذا وقع السهم بصید فتعال حتی غاب عنہ۔ اور اگر صید کو تر لگا اور وہ گرا بھر شفت کے ساتھ وہ بھاگا حتی کہ شکاری کی نظر سے غائب ہو گیا۔ ولم یزل فی طلبہ حتی اصابہ میتا اکل عوان فقد عن طلبہ ثم اصابہ میتا لم یوکل۔ اور شکاری برابر اسکی تلاش میں پیچھے رہا یہاں تک کہ شکار مذکور کو وہ پاتا تو کھایا جاوے اور اگر اسکی تلاش سے بیٹھ رہا پھر اسکو مردہ پایا تو کھایا جاوے۔ لما روی عن النبی علیہ السلام انہ کمل الصید اذا غاب عن الرامی وقال فعل ہوام الارض ثلثہ۔ دلیل اول اس پر وہ روایت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ کتاب نے صید کا کھانا کر وہ رکھا جبکہ وہ تیرا رسلے کی نگاہ سے غائب ہو جاوے اور فرمایا کہ شاید کہ اسکو زمین کے کسی ہوام نے مار ڈالا ہو۔ اور اس حدیث کو ابن ابی شیبہ نے حضرت ابو زر بن العقیلی رضی اللہ عنہ سے مروی روایت کیا۔ ورواہ الطبرانی ورواہ ابو داؤد ورسلا۔ اور عبد الرزاق نے اسی معنی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مع تصدیق روایت کیا۔ لیکن اسکی اسناد میں عبد الکریم ابو ایوب ضعیف ہے۔ ولان احتمال الموت بسبب آخر قائم فہا منبغی ان یکل اکلہ لان المہوم فی ہذا کا متحقق لما روایا الا اننا سقطنا اعتبارہ مادام فی طلبہ ضرورۃ ان لا یعری الا صطیاء عنہ ولا ضرورۃ فہا اذا قعد عن طلبہ لامکان التحرز عن قوار یكون بسبب علمہ۔ اور دلیل دوم یہ کہ دوسرے سبب سے صید مذکور کی موت کا احتمال قائم ہے پس اسکا کھانا حلال نہ ہونا چاہیے اس واسطے کہ احتمال اس معاملہ میں دلالت کے اندر ہے بدیل حدیث مزبور لیکن اتنی بات ہے کہ ہم نے اس احتمال کا اعتبار ایسی صورت میں نہ کیا کہ جب بھگت وہ شکار مذکور کی تلاش میں ہے اس ضرورت سے کہ شکار مارنا تھا اس سے خالی نہیں ہوتا کہ نظر سے مجھب جاوے اور در صورتیکہ اسکی تلاش سے بیٹھ رہا قباب ضرورت قائم نہیں رہی کیونکہ وہ پوشیدگی کے قتل کی جہت سے ہر اس سے بچاؤ ممکن ہے۔ فسن۔ کہ تلاش سے نہ بیٹھے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر غائب ہو گیا اور احتمال ہوا کہ شاید مرے سبب سے مر گیا ہو تو اسے کھانا



ابن قزوين کيا احتمال ساقط ہوا اور اگر فقہ کما قاتل کی وجہ سے حلال نہیں ہو۔ واللہ زی روزنا و حجۃ علی  
 مالک فی قولہ ان ما قزاری عنہ اذا لم یستكمل فاذا بات لیلة لا یجل۔ اور جتنے جو حدیث روایت کی وہ  
 امام مالک پر حجت ہو جتنے بن کہ جو شکار اسکی نظر سے غائب ہوا اگر رات نہیں گزری تو حلال ہو اور اگر رات گزری  
 تو حلال نہیں ہو۔ لیکن یہ سب معارضہ حدیث عدی بن عالم رضی اللہ عنہ کہ حسین یہ بھی آیا کہ آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر اگر صید مجروح تھیں ایک روز غائب رہا پھر تو نے اس میں کوئی اثر سوائے اپنے تیر کے اثر کے نہیں  
 آیا تو تیراجی چاہے اسکو کھا سداہ البخاری و مسلم۔ اور ایک روایت بخاری میں ایک روز یاد و روز واقع ہو اور ایک روایت  
 حدیث عدی بن زید کہ جب قتلے اس میں اپنا تیر پایا اور کوئی اثر دیگر نہیں پایا اور تو نے جانکہ میرے تیر نے اسکو قتل کیا  
 تو اسکو کھا۔ رواہ الترمذی والنسائی والدارقطنی اور حنفی نے کہا کہ حدیث صحیح ہو اور حدیث ابو ثعلبہ رضی اللہ عنہ میں  
 دربارہ اس شخص کے جسے تین روز کے بعد اپنا شکار پایا کہ اسکو کھا جب تک وہ بدبودار نہ ہو جاوے۔ رواہ مسلم  
 اور دوسری روایت میں شکار کلب کے ق میں بھی بعد تین روز کے فرمایا کہ اسکو کھا اگر آگرم ہو مار ہو گیا ہو تو چھوڑ دے۔  
 رواہ مسلم۔ پس تحقیق مقام ما عندہ تعالیٰ اعلم یہ تیر کہ مذہب حنفیہ میں جو حکم ذکر ہو کہ نہ کھایا جاوے اس سے مراد یہ کہ  
 احتیاط و کبر اور یہ مراد نہیں کہ حرام ہو اور وجہ احتیاط یہ کہ جو حدیث کہ شیخ مصنف رح نے ذکر کی اگرچہ وہ مرسل تھی جبکہ  
 تو مرسل ہمارے نزدیک حجت ہو پس وہ مفید ترک ہو اور احادیث صحاح مفید جواز میں بشرطیکہ اسکو یقین ہو کہ جو  
 تیر کے کسی جائزہ ہر دار وغیرہ کی وجہ سے یہ شکار نہیں مراد ہو اور ایسے معارضہ میں اگرچہ مساوات نظر اسناد نہیں ہو  
 مگر ترجیح محرم سے ہونے احتیاط کی اور شیخ مصنف رح نے بھی استدلال میں اسطرح اٹھا دیا کہ چنانچہ کہا کہ اس  
 احتمال کی وجہ سے ملت ہونا چاہیے اسلئے کہ احتمال ذکر موجب تحریم نہیں ہو سکتا حتی کہ موجب کفایت میں وہ ہے تو  
 احتمال ساقط کیا بلکہ ضرورت موجود ہو کہ احتمال ساقط ہو کیونکہ شکاک کے پوشیدہ ہو جانے سے چارہ نہیں ہو مابین جو  
 مفید ہو کہ سنہ سے مراد تحریم نہیں بلکہ احتیاط ہو اور شاید یہی مراد امام مالک رحمہ اللہ ہو اور بیان ایک وجہ دیگر اور وہ یہ کہ  
 غائب ہو جانے کی صورت میں جب شکار مارنے والے کو یقین نہ ہو کہ صرف میرے تیر سے مراد ہو تو اسوقت حرام ہو اور  
 جب یہ یقین ہو تو بیاح ہو چنانچہ فرمایا کہ تیراجی چاہے کھا۔ پس اگر احتیاط کیے تو اول یہ کہ نہ کھاوے واللہ تعالیٰ اعلم  
 ہم۔ ولو وجدہ جراحہ سوی حراۃ سہمہ لا یجل۔ اور اگر شکاری نے صید غائب میں اپنی جراحت جرح کے سوائے  
 کوئی جراحت پائی تو وہ حلال نہیں ہو۔ پس اس صورت میں حرم صید تصریح فرمائی۔ اور ہون نہیں کہا کہ وہ نہ  
 کھایا جاوے۔ کیونکہ یہ احادیث میں مخصوص ہو۔ لہذا وہ ہوم ممکن الا حتر از عنہ فاعتر محرم بخلاف وہم الہوام  
 اسواسطے کہ یہ احتمال ہو ہوم ایسا ہو جس سے احتراز ممکن ہو تو اسکو حرام کر لے حال اعتبار کیا گیا بخلاف ہوام کے احتمال  
 کے۔ یعنی زمین کے ہوام نے شاید ارڈالا ہو۔ حاصل یہ کہ صید کا لفظ سے غائب ہو جانے کی کثرت واقع ہوتا ہو اور  
 جب لفظ سے غائب ہو کر مردہ پایا تو یہ وہم ہو سکتا ہو کہ کس لہر دار جانور نے مار لیا ہو پس اگر ہی معتبر ہو تو شکار کا رد  
 بند ہو جاوے اور اس سے احتراز ممکن نہیں ہو لہذا بدق فتر کے اسکا اعتبار نہیں کیا گیا اور اگر اس میں سو کے جب کے  
 حد سزا نہم پایا گیا تو احتمال ہو کہ اسی زخم سے مراد ہو اور یہ بات ہر شکار کے ساتھ لازم نہیں ہوتی کہ جو لفظ سے غائب ہو  
 اسکو کھالہ و سزا نہم ہو پنے پس اسکا اعتقاد لازم ہو اور حرام ہو گیا۔ م۔ ک۔ والہو اب فی ارسال الکلب فی ہذا  
 کا جواب فی الرمی نے جمیع ما ذکرناہ۔ بھر واضح ہو کہ یہ سب صورتیں جو بتے تیر مارنے میں بیان کیں تو ایسا صورتوں  
 میں کچھ ہونے کا بھی حکم سب صورتوں میں مانہ تیر کے ہو۔ قال ما قزاری صید ما وقع فی الاراء و وقع علی سطح او



جبل قم تروی منہ اے انارض لم یوکل۔ اگر کسی نے شکار کو تیر مارا میں وہ بانی میں گرا اور مر گیا۔ یا وہ کسی  
 جھٹ یا چھاڑ پر گر کر پھر دان سے زمین پر گرا اور مر گیا تو نہیں کھایا جائیگا۔ لاناہ المتروک یہ وہ حرام بالنص۔  
 اسوئے کے یہ شکار ترویہ ہوا اور وہ نص قرآنی سے حرام ہر قسم۔ کیونکہ یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ وہ مذکورہ کے مثل ہو کر  
 بانی میں پالہ سے گرا ہو۔ ولاناہ احتل الموت بغیر الرمی۔ اور اس دلیل سے بھی حرام ہو کہ اس میں احتال ہو کہ  
 شاید تیر کے سولے دوسرے سبب سے مراد ہو۔ اذالما یرسلک وکذا السقوط من عل۔ کیونکہ بانی بھی مہلک  
 ہو اور یوں ہی بلندی سے گزنا بھی مہلک ہو۔ یوید ذلک قولہ علیہ السلام بعد ہی رضی اللہ عنہ وان وقعت  
 سیکک فی الماء فلاح کل فانک لاتدری ان الماء قتلہ او سہک۔ اور اسی قول کی تائید فرماتا ہے جو آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ اگر وہ جائز جسکو قتلنے تیر مارا ہو بانی میں لڑنے مراد اسکو موت کھ  
 کیونکہ مجھے معلوم نہیں کہ اسکو بانی نے مار ڈالا یا تیرے تیر لے مارا ہر قسم۔ رواہ مسلم وغیرہ۔ ولو وقع علی الارض  
 فی الاثر اء اکل لاناہ لایکن الاحتراز عنہ فی اعتناء۔ ہر باب الاصطیاد بخلاف ما تقدم۔ اور اگر صید  
 مذکور تیر کھا کر پہلے ہی زمین پر گرا وہ کھایا جاوے اسوئے کے ایسے گرنے سے احتراز ممکن نہیں ہو اور اسکو اعتبار کرنے میں  
 شکار مارنے کا دعوالہ بند ہو جائیگا (اسوئے کے شکار ضرور اسی طرح گریگا) برخلاف صورت سابقہ کے قسم۔ جبکہ تیر  
 کھا کر پاؤں وغیرہ کسی بلندی پر گرا اور دان سے ٹکرا کر زمین پر گرا حالانکہ اس میں مذبح سے نامزد نہ کی بانی شی دوم مراد  
 ہوگا۔ لاناہ یکن الاحتراز عنہ۔ کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہر قسم۔ اسکا اعتبار کیا گیا۔ فصار الاصل  
 ان سبب الحرمة والحمل اذا اجتماعا واماکن التحرز عما ہو سبب الحرمة ترجیح جہۃ احرۃ احتیاطاً واما  
 کان عمالاً یکن التحرز عنہ جری وجودہ مجری عدمہ لان التکلیف بحسب الوسع۔ ذاب قاعدہ کلیہ یہ نکلا کہ  
 جب حرمت کا سبب اور علت کا سبب دونوں مجتمع ہوں اور جو سبب حرمت ہو اس سے احتراز ممکن ہو تو احتیاطاً سبب  
 حرمت کو ترجیح دیجائیگی اور اگر سبب حرمت ایسی چیز ہو کہ جس سے احتراز ممکن نہیں ہو تو اس کے وجود کو کالعدم شمار کرینگے  
 اسوئے کے مکلف کرنا بقدر وسعت ہر قسم۔ اور جب اس چیز سے احتراز اپنی وسعت میں نہیں ہو تو اسکی تکلیف  
 بھی نہیں ہو۔ توضیح یہ ہو کہ شکار ازنا بیاع فرمایا اور ترویہ وہ تو ذہ کو حرام کیا۔ ترویہ وہ کہ پہاڑ یا چھت وغیرہ بلندی سے  
 گر کر مر جاوے یعنی اسکی موت کا سبب یہی گرا واقع ہو۔ وہ تو ذہ وہ کہ رھتے رھتے وہ دبا دیا وغیرہ سے بدن حرج و زخم کے  
 مر جاوے پس اگر شکار کو غیر از ذہ حال سے خالی نہیں یا ذہ ایسا کا سی زخم لگا کہ وہ فی الحال بمنزلہ مذبح کے ہو گیا ہو  
 یا ایسا نہیں ہوا پس اگر مذبح کے برابر ہو گیا تو وہ بانی میں گرے یا گراوے یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گرے وہ ذبح ہو جائیگا  
 کے بعد ایسا ہوا تو وہ حلال ہو اور اگر مذبح سے زائد جان بانی ہو تو اب اسکی موت میں ایک سبب قہر کہ تیر ذہ کا زخم  
 ہو کہ آخر وہ اس سے مر جائیگا شاید زندہ ہوتا آوے تو ذبح کیا جاوے پھر اگر وہ بانی میں گرا یا پہاڑ پر گر کر زمین پر گر  
 یا صدمہ کھایا تو ذہی احتال ہو کہ شاید زخم نہ لگے سولے اس صدمہ دیگر سے اسکی جان نکل گئی حالانکہ اس صدمہ دیگر سے  
 مراد امر دار ہو تو ہننے اسی سبب کو غالب رکھا کہ وہ مر رہا ہو کہ حلال حاصل ہو جائے یہ نسبت حرام سے بھی  
 قابل اہتمام ہو کیونکہ اگر حلال کھایا تو خیر کچھ موافقہ نہ ہوگا اور اگر حرام کھایا تو جہنم میں جا جائیگا پس اس سے جو کہ  
 تم ایسے شکار سے بچ سکتے ہو جو بعد زخم تیر کے اس طرح ٹکرا کر یا صدمہ سے مر جائے یہ جو کہ زمین کو قتل ہو شکار  
 اسی طرح صدمہ کھا کر مر کرے۔ اور اگر کو کہ ہم جس شکار کو اس وقت زندہ رہا ہو کہ تیر ذہ سے مر جائے  
 وہ اسی صدمہ سے مر رہا ہو پس ہر شکار حرام ہو جائیگا جو ایسے گرا ہو



یا قہر برن وغیرہ چوند ہوگا تو اسکے حق میں یہ گناہ جب تک اپنے سے نہ ہو جب موت نہیں ہو اور یا وہ پڑھ ہوگا تو وہ  
 زمین پر گرنے تک اپنی قوت اصلی رکھتا ہو کہ اسکی موت بوجہ گرنے کے واقع نہیں ہوتی ہو کیونکہ اگر وہ مذبح ہو کر جس  
 گرا تو وہ پہلے ہی مذبح ہو چکا اور اگر اس میں قوت باقی ہو تو وہ اپنی طاقت سے زمین پر گرا پھر مرگا تو زخم سے مرگا  
 بخلاف اسکے جب پہاڑ سے گرا یا تو یہ بوجب موت ہو علاوہ برن ہر شکار خواہ نواہ زمین پر گرا گیا اور تم اس سے بچاؤ  
 نہیں کر سکتے ہو تو اللہ تعالیٰ نے جب شکار حلال کیا تو اس سے بچاؤ کا حکم قطعاً نہیں دیا کیونکہ یہ تو تمہارے امکان میں  
 نہیں ہو اور اللہ تعالیٰ نے حکم فرما دیا کہ جسے کسی پر اسکی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں رکھی پس معلوم ہو گیا کہ جسے  
 شکار حلال کیا اسے لازمی چیز سے احتراز کا حکم نہیں دیا تو ہمارے واسطے کیا قاعدہ لگایا کہ شکار حلال کیا گیا اور جو  
 شکار کے ساتھ ضروری لازمی موجب سے بچاؤ نہیں ہو سکتا وہ مجبر نہیں کیا گیا اور جو امر کہ ایسا نہ ہو لینے شکار کے ساتھ  
 لازمی نہیں ہو تو اس سے بچاؤ ممکن ہو۔ پس شاید وہ بھی عفو ہو اور شاید مستبر ہو لیکن جب کوئی نفس نہیں ملی تو جسے  
 اسکو مستبر رکھا کہ اسی میں احتیاط ہو۔ لہذا لیکن التحرز عنہ اذا وقع علی شجر او حائط او اجرة ثم وقع علی الارض  
 پس سجد ان صورتوں کے جس سے احتراز ممکن ہو (اور شکار احتیاطاً حرام رکھا جاوے) یہ امر کہ صید بعد زخمی ہونے  
 کے درخت پر گرا (یعنی برن وغیرہ جسکی نسبت یہ گمان ہو کہ درخت پر گرنے سے مراد) یا دیوار پر گرا یا پکی اینٹ پر گرا پھر  
 وہاں سے زمین پر گرا فن۔ تو ضرور احتمال ہو کہ زمین پر آئے سے پہلے وہ بوجہ صدمہ درخت یا دیوار یا اینٹ کے  
 مر گیا۔ اور ماہ و ہو علی جبل فتزوی من موضع الی موضع حتی تردی الی الارض۔ یا شکاری نے اسکو تیر  
 مارا اور حالیکہ صید مذکور پہاڑی پر تھا پس وہ زخمی ہو کر وہاں سے ایک مقام سے دوسرے مقام پر گتھکتا ہوا گرتا آیا  
 بیان تک کہ زمین پر گرا فن۔ تو ضرور احتمال ہو کہ وہ اسی صدمہ سے مراد ہو اور اس سے احتراز ممکن ہو کیونکہ صید  
 کے ساتھ ایسا ہونا لازمی نہیں ہو۔ اور ماہ فوق علی ریح منصوب او قصبہ قائمہ او علی حرف آجرة۔ یا یہ  
 شکار پرنہ کو تیر مارا۔ (طالانکہ میر سے اسکو ایسا زخم کاری نہیں آیا کہ مذبح کے مثل ہو جاوے) پھر وہ کھڑے نیزہ پر  
 گرا یا کھڑے نرکل پر گرا یا پختہ اینٹ کی نوک دوہار پر گرا فن۔ تو اس سے بھی احتراز چاہیے۔ لاحتمال ان  
 ہندہ الاشیاء رقبۃ۔ کیونکہ احتمال ہو کہ صید مذکور کو ان میں چیزوں نے مار ڈالا ہو فن۔ اور اس احتمال کے  
 باوجود ہر شکار کے حق میں ایسا ہونا لازمی نہیں تو احتراز ممکن ہو پس عفو کی دلیل وجود نہیں تو احتیاطاً حرام سمجھا گیا اور  
 ایسی احتیاط واجب ہو۔ وکالا لیکن الاحتراز عنہ اذا وقع علی الارض کما ذکرنا۔ اور سجد ان صورتوں کے  
 جسے احتراز ممکن نہیں ہو کہ جب صید بعد زخمی ہونے کے اسطرح زمین پر گرے جیسے ہننے بیان کیا فن۔ یعنی ابتداء  
 بدون ٹکرنے وغیرہ کے زمین پر گرے کیونکہ زمین پر گرتا تو ہر صید کے واسطے لازم ہو۔ اور علی ما ہونی معناه بحمل او  
 تلمیذ او لحد موضوعہ او صخرہ فاستقر علیہا۔ یا صید مذکور ایسی چیز پر گرا جو زمین پر گرنے کے معنی میں ہو مثلاً  
 پہاڑ یا بھٹ یا کچی اینٹ کے ڈھیر یا پھر پر گرا کر زمین ٹھہر گیا فن۔ اور وہاں سے زمین پر نہیں گرا تو گواہ وہ ابتداء  
 زمین ہی پر گرا۔ لان وقوعہ علی الارض سوا۔ اس واسطے کہ اس شکار کا ان چیزوں پر گنا اور زمین پر گنا  
 برابر ہو فن۔ اور کچی اینٹ کی نسبت یہ اشارہ ہو کہ کچی اینٹ کی دھار میں جس سے احتمال ہو۔ و ذکر فی المتفق  
 لوقوع علی صخرۃ فالتحق لہ لم یوکل لاحتمال الموت بسبب آخر۔ اور متفق میں عالم شہید م نے ذکر کیا کہ اگر صید  
 مذکور پھر پھر اسکا پٹ بھٹ گیا تو نہیں کھایا جائیگا کیونکہ شاید وہ سولے زخم تیر کے دوسرے سبب سے مراد ہو۔  
 فن۔ شکار پھر کے صدمہ سے پٹ پٹ کر مراد ہو۔ وضحیٰ الحاکم الشہید۔ اور عالم شہید نے لرایا کہ یہ حکم صحیح ہو



ف۔ لیکن بسوط میں امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ بھڑک کر ٹھکر گیا تو حلال ہے حالانکہ یہ مطلق ہے کہ خواہ پٹ بھٹ گیا ہو یا نہ بھٹ گیا  
اور ممکن ہے کہ مراریہ ہو کہ جب بھڑکا صدر ظاہر نہ ہو۔ پس حاکم شہید رحمہ اللہ نے تصحیح کی کہ جب بھڑکا صدر ظاہر نہ ہو تو حلال ہے  
وحمل المطلق المروی فی الاصل علی غیر حالہ الا تشاق۔ اور حاکم شہید رحمہ اللہ نے لفظ اطلاق کو جو بسوط میں  
مروی ہے ایسی حالت پر محمول کیا جو کہ پھٹ جانے کی حالت کے سوا ہے ہون۔ بھڑکا شہید رحمہ اللہ کے کلام پر شمس الائمہ  
سرخسی رحمہ اللہ نے غور کیا۔ وحمل شمس الائمہ السرخسی رحمہ اللہ علی ما اصابہ حد الصخرة فالتشق لبطنه بذلك۔ اور  
حاکم شہید رحمہ اللہ کے کلام کو ایسی صورت پر محمول کیا کہ جب صید مذکور کو بھڑکی دھار لگی کہ اس سے اسکا پٹ بھٹ گیا۔  
ف۔ پس خالی بھڑک گرنے سے حرام نہیں ہے بلکہ بھڑک کرنا اور زمین پر گرنا برابر ہے لیکن اگر بھڑک کر گرنے سے اسکو  
بھڑکی دھار سے صدر و زخم پہونچے تو حرام ہو جائیگا۔ وحمل المروی فی الاصل علی انہ لم یصبہ من الآجرة  
الا ما یصبہ من الارض لوقوع علیہا وذلك عفو۔ اور شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ نے روایت بسوط کو ایسی حالت  
پر محمول کیا کہ صید مذکور کو بھڑکا پٹ (یا بھڑک) سے کوئی غیر معمولی صدمہ نہیں پہونچا سوا اسے اس قدر کے جو اسکو زمین  
پر گرنے سے پہونچا اگر زمین پر گرتا حالانکہ یہ عفو ہے۔ ف۔ چنانچہ خود ان صورتوں میں جن سے احتراز ممکن ہے یہ صورت  
مذکور ہے کہ شکار مذکور پہونچا پٹ پر گرا جس سے دھار کا صدمہ پہونچا تو یہی صورت بھڑک میں بھی معتبر ہے پس کلام امام محمد  
جو بسوط میں مذکور ہے اس میں تخصیص نہیں بلکہ وہ خود دلالت کرتا ہے کہ مرادیہ ہے کہ بھڑک سے اسکو کوئی صدمہ مزید نہیں پہونچتا  
شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ۔ و ہذا صح۔ اور یہ عمل زیادہ صحیح ہے۔ یعنی شمس الائمہ رحمہ اللہ نے جس طرح محمول کیا  
ہے اس سے اسکا پٹ کہ اگر صید مذکور زمین پر گرے اور پٹ بھٹ جاوے تو حلال ہے اسی طرح اگر پہاڑ پر گرے اور پٹ  
بھٹ جاوے یا نہ بھٹے مطلقاً حلال ہے جیسے بسوط میں مذکور ہے۔ ان اگر پہاڑ میں بھڑکی دھار سے یا زمین پر پٹ کی  
دھار سے پٹ بھٹے تو نہیں کھایا جائیگا پس زمین پر گرنا اور پہاڑ پر ٹھکنا دونوں برابر ہیں۔ پھر اگر معلوم ہو کہ پہاڑ سے  
حرمت کے جن سے احتراز ممکن ہے پانی کی صورت ہے لیکن بعضے جائز آبی ہوتے ہیں کہ وہ پانی میں زندہ رہتے ہیں لہذا فرما  
وان کان الطیر مائیا۔ اور اگر پرند جسکو تیرا آبی ہو۔ ف۔ جو پانی میں زندہ رہتا ہے۔ فان کانت الحجر حرم  
لم تنفس فی الماء کل۔ پس اگر اسکا زخم پانی میں نہیں ڈوبا تو وہ کھایا جاوے۔ ف۔ کیونکہ زخم میں پانی کی تنفس  
نہیں ہے تو دلیل قوی ہے کہ وہ زخم تیرے ہاک ہوا۔ وان انفست لایوکل۔ اور اگر اسکا زخم پانی میں ڈوب گیا ہے  
تو نہیں کھایا جائیگا۔ ف۔ کیونکہ آبی جائز اگرچہ پانی میں زندہ رہتا ہے لیکن زخمی ہو کر اس میں زندہ رہنا اسکی شان  
نہیں ہے پانی سے مر جانے کا احتمال ہے۔ کما اذا وقع فی الماء۔ جیسے خشکی کا جائز پانی میں گر کر مر گیا۔ ف۔ کہ وہ  
حرام ہو جاتا ہے اور یہی قول امام مالک و شافعی و احمد رحمہم علیہ۔ قال وما اصابہ العراض بعرضہ لم یوکل وان جرح  
یوکل۔ اور بعیر بھل کے تیرے جو شکار کہ اپنی ڈنڈی سے مارا وہ نہیں کھایا جائیگا اور اگر اسکو مجروح کیا تو کھایا جائیگا۔  
لقولہ علیہ السلام فیہ ما اصاب بحدہ فکل وما اصاب بعرضہ فلا تأکل۔ اسو سے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے معراض کے بارہ میں فرمایا کہ معراض نے جو شکار اپنی دھار سے مارا وہ کھا اور جو اپنی ڈنڈی سے مارا وہ  
مت کھا۔ ف۔ رواہ النسائی وغیرہ باسانید صحیحہ۔ ولانہ لا بد من الجرح لتحقيق معنی الذکاة علی ما قد سناہ  
اور اس قیاس موافق سے کہ جراحت ضرور ہے تاکہ زخم کے معنی پائے جائیں جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ ف۔  
لہذا حدیث کی بعض روایات میں وارد ہے کہ اگر فرق کرے یعنی مجروح کرے تو کھا اور اگر لڑی کی چوٹ سے مار ڈالے تو وہ  
دقیقہ ہے یعنی سو تو وہ ہے۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ دھار سے جرح ضرور ہے حتیٰ کہ اگر لٹھی کی چوٹ سے کھل جاوے اور



پاش ہو جاوے تو وہ معتبر نہیں ہے۔ قال ولا یوکل ما اصابہ البندۃ فمات بہا۔ اور وہ شکار نہیں کھایا جائیگا جسکو غلہ لگا پس وہ مر گیا۔ یعنی اگر وہ گرا اور زندہ فزع کیا تو حلال ہو گیا۔ اگر مر گیا تو مردار ہے۔ لانا مذاق و مکسر ولا تجرح۔ اسواسطے کہ غلہ تو کو فتنہ کرنا اور توڑ دینا ہے اور مجروح نہیں کرتا۔ فصار کالمعروض اذا لم تحرق تو وہ مانند معروض کے ہو گیا جبکہ معروض سے حج نہ ہو۔ یعنی غلہ کا شکار ایسا ہو جیسے معروض کا وہ شکار جو بھل کے نشانہ لگنے سے مجروح نہیں ہوا بلکہ ڈنڈی کی چوٹ سے مرا۔ وکنک ان راہ کجہ۔ اور اسی طرح اگر شکار کو پتھر پھینک مارا۔ اور مر گیا تو حلال نہیں ہے۔ وکنک ان جرحہ۔ اور اسی طرح اگر پتھر نے صید کو مجروح کیا ہو تو بھی نہیں کھایا جائیگا۔ وکنک ان جرحہ کہ پتھر کو فتنہ و شکستہ کرنا ہے پس مجروح کرنا کیا معنی ہیں۔ قالوا تاویلہ اذا کان یقتل او بہ حدۃ۔ مثل نخ نے فرمایا کہ اسکی تاویل یہ ہے کہ قبل پتھر وغیرہ ہو حالانکہ اس میں دھار ہو۔ تو دھار سے مجروح ہوگا لیکن جائز نہیں کھایا جائیگا۔ لا خیال انہ قبلہ یقتل۔ اس خیال سے کہ اسنے اپنے بوجھ سے اسکو مار ڈالا ہو۔ بلکہ یہی ظاہر ہے اسواسطے کہ وہ بغیر جرح کے بھی مار ڈالتا ہے۔ وان کان النحر خفیفا و بہ حدۃ یحلی لتعین الموت بالجرح۔ اور اگر پتھر کا ہو حالانکہ اس میں دھار ہو تو مجروح کرنے کی صورت میں شکار حلال ہوگا اسواسطے کہ مجروح ہو کر مرنا تعین ہو۔ اور شیخ معنیف رحمہ کی علت ہے کہ قاتل اسے اشارہ اختلاف کرنے ہیں اور شاید وجہ اختلاف یہ کہ ظاہر الروایۃ میں جیسا مطلق حکم مذکور ہے جسنے پتھر کا مارا ہو مجروح بھی حرام ہے تو یہ مطلق ہے کہ خواہ قلیل ہو یا خفیف ہو مطلقاً حرام ہے یہی ثویہ بظاہر حدیث ہے کہ نہ حیل و پتھر کے حق میں فرمایا کہ وہ دانت توڑے یا آنکھ پھوڑے اور شکار نہیں کرتا۔ کانی روایات الصالح۔ اور حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما سے صحیح ہوا کہ غلہ کا مارا ہو امو قذہ ہے اور حاکم شیبہ نے کانی میں لکھا کہ غلہ و پتھر و معروض و عصا و اسکے مانند کا مارا ہو شکار نہیں حلال ہے اگرچہ یہ آگے اسکو مجروح کرے کیونکہ یہ اسکو خرق نہیں کرے گا مگر آگے ان چیزوں میں سے کسی کو لبا بنا کر دھار دارا اندتیر کے بناوے۔ انتہی۔ ع۔ اور بیان سے معلوم ہوا کہ ہندوق سے جو شکار گولی پتھر سے مارا جاتا ہے وہ بدون فزع کے حلال نہیں ہے کیونکہ گولی بوجہ شدت قوت کے اسکا بدن توڑ جاتی ہے اور اسکی وجہ سے زخم ہو جاتا ہے اور قول حاکم رحمہ صریح ہے کہ خالی زخم سے علت نہیں جب تک کہ وہ دھار سے نہ بچتا ہے اور یہ غلہ کی طرح بیان بھی ندارد ہے پس اسوقت میں بعض لوگوں نے جو اسکو حلال سمجھا غلہ و غبدہ ہے۔ وابتد تعالے اعلم۔ م۔ و لو کان النحر خفیفا و جعلہ طویلاً کالسهم و بہ حدۃ فانه یحلی لانه یقتلہ بجرحہ۔ اور اگر پتھر خفیف یعنی ہلکا ہو اور اسکو طویل کر کے پتھر کے مانند دھار دار کر لیا تو اسکا مارا ہو شکار حلال ہے اسواسطے کہ وہ شکار کو اپنے زخم جرح سے قتل کرے گا۔ و لو راہ بمرۃ حدیدۃ ولم یضغ بفعلا لا یحلی لانه قتلہ و قا۔ اور اگر کسی شخص نے دھار دار سنگ مروہ سے شکار کو مارا اور سنگ شکار کو نہیں لگا تو وہ حلال نہ ہوگا اسواسطے کہ پتھر مذکور نے اسکو کوئلہ کر کے مار ڈالا۔ وکنک اذا راہ ہا فابان راسہ او قطع او واجہ۔ اور اسی طرح اگر سنگ مروہ پھینک مارا پس اسنے صید کا سر جدا کر دیا اسکی رکھ کر دن و حلقوم و مری کاٹ دینا۔ تو بھی شکار حلال نہ ہوگا اگرچہ دھار دار مروہ سے فزع کرنا حلال ہے۔ لان العروق مقطوع ثقیل النحر کما تنقطع بالقطع فوق الشک۔ اسواسطے کہ یہ رگین تو پتھر کے نفل و مد سے کٹ جاتی ہیں جیسے کاٹنے سے کٹ جاتی ہیں تو شک پیدا ہو گیا۔ وکنک شاید پھینک مارنے کے مد سے الگ ہو گئی ہوں بخلاف اسکے جب ہاتھ سے بزرگ مروہ کی دھار کے فزع کرے۔ او لعلہ مات قبل قطع الا و واجہ۔ یا شک ہے کہ شاید شکار مذکور ان رگوں کے قطع ہونے سے پہلے مر گیا ہو۔ بوجہ پتھر کے صدمہ کے تو یہ یقین نہیں کہ رگین قطع کرنے سے مر اس حرام ہے۔ و لو راہ بعصا و بعد حتی قتلہ لا یحلی لانه یقتلہ بقتلہ



الاجر حاکم۔ اور اگر صید کو لاکھی یا چھڑی ماری کہ وہ مر گیا تو حلال نہیں ہوگا کیونکہ موتی لاکھی یا پتی چھڑی اسکو صید نہ کہل  
سے ہاک کر کے نہ جرم سے فس۔ اسواسطے کہ حج ذرہ دار سے ہو اور لاکھی میں کوئی دھار نہیں ہو۔ واللہ  
اذا کان لہ حصۃ یمنع بضعاً فیکون ذلک باس بہ لانہ بمنزلۃ السیف والرمح۔ ہاں اللہ تعالیٰ ہی جانے کہ  
سوائے اسکے کوئی صورت اس سے حلال ہونے کی نہیں نکلتی کہ لاکھی یا چھڑی میں ایسی دھار ہو کہ وہ زخم بھارت  
تو ایسی صورت میں اللہ صید مذکور کھانے میں مضائقہ نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں لاکھی یا چھڑی بمنزلہ تلوار یا نیزہ  
کے ہو جائیگی فس۔ لیکن اولیٰ یہ کہ اسکو دک کرے کیونکہ اس میں صدمہ سے مر جانے کا احتمال قائم ہی یعنی شاید  
جرح سے پہلے بوجہ صدمہ کے مر گیا ہو۔ والا اصل نے ہذا المسائل ان الموت اذا کان مضاقاً اسے  
البحر حاکم کا ان البیہ حلالا۔ اور ان مسائل میں قاضی کا یہ ہے کہ خنک مارنا اگر بایقین زخم جرح کی  
بابت نسب ہو یعنی جرح سے مرنا یعنی ہو تو شک حلال ہوگا۔ واذا کان مضاقاً اسے الثقل بیقین کان  
حراماً۔ اگر اسکا مرنا بایقین ثقل و صدمہ کی جانب مضائقہ ہو تو صید حرام ہوگا۔ وان وقع الشک ولا  
یذہب عن امانات البحر او بالثقل کان حراماً احتیاطاً۔ اور اگر شک ہو گیا اور دریافت نہیں ہو تاکہ بوجہ جرح  
کے مر جائے۔ مگر اگر شک ہو گیا احتیاطاً حرام ہوگا۔ ولورماہ بسیف او بسکین قاضی بحدہ فخر جرح  
وان اصابہ نقض السکین او بمقبض السیف لا یحل لانہ قتل وقا۔ اور اگر اسنے صید کو تلوار یا چھڑی سے  
چینک مارا پس اسے ہار کی طرف لگی پس اسکو مجروح کر دیا تو حلال ہے اور اگر اسکو چھڑی کی پشت لگی یا تلوار کا فہرہ  
لگا تو حلال نہ ہوگا۔ اسواسطے کہ اسنے صید کو کوفتہ کر کے مار ڈالا۔ واسکھید وغیرہ فیہ سوا۔ اور اس بارہ میں روایات  
اور غیر روایات دونوں برابر ہیں فس۔ یعنی جرح و بھارتنا شرط ہے خواہ لوہا ہو یا غیر ہو حتیٰ کہ اگر لوہے کی دھار چھڑی سے  
مارا کہ دھار سے مجروح نہ ہوا بلکہ چوٹ سے مر گیا تو دھار ہی جیسے تلوار و چھڑی کی صورت میں مذکور ہوا۔ ولورماہ فخر  
ومات بالبحر ان کان اخرج مدیہ یحل بالاتفاق وان لم یکن مدیہ فکذلک عند بعض المتأخرین  
سوار کانت الجرحۃ صغیرۃ او کبیرۃ لان الدم قد یمنس فیضیق النفس فیقتلہ وغلط الدم۔ اور اگر اسنے شکام  
کہ چینک مارا یا تیر مارا پس اسنے مجروح کیا اور وہ جراحت سے مر گیا پس اگر جراحت خون آلود ہو تو بالاتفاق شکام  
حلال ہے اور اگر جراحت سے خون نہ دیا تو بھی بعض متأخرین کے نزدیک حلال ہے خواہ جراحت چھوٹی ہو یا بڑی ہو اور  
کہ خون کبھی تنگی راد سے یا بوجہ گاڑے ہونے کے ٹک جاتا ہے فس۔ تو خون ٹک جانے سے ذبیحہ اسطری میں  
خل نہ ہوگا۔ وعند بعضہم بشرط الا ومار لقولہ علیہ السلام ما اہتر الدم وافر فی الاوداج فکل۔ اور بعض  
شراح کے نزدیک خون دیتا شرط ہے اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو چیز کہ خون بہا وہ اسے اور اوداج  
قطع کرے تو سکر کھائے۔ یعنی اسکا ذبیحہ حلال ہے پس کھانا جائز ہے جیسا کہ وہ حدیثوں سے لفق ہوتا ہے۔ اول ہذا  
استخرج من اربعین صحیح اتان روایات ابن ابی سنیہ عنہ رضی اللہ عنہ بشرط الا نہار۔ پس حدیث میں خون بہا  
بشرط الا نہار و عند بعضہم ان کانت کبیرۃ حل بدون الا ومار وان کانت صغیرۃ لا بد من الا ومار  
اور بعض کے نزدیک اگر جراحت گہرے خون سے نہ ہو تو حلال ہے اور اگر جراحت صغیرہ ہو تو خون غلیظ  
مذہب ہے۔ اگرچہ نزدیک ہے کہ جراحت جب کامل ہو تو یقین ہوا کہ اسکی موت بوجہ جراحت کے واقع ہوئی  
اور خون رانہ۔ اس عارض کی وجہ سے قطع ہوا تو کچھ متفرق ہیں اور اگر جراحت خفیفہ ہو تو شاید ذبیحہ کا اصل مقصد  
پسے خون جاری نہ ہونا اسوجہ سے قطع ہے جراحت اس قابل نہ تھی جو اوداج قطع ہونے کے قائم مقام ہو اور اس



شک کی صورت میں استیفاء حرام ہے۔ ولو فوج شاة ولم یسل منه الدم۔ اور اگر ذبیحہ اختیاری میں یہ امر واقع ہوا کہ  
اسنے اوداج قطع کین اور خون جاری نہیں ہوا۔ قیل لا یحل۔ بعض شایخ نے کہا کہ حلال نہیں ہے۔ قیل لا یحل۔  
شیخ ابو القاسم انصاری رحمہ۔ و قیل یحل۔ اور بعض نے کہا کہ حلال ہے۔ قیل لا یحل۔ شیخ ابو بکر الاسکا نے کہا  
وجہ القولین دخل فیما ذکرناہ۔ اور ان دونوں قولوں کی دلیل ہمارے بیان مذکورہ بالا میں آگئی۔ قیل لا یحل۔  
شیخ ابو بکر رحمہ کی ترجیح بیان کی گئی ہے اور اسی اعتماد پر غایۃ البیان میں مسئلہ صید میں جبکہ خون جاری نہیں ہوا ہے قول بعض  
المتاخرین کو ترجیح دی اور کہا کہ میرے نزدیک یہی صحیح ہے اور مخفی نہیں کہ ترجمہ نے قول سوم کی وجہ بیان کی وہ دفع نہیں  
ہوتی ہے کیونکہ ذبیحہ کے مسئلہ میں رگین کاٹ دینا متعین ہے بخلاف جراحت غیفہ کے اس واسطے کہ ذبیحہ غیر اختیاری میں خون  
بہانا ذبیحہ کا قائم مقام ہے اور جب خون نہیں بہا تو خود مال ہے خصوصاً جبکہ اسی میں شک ہے کہ جراحت اس قابل نہیں  
جس سے خون بہ جاوے۔ فانہم واسطہ قتلہ اعلم۔ م۔ واذا اصاب السهم خلف الصید وقرنہ فان ادماء  
حل والا فلا۔ اور جب صید کے گھر یا سینگ میں تیر لگا پس اگر اسنے خون دیا تو حلال ہے ورنہ نہیں۔ و ہذا یؤید بعض  
ما ذکرناہ۔ اور یہ قول ہمارے مذکورہ اقوال میں سے بعض کی تائید کرتا ہے۔ یعنی قول شیخ انصاری رحمہ کے واسطے  
مکہ ہے کہ خون دینا خطر ہے۔ کذا فی العینی۔ اور مترجم کہتا ہے کہ اقوال سابقہ میں سے قول دوم کے لیے مؤید ہے اس واسطے کہ  
اصل کلام تو شکار میں ہے اور یہ مسئلہ صید ہے کہ ذبیحہ اضطراری بطریق شکار وغیرہ اسوجہ سے قائم مقام ذبیحہ اختیاری ہے کہ  
اصل مقصود خون نہیں خارج کرنا بلکہ ضرورت صید وحشی کے سبب ہوا اور خصوصیت اوداج کی عفو فرامی گئی پس اگر خون بھی  
جاری ہو تو قائم مقام ہونا ہے سنی ہے۔ مایہ کہ مستقل اجازت ہو تو بالاتفاق اسکا کوئی قائل نہیں ہے۔ م۔ وقال  
رمی صیداً فقطع عضو منہ اکل الصید لما بیناہ۔ اور اگر صید کو تیر مارا کہ اس سے کوئی عضو قطع کر دیا (پس مر گیا)  
تو شکار مذکور کھایا جاوے کیونکہ ہننے جرح سے اجازت کو بیان کر دیا۔ ولا یؤکل العضو۔ اور عضو مذکور نہیں کھایا جائیگا۔  
یعنی جبکہ ایسا عضو ہو کہ اسکے بعد زندگی توہم ہو اور ذبیحہ سے زائد ہو۔ م۔ وقال انما فی رحم اکل ان مات الصید  
منہ لانه مہان بذکاة الاضطرار یحل المہان والمہان منہ کما اذا امین الراس بذکاة الاختیار بخلاف  
ما اذا لم یمت لانه ما امین بالذکاة۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اگر صید مذکور اس عضو کے جدا کرنے سے مراد توہم  
عضو اور صید دونوں کھائے جاوے اس واسطے کہ اضطراری ذبیحہ سے یہ عضو جدا کیا گیا ہے تو جدا کیا ہوا عضو باقی صید کے  
دونوں حلال ہیں جیسے اختیاری ذبیحہ کے ساتھ جائز کار جدا کر دیا (تو سر مع باقی کے حلال ہیں) بخلاف اسکے اگر صید  
مذکور اس عضو جدا کر کے سے نہیں مراد تو عفو نہیں کھایا جائیگا اس واسطے کہ وہ ذبیحہ اضطراری کے ساتھ جدا نہیں کیا گیا  
و علی بنا اگر بکری کسی پہاڑی میں بے اختیاری بچس گئی کہ نکانا ممکن نہیں پس بطور اضطراری اسکا بچلا و حرکاٹ لیا  
تو حلال ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام ما امین من النحی فهو میت۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ زندہ سے جو کچھ جدا کیا جاوے وہ مردار ہے۔ کما فی حدیث ابی داؤد والترمذی والحمد للہ ابی ہاشم  
واسحق والہارمی وغیرہم۔ پس شافعی رحمہ کو اسکو اطلاق پر نہیں رکھتے مگر ذکاة اختیاری سے خاص کر لیتے ہیں اور  
ہم اطلاق کو نسخ نہیں کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ۔ ذکر النحی مطلقاً فیصرف الی النحی حقیقۃ وحکم۔ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے زندہ کو مطلقاً فرمایا تو یہ زندہ حقیقی اور زندہ حکمی دونوں کی طرف راجع ہے۔ والعضو البان بہذہ نصفہ  
اور جو عضو جدا کیا گیا وہ اسی صفت پر ہے۔ لان المہان منہ حی حقیقۃ لقیام الحیاۃ فیہ وکذا حکماً لانہ توہم سلاستہ  
بعد بذکاة الجرح۔ اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ درحقیقت زندہ ہے کیونکہ جدائی کے وقت اس میں حقیقی حیات قائم ہے



اور اسی طرح حکماً بھی زندہ ہو کر جو کہ بعد اس زخم کے اسکی سلامتی کا توہم ہوتا ہے۔ ولہذا اعتبارہ الشرع۔ اور اسی وجہ سے  
اسکو شرع نے اختیار کیا ہے۔ یعنی شرع نے اس میں مذبح سے زائد زندگی اعتبار کی۔ حتی لو وقع فی الماء وفیہ  
حیات بہندہ الصفۃ یحرم۔ حتی کہ اگر وہ بانی میں گر جاوے حالانکہ اس میں اس صفت کی حیات باقی ہو تو وہ حرام  
ہو جاوے۔ یعنی اگر شکار زندہ کو اس حالت میں بانی میں گر کر مرے تو حلال نہو اسلعم ہوا اور یہ اسی وجہ سے کہ  
بعد اس عضو کے اسکی زندگی متصور ہو ورنہ اگر مذبح کی مثل ہو تو حرام نہیں ہوتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ محل اختلاف  
ایسا نفسی ہے جسکے قطع ہونے کے بعد زندگی متصور ہو حالانکہ صورت مسئلہ اختلافی عام ہے۔ فانہم۔ قولہ بین بالذکاۃ۔  
اور یہ جو امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ عضو مذکور بطریق ذبح اضطراری کے جدا کیا گیا ہے۔ قلنا حال وقوع ذکاۃ  
لبقاء الروح فی الباقی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ جدا ہونے کے وقت یہ ذبح نہیں ٹھہرا کر کہ بانی میں روح باقی  
رہتی ہے۔ تو ذبح نہوا۔ وعند زوالہ لا تظہر فی المیان لعدم الحیات فیہ۔ اور بانی بدن سے روح ناکل ہونے  
کے وقت (اگرچہ صید کا ذبح ہونا ظاہر ہو لیکن) اس جدا ہونے کے ٹکڑے میں ذکاۃ ظاہر ہوگی کیونکہ اس میں حیات نہیں ہے۔  
وہیکذا امر دار سیگا۔ اگر کہا جاوے کہ بانی صید کے ذبح ہو کر اس ٹکڑے کی بھی ذکاۃ ہو گئی۔ جواب دیکہ۔ ولا تبعینہ لزوالہا  
بالانفصال۔ تابع ہونا ندارد کیونکہ جدا ہو جانے کی وجہ سے تابع ہونا جاتا رہا۔ فصارت ہذا الحرف ہوا الاصل  
ان المیان من اشی حقیقۃ وحکما لا یحکم والمیان من اشی صورۃ لا حکما یحکم۔ پس کلیہ قاعدہ یہ ہو گیا کہ جو عضو  
کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے جو حقیقۃ و حکماً زندہ ہے مگر ذبح و عضو حلال نہیں ہے اور جو عضو کہ ایسے زندہ سے جدا کیا جاوے  
جو بصورت زندہ ہے مگر حکم شرع میں زندہ اعتبار نہیں ہے تو وہ حلال ہے۔ پس حقیقۃ و حکماً زندہ سے جدا کیا ہو اگر  
تو اسی طرح ہے جیسے شکار سے مار کر کوئی عضو جدا کر دیا کیونکہ شکار مذکور حقیقۃً زندہ ہے اور حکم شرع میں بھی زندہ اعتبار ہوا لیکن  
اسکے کہ بانی میں گر جاوے تو مردار ہو جاتا ہے اور رہا بصورت زندہ اور حکم مردہ سے جدا کیا ہوا مگر ذرا اسکی مثال بانی میں  
وذلك بان یبقی فی المیان منہ حیۃ بقدر ما یکون فی الذبح فانہ حیۃ صورۃ لا حکما ولہذا لو وقع فی  
الماء وبہذا القدر من النحیۃ او تردی من جبل او سطح لا یحرم۔ اور اسکی صورت یہ ہے کہ جس جانور صید  
سے عضو جدا کیا جاوے اس میں صفت حیات باقی ہو جیسے مذبح میں ہوتی ہے چنانچہ وہ بظاہر حیات ہے اور حکماً حیات  
نہیں ہے اور اسی وجہ سے اگر اس قدر حیات ہونے کی حالت میں وہ بانی میں گر کر مرے یا کسی جاڑ یا جھت سے گر پڑے  
تو حرام نہیں ہوتا۔ کیونکہ ظہراً اس میں حیات معتبر نہیں ہے۔ جب یہ قاعدہ کا یہ معلوم ہو گیا تو۔ فخرج علیہ المیان  
فتقول اذا قطع یداً او رجلاً او فخذاً او ثلثہ ما یلی القوائم او اقل من نصف الراس یحرم المیان وکل  
المیان منہ لانتہی ہم بقاء الحیات فی الباقی۔ ہم اسی قاعدہ کلیہ پر مسائل نکالتے ہیں پس کہتے ہیں کہ اگر تیرا غیر  
اگر شکار کا ہاتھ یا پاؤں یا ران کا ٹوسی یا ہاتھ یا ران سے متصل کا ہتھالی کاٹ دیا یا نصف سر سے کم کاٹ دیا تو جندہ  
کاٹ کر جدا کر دیا یہ حرام ہے اور بانی صید حلال ہے اس واسطے کہ بانی میں زندگی تو ہم ہے۔ اور مذبح سے ناکل ہے۔  
ولو قدہ نصفین او قطعہ اظفاراً او الاکثر مما یلی العجز او قطع نصف راسہ او اکثر منہ یحکم المیان والمیان  
منہ لان المیان منہ حی صورۃ لا حکما اذ لا یتوہم بقاء الحیات بعد ذہا بخرج۔ اور اگر کسی صید کے دو ٹکڑے  
کر دیے یا تین ٹکڑے کر دیے یا جانب زیرین کا اکثر قطع کر دیا یا اسکا نصف سر یا اکثر قطع کر دیا خواہ طول میں ہو یا عرض میں  
ہو۔ (البدائع) تو جدا کیا ہوا مگر ذرا اور جس سے جدا کیا ہو وہ دونوں حلال ہیں اس واسطے کہ جس سے جدا کیا گیا وہ بظاہر زندہ ہے  
مگر حکماً زندہ نہیں ہے اس واسطے کہ ایسے زخم کے بعد اسکی زندگی متصور نہیں ہے۔ حتی کہ اگر اس حالت میں بانی میں گرے



تودہ مردار نہ ہو گا بلکہ حلال رہیگا۔ والحدیث وان تناول السمک۔ اور حدیث مزبور اگرچہ مجہول کو شامل ہے۔  
یعنی۔ و ما امن منه فهو میت۔ جو کچھ مجہول سے جدا کر دیا جاوے وہ مردہ ہے۔ الا ان سبعة حلال بالحدیث الذی  
روینا۔ لیکن مجہول سے مردہ بھی حلال ہے جیل اس حدیث کے جوہم اپنے موقع پر روایت کر رہے ہیں فسے کہ  
میں آیا کہ ہمارے واسطے وہ مردہ حلال ہیں جیسے مجہول و طیر۔ ولو ضرب غنق شاة۔ اور اگر کسی نے بکری کی گردن ماری  
فسے۔ یعنی تسمیہ پڑھ کر بچے کی طرف سے اس کی گردن میں تلوار ماری۔ فابان براسها۔ پس اس کی گردن الگ کر دی  
بجل لقطع الاوداج ویکرہ هذا الصنيع۔ تو حلال ہے جانیگی اس واسطے کہ اس کی رگیں کٹ گئیں ولیکن یہ حرکت مکروہ  
ہے فسے۔ اور فہیہ حلال ہے اور جدا ہوا سر بھی حلال ہے مگر یہ فعل مکروہ ہے۔ لا بلانہ انتخاع۔ کیونکہ اس نے غلغلیہ  
ذبت پہونجائی فسے۔ حالانکہ نخنہ مکروہ ہے اور اس کی تفسیر کتاب الذبائح میں گزر چکی۔ وان ضرب من قبل القفا  
ان مات قبل قطع الاوداج لایحل وان لم یبت حی قطع الاوداج حل۔ اور اگر اس نے بکری کی گردن اس کی  
گدی کی طرف سے ماری اپنے اوپر سے تلوار ماری جس میں اول اس کی گردن کا اوپر کا حصہ قطع ہو گا پھر ملغوم درگین قطع  
ہوگی پس اگر وہ رگیں قطع ہونے سے پہلے مرگئی تو حلال نہیں ہے اور اگر نہیں مری بہا فک کہ رگیں قطع ہو گئیں تو حلال  
ہوگئی۔ ولو ضرب صیدا فقطع ید او رجلا ولم یبتہ ان کان یتوہم الالتیام والاندمال فاذا مات حل کلہ  
لانہ بمنزلہ سائر اجزائہ۔ اور اگر اسے شکار کو مارا پس اس کا ہاتھ یا پاؤں ایسے طور پر قطع کیا کہ بالکل الگ نہیں ہوا  
پس اگر یہ توہم ہو کہ یہ جڑ جائیگا اور منہ مل ہو جائیگا تو جب صید مر جاوے تو یہ بھی کھایا جاوے اس واسطے کہ یہ ہاتھ  
یا پاؤں بھی اس کے دیگر اجزاء کے مانند ہے۔ وان کان لا یتوہم بان لقی متعلقا بجلدہ حل ما سواہ لوجود الایاتہ  
معنی والعبرۃ للمعانی۔ اور اگر یہ توہم نہ ہو کہ وہ جڑ جائیگا یا بن طور کہ صرٹ کھال کے ذریعہ سے ٹکا رہے ہو تو اس  
عضو کے سوا بقی کھایا جاوے کیونکہ اس عضو کے حق میں جدا ہو جانا ازراہ معنی کے موجود ہے اور یہاں معانی ہی کا  
اعتبار ہوتا ہے۔ قال ولای یوکل صید المجوسی والمرتد والوشنی لانہم لیسوا من اہل الذکاة علی ما بیناہ فی  
الذبايح والایاتہ منہا فی اباحۃ الصید بخلاف النصرانی والیہودی لانہما من اہل الذکاة اختیارا فلکذا  
الا ضطرار۔ قدوری نے ذکر کیا کہ مجوسی یا مرتد یا بت پرست نے جو شکار مارا وہ نہیں کھایا جائیگا اس واسطے کہ یہ لوگ  
فتح کی یاقوت نہیں رکھتے ہیں چنانچہ ہنر ذبايح میں بیان کیا حالانکہ صید بیل ہونے میں فتح کی یاقوت ضرور ہے برخلاف  
نصرانی و یہودی کے (کہ انکا شکار حلال ہے) اس واسطے کہ یہ لوگ اختیاری فتح کی یاقوت رکھتے ہیں تو انکو ضطراری فتح  
کی بھی یاقوت ہے نسب۔ اور صید میں فتح اضطراری ہے تو نصرانی و یہودی کا شکار حلال ہے۔ قال وسن رمی  
صیدا فاصابہ ولم یخنہ ولم یخرجه عن حیز الاستلعا فرماہ آخر فقتلہ فهو للثانی ویوکل۔ اگر کسی نے ایک  
شکار کو غیر مارا جو اسکے لگا لگا اسکو سخت مجروح نہیں کیا اور نہ اسکو استلعا سے خارج کیا یعنی بخشی جسطح اپنے آپ کو  
بچاتا ہے وہ قوت اس میں موجود ہے پس دوسرے شخص نے اسکو تیرا کر قتل کیا تو یہ دوسرے کی ملک ہے اور یہ شکار کھایا  
جاوے یعنی حلال ہے۔ لانہ هو الاخذ وقد قال علیہ السلام الصید لمن اخذ۔ اس واسطے کہ صید کو پانے والا  
ہی شخص دوم ہے یعنی اسی نے اسکو صید ہونے و استلعا سے خارج کر دیا تو اگر شکار کر لیا اور حدیث میں آیا ہے کہ صید  
اسی کے واسطے ہوتا ہے جو اسکو گرفتار کرے فسے۔ یہ حدیث مرفوع نہیں لی اور یہ اصول میں معلوم ہو چکا کہ مباحات  
میں جسکا ہاتھ پہلے پہنچے وہی اسکا مالک ہوتا ہے پس حکمی قبضہ اس صید پر اسی شخص دوم کا ہوا کیونکہ یہ مذکور ہو چکا کہ  
جس شخص نے صید کو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ استلعا کرے تودہ اسکا مالک ہو جاتا ہے اگرچہ درحقیقت اس پر قبضہ کرے



اور گفتہ گو رجو قریب کہ آپ کو جلا باگیا جہن کسی شخص کے شکار کرنے کی علامت موجود تھی آپ نے فرمایا کہ ایک شخص  
اسکی حفاظت کرے تاکہ کوئی اسکو نہ لے کیونکہ اسکا مال اسکی تلاش کر گیا چنانچہ وہ آیا اور اسنے آپ کے واسطے پہنچا۔  
پس آپ نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو اسکی تقسیم کا حکم دیا۔ کافی بعض اصحاب۔ پس ہر چند کہ اسکا قبضہ نہیں تھا لیکن  
جب وہ صید نہیں رہا تھا تو شکاری اسکا مالک ہو چکا تھا لہذا آپ نے اپنے سے منع کر دیا اور میں نے شخص مسنی بیان کے  
میں۔ م۔ وان کان الاول اخذ فرما دہ الثانی فقتله فهو للاول ولم یوکل لاحتمال الموت بالثانی و  
ہو لیس بذکاة للقدرة علی ذکاة الاختیار بخلاف الوجه الاول۔ اور اگر اول شکاری نے اسکو زخم کاری سے  
مخرج کر دیا ہو یعنی وہ صید کا امتناع نہیں رہا پھر دوسرے نے اسکو قتل کر دیا تو صید مذکور اول کے واسطے  
ہو یعنی پاک اول ہو مگر کیا یا نہیں جائیگا کیونکہ احتمال ہے کہ شاید دوم کے تیر سے مراد ہو حالانکہ اب وہ فوج کیا جاتا ہے  
ایمان آتا ورنہ مر جاتا) حالانکہ دوسرے کا ارتقا فوج نہیں ہو کیونکہ اسپر اختیاری فوج کی قدرت حاصل ہی برخلاف پہلی صورت کے  
ف۔ جبکہ وہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تھا کہ دم سے تیرا فوج ہو گیا اسواسطے کہ یوں ہی اضطراری طریقہ سے وہ فوج  
ہو سکتا ہے اور اختیاری فوج کی قدرت اسپر نہیں ہے اور دوسری صورت میں اسپر فوج اضطراری کی قدرت موجود ہے لہذا دوسرے کے قتل سے  
مردار ہو جائیگا۔ و ہذا اذا کان الرمی الاول بحال یجوزہ العید۔ اور یہ حکم اسوقت ہے کہ اول ضرب تیر لپسی حالت پر ہو کہ شاید  
صید مذکور اس سے پہلے ہوا ہو۔ اور اس قابل ہو کہ وہ بچ ہو چکا۔ لہذا جبکہ کمون الموت مضافا الی الرمی الثانی  
اسواسطے کہ ایسی ہی صورت میں دوسرے فوج کی طرف اسکا مرنا سبب ہو سکتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر پہلی تیر سے مرچا ہو یعنی ملحق ہو چکا  
کہ نہیں ہو چکا تو دوسرے فوج کی طرف مرنے کی نسبت بے معنی ہے۔ واما اذا کان الاول بحال لا یسلم منه العید بان لا یبقی فیہ  
من الحیات الا بقدر ما یبقی فی الذبیح کما انما ابان راسہ یکل۔ اور اگر فیر اول کی ضرب لپسی حالت پر ہو کہ اس سے تیر  
بچ گیا مثلاً صید مذکور میں زندگی باقی نہیں ہی سوائے اسقدر حیات کے جیسے مذبیح میں رہ جاتا ہے مثلاً اول فیر اندازے  
اسکا سر جدا کر دیا ہے تو یہ شکار بھی ذال ہو گا۔ ف۔ یعنی جیسے وہ ملک مال ہو ویسے ہی اسکا کھانا بھی حلال ہے اور دوسرے  
کا تیرا زنا بے اثر و بیفائدہ ہے۔ لان الموت لا یضاف الی الرمی الثانی لان وجودہ و عدمہ بمنزلۃ۔ اسواسطے  
کہ صید مذکور کا مرنا دوسری تیر اندازی کی جانب مضاف نہیں ہو گا کیونکہ دوسرے فیر کا وجود عدم ہوا ہے۔ ف۔  
جبکہ وہ پہلے ہی تیر سے فوج ہو چکا۔ وان کان الرمی الاول بحال لا ییش الا انہ یبقی فیہ الحیوۃ اکثر مما یوکل  
بعد الذبیح بان کان ییش یو ما و دونہ فقل الی یوسف لا یجزم بالرمی الثانی لان ہذا القد من  
الحیات لا عمرہ بہا عندہ۔ اور اگر فیر اول سے حالت صید یہ ہو کہ وہ زندہ نہیں رہیگا لیکن ابھی اس میں اتنی زندگی  
باقی ہے جو مذبیح جانور کی حیات سے زائد ہے یا اس میں اتنی حیات ہے کہ وہ زندہ رہ سکتا ہے تو قیام اور موت  
کے قول ہر دوسرے شخص کے تیرا منہ سے وہ حرام نہیں ہو گا کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک اسقدر زندگی کا کچھ  
اعتبار نہیں ہو۔ ف۔ بلکہ یہ بھی بمنزلہ مذبیح کے ہے۔ وعند محمد رحم یحرم لان ہذا القد من الحیات مستعمل  
علی ما عرف من مذہبہ فصار الجواب فیہ والجواب فیما اذا کان الاول بحال یسلم منه العید سوار و لا یکل  
اور امام محمد رحمہ کے نزدیک صید مذکور دوسرے کے تیرا منہ سے حرام ہو جائیگا اسواسطے کہ امام محمد رحمہ کے نزدیک ایک  
روز یا کم کی قدر حیات معتبر ہے جیسا کہ امام محمد رحمہ کا مذہب معلوم ہوا ہے تو اس صورت میں جو حکم ہے اور در صورتیکہ اول تیر  
سے صید کی یہ حالت ہو کہ شاید بچ جائیگا جو حکم ہے و دون حکم یکساں ہیں یعنی شکار مذکور حلال نہیں ہو گا۔ ف۔ اور  
شاید کہ شیخ مصنف رحمہ کے نزدیک بھی قول اربعہ ہی ثابت تھا لے اعلم۔ م۔ بالجملہ جب صید مذکور تیر اول سے کم مخرج ہو



کہ صید ہونے سے خارج نہیں ہوا تو دوسرے نیزہ والا اسکا مالک ہوگا اور اسکو طلال ہوگا اور جب نیزہ اول سے وہ صید ہونے سے خارج ہو چکا تو وہ اول کی ملک ہوگا اور اس میں کچھ خلاص نہیں ہوگا یہ کہ اسکا کھانا طلال ہو یا نہیں تو اس میں فیصلہ کرنا ہوتا ہے اور جب وہ اول کی ملک ہو چکا تو دوسرے کا نفع مذکور شخص اول کی ملک میں نصرت ہو اور اس نصرت سے دوسرے صید بمنزلہ ذبیح ہو چکا تھا کچھ ضرر نہیں پہونچا اور دوسرے کی وہ حرام ہو گیا ہے ضرر پہونچا۔ قال والثانی ضامن بقیمت للاول غیر بالنقص جراحۃ۔ اور دوسرا تیر بار لے والا اسکی قیمت کا اول کے واسطے ضامن ہے سوائے اس نقصان کے جو اول کی جراحۃ نے صید میں پیدا کیا ہے۔ یعنی جو کچھ اس جانور کی قیمت ہو وہ دوسرا تیر بار لے والا اول کو ادا کرے لیکن اول کے مجروح کرنے سے اس میں نقصان پیدا ہوا ہے تو اسی نقصان کے ساتھ اسکی قیمت ادا کر دیا جائیگی لانه المثل بالرمی صیدا مملوکا۔ ضامن اس دلیل سے کہ دوم نے تیر بار اول کا شکار ملوک بر باد کر دیا ہے یعنی حرام ہو گیا حالانکہ وہ اسکی ملک ہو چکا تھا۔ لانه ملکہ بالرمی المثل۔ کیونکہ اول جو زخم کاری پہونچانے کے اسکا مالک ہو چکا تھا۔ جبکہ اسکی زخم کاری سے وہ صید نہیں رہا کہ ہاتھ نہیں آتا بلکہ جب چاہتا اسکو کپڑا لیتا اور اگر حاجت ہوتی تو اسکو طلال کر لیتا ورنہ مر جاتا تو طلال تھا۔ پس جب دوم نے تیر بار حرام کر دیا تو اسکا ملوک جائز تلف کر دیا۔ وہ منقوص بجر جراحۃ۔ اور حال یہ کہ صید مذکور جو زخم اول کے ناقص ہے۔ تو اسی قدر ناقص کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ و قیمتہ المثل لتبطل یوم الاختلاف۔ اور تلف کردہ مال کی وہ قیمت مستحب ہوتی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو۔ پس تیر بار لے کے روز قیمت ہو وہ بحساب نقص مذکور کے تاوان دے یشاء اس روز بازار میں ہرن کی قیمت آٹھ آنہ ہے جبکہ زخم شکار سے مجروح ہوا۔ بعیر جرح کے بارہ آنہ ہے تو وہ آٹھ آنہ قیمت کا ضامن ہوگا اگرچہ تاوان ادا کرنے کے روز مجروح ہرن کی قیمت چار آنہ ہو۔ قال رضی اللہ عنہ تاویلہ اذا علم ان القتل حصل بالثانی بان کان الاول بحال یجوز ان یسلم الصید منه والثانی بحال لا یسلم الصید منه ینکون القتل کلہ مضافا الی الثانی۔ شیخ رحمہ نے فرمایا کہ اس حکم مطلق کی تاویل یہ ہے کہ شخص دوم کے ضامن ہونے کا حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم ہو کہ صید مذکور کامر جانا جو تیر دوم کے واقع ہوا باین طور کہ زخم تیر اول ایسی حالت پر ہو کہ شاید اس سے صید نکلی جاتا اور زخم تیر دوم ایسا تھا کہ اس سے صید نکلا نہ ہو نہین نہ سکتا تھا تاکہ پورا قتل منسوب بجانب زخم دوم ہو۔ پس چنانچہ مترجم نے اوپر بیان کر دیا کہ ضامن ہونا اسی وقت ہوگا کہ زخم دوم سے حرام ہو جاوے ورنہ جب اس سے ضرر نہ ہو تو ضامن نہ ہوگا۔ وقد قتل حیوانا مملوکا للاول منقوصا بجر جراحۃ فلا یغنیہ کلام۔ اور مات یہ ہے کہ شخص دوم نے اول کے ملوک حیوان کو قتل کیا در حالیکہ وہ جراحۃ اول سے ناقص تھا پس وہ کامل حیوان کا ضامن نہ ہوگا۔ بلکہ ناقص کا ضامن ہے۔ کما اذا قتل عبد امر یغنی۔ جیسے کسی نے دوسرے کے غلام مر یض کو قتل کیا۔ تو تندرست کا ضامن نہیں ہوتا اور جیسے کسی کی مجروح بکری مار ڈالی تو تندرست کی قیمت تیر بار نہیں دیتا ہے۔ یہ سب اس صورت میں ہے کہ تیر دوم سے صید قتل ہونا معلوم ہو اس طرح کہ زخم اول قاتل نہیں اور زخم دوم قاتل ہے۔ وان علم ان الموت حصل بجر احین اولایدری۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ دو زخم زخموں سے صید کامر جانا معلوم ہو تو بالثانی نہیں ہوتا کہ یکس زخم سے مرے۔ قال فی الزیادات لیمن الثانی بالنقص جراحۃ ثم یقسم نصف قیمتہ بجر وعلی بجر احین ثم یقسم نصف قیمتہ لکمہ۔ فان دو زخم صورتوں کا حکم زیادات میں اس طرح فرمایا ہے کہ اگر شخص دوم ایک تو اس نقصان کا ضامن ہوگا جو اسکی زخم سے پیدا ہوا ہے۔ پھر وہ بارہ اس جائز کی نصف قیمت کا جو دوسرا زخم سے ہونے کے حسب سے انمانہ کی جائے ضامن ہوگا پھر سہ بارہ اس جاوے گوشت کی نصف



قیمت کا خاص ہوگا۔ اور ان تینوں وجوہ ضمانت کے دلائل بیان فرمائے۔ اما الاول فلا نہ جرح حیوان مملوک  
 للغير وقد نقصه فیمن بالقصہ اولاً۔ اول یعنی ضمان نقصان کی یہ وجہ ہے کہ جسے غیر کی ملک جو ان کو مجروح کیا ان  
 اس سے نقصان آگیا تو پہلے جو کچھ نقصان آیا اس کا خاص ہو۔ واما الثاني فلان الموت حصل بالجرح حتی من  
 فیکون ہوناً نصفاً و ہوناً مملوک لغيره فیمن لنصف قیمتہ مجروحاً بالبحر حتی من لان الاول ما کانت  
 بعینه و الثاني فیمنها مرة فلا یضمنها ثانیاً۔ اور ضمان دوم یعنی زندہ کی نصف قیمت بحساب مجروح بدو جرح  
 کا خاص اس وجہ سے ہوگا کہ صید مذکور کا مرنا و جرح خون سے واقع ہوا (خواہ معلوم ہو یا دریافت ہو) کیونکہ دریافت  
 ہونے کی حالت میں گویا دونوں سے مراد ہے (مراہی) تو شخص دوم اس کے نصف کو تلف کرنے والا ہوا حالانکہ یہ جائزاً کچھ شخص  
 غیر کا مملوک تھا تو دوم اس کی نصف قیمت کا جو دوزخون سے مجروح ہونے کی حالت میں اندازہ کی جاوے ضمان ہوگا  
 کیونکہ زخم اول تو اس کے نفل سے نہیں تھا، اور زخم دوم اگرچہ اس کے نفل سے تھا مگر ایک مرتبہ اس کا تار ان دسے چکا تو  
 دوبارہ اس کا ضمان ہوگا۔ پس صید مذکور کی قیمت سے دونوں زخموں کا نقصان خارج کر دیا جائیگا پھر قیمت  
 بچے اس کے نصف کا خاص اس وجہ سے ہوگا کہ اس نے اپنے زخم سے تلف کر دیا کیونکہ مفروض یہ کہ صید مذکور اس کے زخم سے  
 بھی مراد ہے۔ واما الثالث فلان بالرمی الاول صار بحال یحل بذکاة الاختیار لولاری الثاني فہذا بالرمی  
 الثاني فسد علیہ نصف اللحم فضمن النصف الآخر لانه ضمنه مرة فدخل ضمان اللحم فیہ۔  
 اور ضمان دوم یعنی نصف گوشت کے تار ان کی وجہ یہ ہے کہ صید مذکور تیرا اول کے بعد اس قابل تھا اختیاری نجس سے  
 حلال ہو جاتا اگر دوسرے نے تیرا مارا ہوتا پس دوم نے اپنے ہمارے اس کا نصف گوشت حرام کر دیا تو نصف  
 گوشت کا خاص ہوگا اور باقی نصف کا اسولے ضمان ہوگا اگر ایک بار وہ اس جائز کی نصف قیمت کا خاص ہو چکا کہ  
 تو اس میں گوشت کا تار ان بھی داخل ہو چکا۔ یہ سب اس صورت میں کہ تیرا اول کے بعد اول نے کچھ زخم نہیں  
 پہنچایا۔ وان کان رماہ الاول ثانیاً۔ اور اگر اول تیرا مارنے والے نے صید مذکور کو دوبارہ تیرا مارا  
 پس یعنی یہ صورت ہوئی کہ ایک شخص نے صید کو تیرا کر مجروح کر دیا جس سے وہ صید نہیں رہا پھر خدا نے دوبارہ  
 تیرا کر نفل کر دیا تو کیا وہ بیاح ہے۔ فاجواب فی حکم الاباحۃ کا جواب فیما اذا کان الرامی غیرہ۔ و بیاح ہونے  
 میں جواب حکم یہ ہے کہ جیسے اس حالت میں کسی غیر نے تیرا مارا تو جو حکم سفعل مذکور ہوا وہی اس کا حکم ہے کہ بیاح  
 و غیر بیاح کا مارتو اس امر پر مبنی ہے کہ صید مذکور جب صید نہیں رہا تو اب ذکاة اختیاری لازم ہے پس اگر خود ہی اس کے  
 ذکاة اختیار کرے جو ذکاة اضطراری سے ارڈا لے تو حرام ہو جائیگا۔ و بصیر کما اذ رماہ صیداً علی غلۃ۔ و یحل  
 فاشخہ ثم رماہ ثانیاً فانزلہ لایحل لان الثاني محرم کذا ہذا۔ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے پہاڑی کی چوٹی پر  
 شکار کر تیرا مارا کہ اس کو زخم کاری سے بیکار کر دیا پھر اس کو دوبارہ تیرا کر نیچے اتار دیا تو یہ شکار حلال نہیں ہوگا اس وقت  
 کہ دوبارہ تیرا مارنا اس کا حرام کرنے والا ہے پس ایسا ہی اس صورت مذکورہ بالا میں ہے۔ قال و یجوز ان یصلیاد  
 یوکل بحمہ من الحيوان وما لا یوکل لا یتلاق ما تارنا۔ شکار مارنا ایسے حیوان کا جائز ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے  
 اور ایسے حیوان کا بھی جائز ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ و یحل لایحل اطلاق آیت کے پس یعنی تو اسے واذ طلت  
 فاصطادوا۔ من شکار کر لے کی مطلق اجازت ہے اور یہ خصوصیت نہیں کہ ایسے جائز کہ شکار کر دو حلال ہے اور امام  
 وغیرہ علماء کے نزدیک صید اسی جائز کے ساتھ خاص ہے جس کا گوشت کھایا جاوے اور ہم کہتے ہیں کہ نہیں بلکہ صید  
 ہر خواہ اکل اللحم ہو یا غیر اکل اللحم ہو۔ و الصید لا یتحقق باکول اللحم قال فاللحم صید المملوک



ارانب و الخالب + واذار کبت فصیدی الالباطل + اور صید کا لفظ کچھ ماکول اللحم کے ساتھ مختص نہیں ہے  
 پہلے کہ حرب کے شاعری نے کہا کہ ۵ صید الملوك الخ - یعنی بادشاہوں کا صید تو خرگوش و لومڑی ہیں اور میں جب  
 سوار ہوا تو میرے صیود بہادران دلیر ہیں فن - پس شاعر نے دلیر آدمیوں پر صید کا اطلاق کیا حالانکہ آدمیوں کا گوشت  
 کسی قوم میں کسی وقت جائز نہیں تھا تو معلوم ہوا کہ صید کا اطلاق کچھ ماکول اللحم سے خاص نہیں ہے - ولان صید سبب  
 للارتفاع بجلدہ او شعرہ اور لیشہ اولاستمد فلح شرہ - اور اس دلیل سے کہ جبکا گوشت نہیں کھایا جاتا کہ  
 اسکا شکار سبب ہرگز اسکی کھال یا بال یا پردن سے نفع اٹھایا جاوے یا اسکا ضرر و ضرارت دور ہو فن - یعنی  
 غیر ماکول اللحم کے شکار سے یہ فائدہ ہرگز کہ فکار کے سبب سے شکر کی کھال اور سمور و سمباب کے بال و ہنس وغیرہ کے پر  
 حاصل ہونگے یا لاگو بھیرے دیشیر وغیرہ کا ضرر دور ہو جائیگا - وکل ذلک مشروع وائتہ تعالیٰ اعلم بالصواب  
 اور یہ ہر ایک امر مشروع ہے وائتہ تعالیٰ اعلم بالصواب - (فروع) - اگر شکار کے واسطے جال لگایا پس صید اس میں  
 پھنک کر گیا تو مردان فرع - اگر جال بچھایا فواہ کسی شکار کے واسطے بچھایا ہو یا نہیں پس اس میں شکار پھنس گیا تو  
 جال والا اسکا مالک ہے اور اگر کوئی ٹوکری اسواسطے لگائی کہ اس میں شکار پھنسے حالانکہ ٹوکری کچھ شکار مارنے کا آئینہ  
 ہے لیکن جب یہ قصد ہو اور شکار پھنس گیا تو مالک ہو گیا - الظہیر یہ - یعنی دوسرا شخص اسکو نہیں لے سکتا - اور اگر شکاری  
 نے جال وغیرہ سے شکار پکڑا پھر وہ اسکے ہاتھ سے چھوٹ گیا اور اسکو کسی غیر نے پکڑا تو وہ شخص اول کی ملک ہے اور دوسرے  
 کو مل نہیں ہے اسواسطے کہ چھوٹ بھاگنا یا ہر جسے غلام بھاگ گیا یا کبوتر مار گیا حالانکہ اس سے ملکیت نازل نہیں ہوتی  
 ہے - محیط السخسی - اسی واسطے سیر کبیر سے منقول ہے کہ اپنے پکڑے ہوئے شکار کو چھوڑنا مطلقاً حلال نہیں ہے اور اگر چھوڑ  
 میں یوں کہا کہ جو شخص اسکو پکڑے اسکے واسطے میں نے بیع کیا تو اس میں منسلخ کا اختلاف ہے یعنی بعض کے نزدیک  
 بیع ہے اور بعض کے نزدیک نہیں - الصغری - مسئلہ مزع ہے کہ اس ملک میں جو عوام جاہل بازاروں سے پرند خرید کر  
 چھوٹے ہیں یہ حرام ہے - اول قول عقاد میں فساد کہ یہ کفار عرب و ہنود کا عقیدہ فاسد ہے - دوم یہ کہ ماں پر باد کرنا اور دوسروں  
 کو دھوکے میں ڈالنا حرام ہے - اور وضع ہو کہ حدیث شریف میں یہ امر ممنوع ہے کہ آدمی یا جانور کسی کو اسکے کچھ سے جدا  
 کیا جاوے حالانکہ اس ملک کے چڑیا کار اکثر جانوروں کے چھوٹے چھوٹے کچھ نکال لاتے ہیں حالانکہ یہی خود کھانے کے لائق ہیں  
 ہوتے ہیں یا اکثر جانوروں کو پکڑ لیتے ہیں حالانکہ اس زمانہ میں انکے کچھ ہوتے ہیں پس یہ فعل حرام ہے بے رحمی کر دہ ہے -  
 اگر کسی نے چڑیا کو دیکھا کہ اسنے ایسے کچھ نکالے اور مینا یا طوطا وغیرہ اسکے ماں باپ پریشان چلائے ہیں اور اس  
 شخص کو چڑیا کو منع کرنے کا اختیار اسوجہ سے نہیں کہ سلطنت موجودہ میں مالعت نہیں ہے پس اسنے یہ کچھ خرید کر کھیر  
 رکھ دیے یا جو زمانہ باب کا بچوں کی وجہ سے بیکر چھوڑ دیا تو اب جیل ہے لیکن اسی شرط سے کہ اپنی ملک سے خارج کرے  
 اور جو پکڑے اسکے لیے بیع کر دے اور مترجم نے سابق بیان کر دیا کہ ہر جاندار کے ساتھ نیکی کرنے میں ثواب ہے -  
 باز کو زندہ جانور پر سکھانا حرام ہے - الذہیرہ - جیسا کہ صلح کی احادیث میں صریح ہے جیسے زندہ جانور کو تیرا نہ ازنی وغیرہ  
 کا نشانہ بنانا حرام ہے - م - اگر کسی شخص چڑیا مارنے حاکم سے کوئی جگل ولسطے شکار و پرندوں کے اجارہ لیا تو باطل ہے اور  
 جسے اس جگل سے شکار پکڑا اسکے ولسطے حلال ہے - السراجہ بکری فنج کی اور ملتوم دو گین سب قطع کرین پھر کسی نے  
 انھیں طربہ دور ہونے سے پہلے اسکے بدن سے کوئی ٹکڑا کاٹ لیا تو یہ حلال ہے - ان - رخانیہ - شست میں مچھلی پھنسی پس  
 اگر کھال کو اسنے خشکی میں اسی جگہ ڈال دی کہ جب چاہے پکڑے تو مالک ہو گیا اور اگر مانی میں چھوٹ گئی تو مالک نہ ہو گا  
 انخلاصہ - اگر بائی کاٹ کر اپنی زمین میں دیا تاکہ مچھلیاں بہ کر آجاوین پس بہت سی مچھلیاں آئیں تو ابھی دو مالک مالک



نہیں ہر پھر اگر باقی اس قدر قلیل ہو گیا کہ وہ ہاتھ سے پکڑ سکتا ہو تو مالک ہو گیا حتیٰ کہ دوسرا انکو نہیں لے سکتا۔ الذخیرہ۔  
 اگر اپنی زمین میں گڑھا کھودا اور اس میں ہرن گرا پس اگر کسی واسطے کھودا ہوا صید سے اس قدر قریب ہو چکا کہ چاہے  
 پکڑے تو وہی مالک ہو ورنہ جو پکڑے مالک ہو گا۔ انقاضی خان المیٹ۔ اگر کسی شخص کی زمین میں شکار نے بچہ یا انڈے  
 دیے تو جو پکڑے وہ مالک ہو اور اگر مالک زمین نے قبضہ کر کے رکھ چھوڑا ہو تو وہی مالک ہو چکا۔ الطہیریہ۔ اگر شہر یا  
 سوا دین کسی نے بازو جرحہ وغیرہ جسکے پاؤں میں پاؤں ہونے کا نشان ہو کر تھا۔ کیا تو اس پر واجب ہو کہ شناخت کرے اگر مالک  
 کو داپس کرے اور اسی طرح اگر ایسا ہرن پکڑا تو بھی یہی حکم ہو۔ المبسوط۔ اس سے معلوم ہوا کہ جو لوگ کہ غیر دن کے پاؤں  
 کو تر پکڑتے ہیں سب حرام ہیں اور ان پر واجب ہو کہ شناخت کرے اگر چھوڑا ہو تو داپس کون اور اسی طرح جو لوگ صید  
 لگاتے ہیں یا کبوتر اگر تمھارے یہاں جادوے تو وہ صید کے حکم میں ہیں یعنی تم پکڑو تو مکروہ حلل ہو۔ یہ لغوی  
 اور ہر ایک دوسرے کے واسطے ضامن ہو کر آئے بعد پکڑنے کے بخوشی خاطر رہے کہ ورنہ علاوہ ملک غیر کے یہ قمار بازی  
 حرام ہو۔ م۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جسے کبوتروں کا بیج بنایا بیٹے جسے کبوتر انڈے بچہ دیا کرتے ہیں پس لوگوں کے کبوتروں  
 نے اس میں انڈے بچہ دیے تو اسکو یہ بچہ حلال نہیں ہیں کیونکہ بچہ کی ملکیت حاصل ہو لیکن اگر  
 یہ شخص فقیر ہو تو محتاجی کی وجہ سے اسکو تناول حلال ہو گا اور اگر تو گھر ہو تو چاہیے کہ کسی فقیر کو صدقہ میں دیکر اس سے کسی خفینہ  
 مال کے عوض خرید لے۔ المبسوط۔ پاؤں کو تر حکم صید میں نہیں ہیں اور بلبل (یا صید دیگر) کو بچے میں بند کر کے لگانا مکروہ ہو  
 ۵۔ اگر شہد کی کھجور نے کسی شخص کی زمین یا مکان میں چمے لگائے اور شہد کثیر پیدا ہوا تو یہ شہد کی غیر شخص نہیں لے سکتا ہو  
 کیونکہ شہد کچھ صید نہیں ہو۔ ان اگر یہ کھجور کوئی پکڑے تو جائز ہو بشرطیکہ مالک زمین نے اس پر قبضہ کیا ہو۔ الذخیرہ۔ دو  
 شخصوں میں سے ایک کی کبوتری اور دوسرے کا کبوتری تو بچا سی شخص کی ملکیت ہونے لگی اور وہی۔ ان تارخانیہ۔ اگر غریب  
 نے کھجور یا تیرا اور اس وقت میں اسے بجائے نام انہی عزوجل کے مسیح کا نام لیا تو شکار نہیں کھایا جائیگا۔ الطہیریہ۔  
 اگر شکار اسکے ہاتھ آیا اور اسکے قبیح کرنے پر قابو نہیں پایا حالانکہ اس میں مذبح سے زیادہ زندگی ہو وہی تو ظاہر الوداع میں  
 یہ شکار نہیں کھایا جائیگا۔ لکافی۔ اور اسی پر فتویٰ ہو۔ التبیین۔ (فروع متعلقہ صید سک وغیرہ)۔ بھلی و شیری  
 کھائی جاتی ہو اور دونوں میں اس قدر فرق ہو کہ بھلی اگر بھیر سب مری ہو کھائی جادوے اور بھلی اگر بغیر سب مری ہو تو  
 نہیں کھائی جائیگی۔ الطہیریہ۔ اگر بھلی پکڑی اور اسے پیٹ میں دوسری بھلی نکلے تو اسے کھانے میں ممانعت نہیں ہو۔  
 کئے کا پیٹ بھاڑا گیا اور اس میں سے بھلی نکلے اگر وہ گلی شری ہو اور بالکل درست ہو تو کھانے میں ممانعت نہیں ہو  
 اور اگر طائر نے پیٹ کی اور اس میں بھلی نکلے تو نہیں کھائی جائیگی۔ اور اگر بھلی مری ہو اس میں سے کوئی ٹکڑا الگ ہو گیا  
 تو کھایا جادوے۔ اور باقی بھی کھایا جادوے۔ انقاضی خان۔ جو بھلی کہ بوجہ باقی کی حرارت یا سردی یا کدورت کے مر گئی  
 تو نام محمد رم سے روایت ہو کہ کھائی جادوے اور یہ لوگوں کے حق میں زیادہ آسان ہو اور اسی پر فتویٰ ہو۔ جو ہر الاغلاطی  
 پاؤں جانور اگر متوحش ہو جادوے تو وہ صید کے حکم میں ہو جائیگا یعنی اسکو ضبطاری قبیح کے طور پر منع کرنا جائز ہو گا۔ الطہیریہ۔ اگر شہد  
 ہوئے ہرن کو صید گمان کر کے تیرا اور اس قیر سے کوئی صید شکار ہو تو وہ نہیں کھایا جائیگا کیونکہ اصل میں حیات قیدی تھا وہ  
 صید نہیں ہاتھ اور اسی طرح اگر اس پر کھجور اور اسے دوسرا صید شکار کیا تو نہیں کھایا جائیگا اور اسی طرح اگر ہاتھ پر چھوڑا اور اسے  
 ہرن مارا تو نہیں کھایا جائیگا۔ محیط الخشی۔ یہ ہوتی ہو کہ ہاتھ پاؤں ہونے جائز ہوتا ہے۔ اس واسطے کہ ہاتھ دراصل صید ہے اور پاؤں ہونے  
 صید نہیں رہتا۔ م۔ اور بھلی و بھیر حکم صید ہے اور یہی صحیح ہو۔ محیط الخشی۔ اگر اپنا شکار چھوڑ دیا تو ملک زائل نہ ہوگی اور اسی طرح  
 اگر اپنا گھوڑا یا اونٹ چھوڑ دیا تو بھی ملکیت زائل نہ ہوگی۔ م۔ اس سے معلوم ہوا کہ سامنے ملے بغیر زمین ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ م۔



# کتاب الرهن

یہ کتاب رہن کے مسائل و احکام کے بیان میں ہے۔

الرهن لغة جلس الشئ باي سبب كان۔ رهن عنت بين کسی کو روکنا کسی سبب سے ہو۔ فن یعنی کسی چیز کو کسی سبب سے روک لینا عنت میں رہن ہے۔ قال تامل كل نفس بما كسبت رهنه۔ یعنی ہر نفس اپنی کمائی کے عوض رہن ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اپنے گائے ہوئے گناہوں کے وبال میں مجوس ہے۔ اور ظاہر یہ عام ہے کہ ہر شخص اپنے اعمال کے ساتھ مقید ہے خواہ نیک ہوں یا بد ہوں لیکن مجوس و مقید ہونے میں اعمال بد کی مذمت مقصود ہونے کا اشارہ ہے۔ راسدہ تامل۔ علم۔ بہر حال عنت میں رہن یعنی عام ہے کہ کوئی چیز ہو اور کسی سبب سے ہو جبکہ وہ اس سبب سے مجوس ہو تو مرہون ہے۔ وفي الشريعة جعل الشئ مجوساً بحق یکن استيفاءه من الرهن۔ اور شریعت میں کسی چیز کو کسی حق کے مقابلہ میں مجوس کرنا جسکا حاصل کر لینا اس چیز سے ملن ہو۔ فن۔ تو رہن ضرور مالی چیز ہے اور حق قصاص وغیرہ نہیں بلکہ ایسا حق ہو جو اس چیز سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کالہ یون۔ جیسے قرضہ بین فن۔ کہ وہ مرہون سے حاصل ہو سکتے ہیں اور اسی طرح غصب کے عوض رہن دینا بھی جائز ہے مثلاً دیہ نے خالد کا گھوڑا غصب کر لیا اور آخر اس کے عوض اپنا مکان دیدہ کو رہن دیا چنانچہ اگر اس نے مغلوب تلف کیا تو مکان نہ کرے قیمت وصول کر سکتا ہے۔ پس رہن کا غرض صرف مغبوطی ہے تاکہ قرضہ وصول ہو تو بذریعہ رہن کے وصول کر لیا جاسکے اور اس زامد میں جو لوگوں سے اسلام سے باطن میں کفر اختیار کر کے رہن کو کمائی و منافع کا طریقہ سمجھا ہے یہ محض سنانقاہ جہالت ہے حتیٰ کہ مالدار آدمی کا حق کرتا ہے کہ جائداد والا حاجتہ اپنی جائداد رہن کرے تاکہ منت حاصل ہو حالانکہ قرض سے منت ال کا مقصود حرام ہے اور رہن فقط مغبوطی کی غرض سے مشروع ہے تاکہ اگر قرضہ اسے وصول نہ تو اس جائداد سے وصول کیا جاسکے اور قرض مسند کا قیام بدیل ہے۔ و ہو شہد مع۔ اور رہن ایک امر شہد مع ہے۔ بدیل قرآن و حدیث و اجماع امت و قیاس مجتہد۔ بقولہ تعالیٰ فرمان مقبوضہ۔ بدیل قولہ تعالیٰ فرمان مقبوضہ فن۔ یعنی جب سفر میں ہو اور رہن تک قرضہ کا لکھنے والا نہ پاؤ تو مقبوضہ رہن لے۔ و لما روی انه علیہ السلام اشتری من یهودی طعاماً و رہنہ بہا و درعہ سار و بدیل روایت مجہولہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے انج خرید لیا اور اس کے عوض اپنی زرہ اسکو رہن دیدی فن۔ کہانی حدیث البخاری و مسلم۔ وقد انعقد علی فلک الکمل سار و جوارہن پر اجماع امت منعقد ہوا ہے۔ ولانہ عقد وثیقہ بجانب الاستيفاء فیجبر بالوثیقۃ فی طرف الوجوب و ہی الکفالة سار و بدیل قیاس کہ رہن ایک مغبوطی کا عقد بجانب استيفاء ہے تو اسکا قیاس جانب وجوب کی مغبوطی پر ہو اور وہ کفالت ہے فن۔ حاصل یہ کہ ذمہ واجب ہونے میں مغبوطی کا عقد بالاتفاق جائز ہے اور وہ کفالت ہے چنانچہ دیون کے ذمہ واجب ہونے میں ایک شخص کفیل کا ذمہ ملانا جائز ہے کہ وہ بھی واجب ہونے کا ذمہ ہے۔ اور قرضہ کے دو جانب میں ایک بجانب وجوب یعنی ذمہ واجب ہونا اور دوم جانب وصول پس جب واجب ہونے کی جانب بذریعہ کفالت کے مغبوطی جائز ہے تو وصول ال کی جانب مغبوطی بدرجہ اول جائز ہے اس واسطے کہ وصول ہونا اصلی مقصود ہے۔ مع۔ واضح ہے کہ رہن صحیح نہیں ہوتا اگر قرض ایسے قرضہ کے جو ظاہراً باطناً واجب ہو پس اگر قرضہ مذکور رہن صحیح نہیں ہے۔ الکافی۔ قال الرهن یعقد بالاجاب و القبول و تم بالقبض۔ قہوری نے لکھا کہ رہن کا انعقاد بايجاب و قبل ہونا ہے اور پورا ہونا بقض کے ساتھ ہونا ہے فن۔ یعنی جب تک قبضہ نہ ہو



جب تک لزوم نہ ہوگا۔ اور یہی عامہ مسلح کا قول ہے کہ ایجاب و قبول دونوں رکن ہیں۔ قالوا الرکن الا ایجاب بحرورہ  
 لانہ عقد تبرع فلیتم بالتبرع کالبتہ والصدقۃ۔ یعنی مسلح کہنے میں کہ رہن کا رکن فقط ایجاب ہی اس واسطے  
 کہ یہ عقد تبرع ہی تو نقطہ تبرع کرنے والے کے ساتھ تمام ہو جائیگا۔ جیسے یہہ صدقہ عرس۔ یعنی جیسے بیہ صدقہ  
 لازم نہیں ہوتا اسی طرح راہن پر رہن دینا لازم نہیں ہے بلکہ وہ اپنی ضرورت وغیرہ سے رہن خود دینا منظور کرتا ہے تو رہن  
 اسی کے قول سے نام ہو جائیگا مثلاً کہے کہ میں نے تمہیں یہ چیز رہن دی یا عوض تیرے قرضہ کے جو مجھے آتا ہے رہن ہی  
 اس کے ماننے کوئی لفظ کے اور لفظ رہن شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کوئی خرید کر مال کو کپڑا دیا کہ اس کو رکھ لے یہاں تک کہ میں  
 حیرا قرضہ ادا کر دوں یا فن و بدو نہ تو یہ کپڑا رہن ہو جائیگا کیونکہ سنی رہن بیان ہے اور ان عقود میں معانی ہی مستعمل ہوئے  
 رہن۔ کما فی البدائع۔ والقبض شرط اللزوم علی ما بینہ ان اشار امتہ تعالیٰ۔ اور مرہون پر قبضہ ہو جانا عقد  
 رہن لازم ہو جانے کی شرط ہے چنانچہ ہم اس کو اشار امتہ تھلے بیان کیے گئے۔ یعنی جب مرہون پر قبضہ ہو گیا تو رہن  
 اس پر رہن کے احکام جاری ہونگے اور جب تک ایجاب و قبول محتاج تک رہن کو اختیار تھا کہ جو چیز رہن دینا چاہتا تھا  
 مثلاً غلام اس کو فروخت کرے کیونکہ بدون قبضہ کے لزوم نہیں ہوا تھا۔ وقال مالک یلزم بنفس العقد لانه  
 مختص بالمال من الجاہلین فصار کالبیع۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ خالی ایجاب و قبول ہی سے رہن لازم  
 ہو جاتا ہے اس دلیل سے کہ جاہلین سے مال کے ساتھ رہن کا اختتام ہی تو وہ مثل بیع کے ہو گیا۔ اور یہی نقطہ  
 ایجاب و قبول سے بدون قبضہ کے لازم ہو جاتی ہے اور ایک جانب بیع ہی اور دوسری جانب فن ہی اسی طرح رہن میں  
 ایک جانب قرضہ اور دوسری جانب مال مرہون ہی۔ ولانہ عقد وثیقۃ فاشبہ الکفالت۔ اور اس دلیل سے بھی  
 کہ رہن ایک عقد مضبوطی ہے تو وہ کفالت کے مشابہ ہوا۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ کفالت صرف ایجاب و قبول سے لازم ہوتا  
 ہے اسی طرح عقد رہن بھی صرف ایجاب و قبول سے لازم ہوگا اور قبضہ مرہون کی ضرورت نہیں ہے۔ ولنا ما تلونا۔ اور ہمارے دلیل  
 وہ آیت ہے جو ہم نے اوپر تلاوت کی۔ یعنی قولہ تعالیٰ فزان بقبضہ۔ پس اس میں رہن کے ساتھ بقبضہ ہونے کا وصف ظاہر ہے  
 فظہر کلام میں۔ یہ جزاء بجز الفاعل اور شرط اور بد نہ کہی اور جزاء میں (ربان) مصدر ہے۔ والمصدر المقرون بحرف التثنية  
 فی محل الجراؤ یراد بہ الامر۔ اور جزاء کے محل میں جو مصدر کہ حرف فاعل کے ساتھ مذکور ہو اس سے امر مراد ہوتا ہے۔ فن  
 وہاں مصدر سے امر کے معنی ہیں کہ رہن کو جو قبضہ ہو یا رہن دو موصوف بقبضہ۔ اور اسکی نظیر قولہ تعالیٰ فغرب الرقاب۔  
 انما کرہون کہ۔ حالانکہ معنی یہ کہ پس اگر کرہون کا فردن کی۔ اور قولہ تعالیٰ فنجہ ربقة مؤمنہ۔ یعنی اگر خط سے مومن کو قتل کیا تو آزاد  
 کرنا ربقة مؤمنہ یعنی تو آزاد کر اور ربقة مؤمنہ۔ پس معلوم ہوا کہ آیت رہن میں بھی یہی معنی ہیں کہ رہن کو با دو قبضہ و بقبضہ کا حکم  
 دید یا پس معلوم ہوا کہ قبضہ شرط لزوم ہے۔ ولانہ عقد تبرع لہا ان الراہن لا یتوجب بمقابلتہ علی المرہن شیئاً لہذا  
 لا یجبر علیہ فلا بد من استغناء کما فی الوصیۃ۔ اور آیت کریمہ کے سوائے دوسری دلیل یہ ہے کہ رہن ایک عقد تبرع ہی ہے  
 راہن بلا زنی چیز نہیں ہے کیونکہ راہن بمقابلہ رہن کے مرہن پر کسی چیز کا استحقاق حاصل نہیں کرتا ہے اور اسی تبرع کی  
 وجہ سے رہن پر اس کے واسطے جبر نہیں کیا جاتا ہے تو اس کو نافذ کرنا ضروری جیسے وصیت میں ہوتا ہے۔ یعنی ثبوت  
 استحقاق کے واسطے نافذ کرنا ضروری جیسے وصیت ایک عقد تبرع ہے کہ جب تک نافذ نہ کیا جاوے تب تک اس شخص  
 کے واسطے کوئی استحقاق نہیں جسکے لیے وصیت ہے کیونکہ تبرع ہی حتیٰ کہ موصی اپنے واسطے موصی پر کوئی استحقاق نہیں  
 نہیں کرتا ہے۔ حاصل یہ کہ عقد تبرع ہر وہ عقد ہے جس سے عائد اپنے واسطے بمقابلہ اس عقد کے کوئی استحقاق حاصل  
 ہو کرے تو دوسرے کے واسطے اس کا استحقاق بھی حاصل ہوگا کہ عائد اس کو نافذ کرے جیسے وصیت میں ہوتا ہے اور



یہ بات رہن میں ہے کہ عقد رہن سے راہن کوئی استحقاق مرہن پر حاصل نہیں کرتا تو لازم ہونے کے واسطے ضرور ہوا کہ راہن اسکو نافذ کرے۔ وذلک بالقبض۔ اور نافذ کرنا بذریعہ قبضہ کے ہے۔ پس جب راہن قبضہ دیدے تو لزوم ہو جائیگا اور اسی سے بیع میں اور رہن میں فرق نکل آیا کہ بیع عقد صریح نہیں ہے کیونکہ ہر ایک بائع و مشتری میں سے دوسرے پر اپنا استحقاق حاصل کرتا ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ لزوم رہن کے واسطے قبضہ شرط ہے بھر قبضہ دو طور پر ہوتا ہے۔ ایک حقیقی قبضہ اور دوم یہ کہ تخلیہ کر دیا۔ تم یکتفی فیہ بالتخلیۃ فی ظاہر الروایۃ لانه قبض بحکم عقد مشروع فامشبه قبض البیع۔ پھر عقد رہن میں قبضہ تخلیہ پر بظاہر الروایۃ استفاکیا جائیگا اس واسطے کہ یہ قبضہ بحکم عقد مشروع ہے تو وہ قبضہ بیع کے مشابہ ہو گیا۔ یعنی قبضہ رہن کے واسطے ظاہر الروایۃ میں اسقدر کافی ہے کہ راہن تخلیہ کر دے کہ مرہن مال مرہون پر قبضہ کر لے حتیٰ کہ اگر مرہن و مرہون کے درمیان غلبہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا جیسے بائع نے بیع و مشتری کے درمیان تخلیہ کر دیا تو قبضہ ہو گیا اور وجہ مشابہت یہ ہے کہ قبضہ رہن بھی ایک عقد مشروع کے حکم سے ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا یثبت فی المنقول الا بالنقل۔ اور نوادر میں ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ جو رہن مال منقول ہو تو اس میں قبضہ بدون نقل کرنے کے ثبوت نہ ہوگا۔ پس حتیٰ کہ اگر راہن نے کھوڑا رہن کیا اور مرہن و گھوڑے کے درمیان تخلیہ کر دیا تو وہ قابض نہ ہوگا بیان تک کہ وہ گھوڑے کو اپنے بیان لجاوے۔ لانه قبض موجب للضمان ابتداء بمنزلة الغصب۔ اس واسطے کہ قبضہ رہن ایسا قبضہ ہے جو ابتداء میں موجب ضمان ہوتا ہے بمنزلة الغصب کے۔ حتیٰ کہ مال منسوب کی ضمانت غاصب پر صرف اتنی بات سے لازم نہیں ہوتی کہ مال منسوب و غاصب کے درمیان تخلیہ ہو چاہے اسکو اٹھا لجاوے تو ابھی غاصب کا ضمان نہیں بیان تک کہ درحقیقت اسکو اٹھا لجاوے تو ضامن ہو جائیگا اسی طرح مرہن بھی قبضہ مرہون سے اسکا ضامن ہو جائے تو فقط تخلیہ سے ضامن نہ ہو جائیگا جب تک کہ اسکو منتقل کرے جبکہ مرہون مال منقول ہے اور بیع پر اسکا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ قبضہ رہن تو ابتدائی ضمان کا موجب ہے۔ بخلاف الشرائع لانه ناقل للضمان من البائع الی المشتري ولیس بموجب ابتداء۔ برخلاف قبضہ خرید کے کہ وہ تو ضمانت کو بائع سے مشتری کی طرف نقل کرنے والا ہے اور ابتداء سے ضمان کا موجب نہیں ہے۔ والا اول اصح۔ اور قول اول اصح ہے۔ یعنی ظاہر الروایۃ کا حکم اصح ہے کہ رہن میں تخلیہ سے قبضہ کافی ہے۔ قال فاذا قبض المرہن مجوزاً منقرغاً متمیزاً تم العقد فیہ لوجود القبض کما فی غلزم العقد۔ پھر جب مرہن لے مال مرہون پر اسطرح قبضہ کر لیا کہ وہ مقسوم بننے پڑا رہ کی ہوئی اور راہن کے لگاؤ سے فارغ اور غیر کے اتصال سے جدا متمیز ہے تو عقد ہو رہا ہو گیا کیونکہ قبضہ ہو رہا ہو گیا تو عقد رہن لازم ہو گیا۔ پس۔ محوز یعنی مقسوم کی قید اس واسطے الائی کہ غیر مقسوم کا رہن ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ یعنی بننے لگاؤ سے فارغ اس واسطے کہا کہ اگر مکان رہن کیا حالانکہ اس میں راہن کا اسباب بھرا ہے تو نہیں جائز ہے۔ متمیز اس واسطے کہا کہ پیدائشی اتصال کسی دوسری چیز سے نہو چنانچہ اگر وہ بھل رہن ہے جو درخت پر لگے پین بدون درخت کے تو یہ جائز نہیں ہے۔ کف۔ و ما لم یقبضہ فالراہن بالخیار ان شاء سلمه وان شاء رجع عن الرهن لما ذکرنا ان اللزوم بالقبض اذا المقصود لا یحصل قبلہ۔ اور جب تک مرہن نے مرہون پر قبضہ نہیں کیا تب تک راہن کو اختیار ہے اسکو پسرد کرے اور اگر چاہے عقد رہن سے رجوع کرے کیونکہ بننے بیان کر دیا کہ لازم ہو جانا وجہ قبضہ کے ہوتا ہے اس واسطے کہ قبضہ سے پہلے مقصود نہیں حاصل ہو گا۔ پس۔ یعنی مقصود تو یہ کہ مقبوضی حاصل ہو اور یہ اس وقت ہو گا کہ مرہن کے قبضہ میں آجائے



کہ قبضہ سے پہلے خالی ہاتھ سے اس کا کچھ فائدہ نہیں ہے۔ قال واذا سلم اليه فقبضه وعل في ضمانه۔ اور جب  
 ملاہن نے مال مرہون مرتن کے سپرد کر دیا پس اس نے قبضہ کر لیا تو مرہون مذکور اس کی ضمانت میں داخل ہو گیا پس  
 یعنی وہ اس مال کا ضامن ہو جاتا ہے اگر تلف ہو جاوے تو قرضہ بحساب قیمت ساقط ہو جائیگا کیونکہ وہ قرضہ کے مقابلہ میں  
 مرہون سفون ہے۔ وقال الشافعی ہوامانۃ فی یدہ ولا یسقط شی من الدین بہلاک۔ اور امام شافعی رحمہ  
 فرمایا کہ مال مرہون اپنے مرتن کے قبضہ میں آتا ہے اور اس کے تلف ہونے سے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا  
 لقولہ علیہ السلام لا یعلق الرهن قالہا نکثا لصاحبہ نعمہ وعلیہ غرمہ۔ اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ مال مرہون مرتن کے اشتقاق و ملکیت میں نہیں جاتا (اس کلمہ کو تین مرتبہ فرمایا) راہن اس کے منافع کا مستحق  
 اور راہن ہی پر اس کا تاوان ہے۔ فسن۔ یعنی مال مرہون سے جو چیزیں حاصل ہوں وہ راہن کا ہیں مثلاً درخت مرتن  
 کے پھل اور باندی مرہون کا بچہ اور مکان مرہون کا کرایہ سب راہن کا مال ہے جو اس نے بے شقت کے مال غنیمت پایا  
 تو جو نقصان ہو جائے وہ بھی ماہن ہی پر ہوگا حتیٰ کہ اگر مال مرہون غیر فعل مرتن کے تلف ہو جاوے تو راہن کا مال تلف ہوا  
 رہا یہ کلمہ کہ (مال مرہون مرتن کے اشتقاق میں نہیں جاتا)۔ اس کے معنی میں دو قول ہیں ایک قول جمہور علماء ہے اور دوم قول  
 شافعی رحمہ چنانچہ دونوں کا بیان یہ ہے۔ قال وسعناہ لایصحیر سفوناً بالہین۔ شافعی رحمہ نے کہا کہ اس کے معنی ہیں  
 کہ مال مرہون بعض قرضہ کے سفون نہیں ہوتا ہے۔ فسن۔ واضح ہو کہ اس حدیث کو ابن جابر نے صحیح میں روایت کیا  
 اور دارقطنی نے کہا کہ اس حدیث متصل ہے اور ابو داؤد نے مراسیل میں روایت کی کہ اس کی تخریج جملہ (و غنۃ و علیہ غرمہ)  
 یہ نہری رحمہ کا کلام ہے۔ اور ابو داؤد و عبد الرزاق وغیرہ نے اسکو سعید بن المسیب سے منسلک روایت کیا اور قسطلانی  
 نے اسناد متصل کی تحسین کی۔ بالحدیث مجتہدین امام شافعی رحمہ نے تو دلیل بیان کی کہ مرہون سفون بعض قرضہ نہیں  
 ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ نے فرمایا کہ اس تاویل سے جملہ اہل علم نے انکار کیا اور یہ تاویل بے وجہ سمجھی گئی اور تاویل جمہور یہ ہے کہ  
 جاہلیت کا دستور دربارہ رہن نہیں ہوگا اور وہ یہ تھا کہ جب راہن کسی وقت محدود تک نکلتا رہتا ہے عاجز ہوا تو مرتن  
 اس کا مستحق و مالک ہو جاتا تھا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رد کر دیا کہ شریعت حق میں یہ نہیں ہوگا کہ کسی وقت ہر  
 مرتن بوجہ عاجزی فرخندار کے مالک و مستحق ہو جاوے اور امداد طحاوی رحمہ یا سعید بن المسیب رحمہ سے مدعی ہے کہ  
 کہ دین کے واسطے اس کا غنم اور اسی پر غرم ہو تو ملتا رہے خود یک معنی یہ کہ جب مال مرہون فروخت کیا گیا پس  
 اس کا غنم یا نسبت قرضہ کے زائد ہو تو جو بچے وہ غنیمت ماہن کے واسطے ہے اور جو کمی و نقصان ہو وہ بھی راہن کی ہے  
 اٹھانا پڑیگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پس اس حدیث سے اس تہ لال شافعی رحمہ بوجہ ہے اور دلیل دوم قیاسی  
 ہے یعنی قیاس مقتضی ہے کہ رہن سفون ہو۔ لان الرهن وثیقۃ بالدين فہلاک لا یسقط الدین اعتبارا بہلاک  
 الصک۔ اس دلیل سے کہ رہن تو قرضہ کے واسطے سفون ہی پس مرہون کے تلف ہونے سے قرضہ نہیں ساقط ہوتا  
 جیسے دستاویز تلف ہونے سے نہیں ساقط ہوتا ہے۔ فسن۔ یعنی قرضہ کی سفونیت و طور سے شروع ہوئی ایک یہ کہ  
 دستاویز لکھو اور اگر سفر وغیرہ میں لکھنے والا میر نہ تو مقبوضہ نہ ہو اور معلوم ہے کہ اگر دستاویز مرتن کے پاس  
 تلف ہو تو کچھ قرضہ ساقط نہیں ہوتا، حالانکہ سفون کی کا وثیقہ تھا تو مرہون تلف ہونے سے بھی ساقط نہ ہوگا کہ یہ بھی سفون  
 کا وثیقہ ہے۔ وهذا لان بعد الوثیقۃ یزاد المعنی الصیانۃ والسقوط بالہلاک یضاد ما اقتضاه العقب  
 اذا حق بہ یصیر بعض الہلاک و ہو قصد الصیانۃ۔ اور یہ امر ہے کہ قرضہ ساقط نہ ہوا اس وجہ سے ہوگا کہ وثیقہ  
 کے بعد حفاظت قرضہ کے معنی میں زبانی ہو جاتی ہے۔ و قرضہ نہ منقطع ہو کہ بعد اس کے قرضہ مرتن کی حفاظت مزید ہو جائے۔



حالانکہ تلف مرہون سے قرضہ ساقط ہوتا اس عقیدے کی مقتضائے خلاف بالفقہ ہے لیکن مزید خسارت ہو گئی۔ کیونکہ اسی عقد  
رہن کی وجہ سے قرضہ معرض سقوط میں ہو گیا حالانکہ یہ حفاظت کے ضد ہوتا ہے۔ تو ضرور یہی ہو گا کہ تلف رہن سے سقوط  
قرضہ نہ ہو۔ پھر واضح ہو کہ حدیث سے جو استدلال امام شافعی رحمہ اللہ نے پیش کیا تھا وہ قیاس پر ہی بیان کر کے کیا تھا استدلال  
صرف اپنی تاویل پر مبنی ہے اور وہ تاویل غیر مسلم ہے اور جو تاویل جمہور علماء نے بیان کی وہ مسلم مگر ان کے اجتہاد کو سفید نہیں کیا  
ہمارے واسطے محبت ہے۔ دلنا قولہ علیہ السلام للمرتن بعد ما تفق قرض الرهن عنده۔ اور ہمارے واسطے  
محبت یہ حدیث دیگر ہے جو مرتن کے پاس رہن کا گھوڑا تلف ہو جانے کے بعد آپ نے مرتن کو فرمایا کہ۔ ذہب حقیق  
تیرا حق جاتا رہا ہے۔ یہ حدیث ابو داؤد و ابن ابی شیبہ نے مرسل روایت کی اور اسکی استادین مسعب بن ثابت  
کثیر الحدیث صدوق مگر کثیر الغلط ہے اکثر روایات نے تضعیف کی اور ابن جان نے ضعیف میں لکھا اور نقات میں بھی داخل  
کیا اور حق یہ کہ جب یہی معنی صحیح طور سے ثبوت ہوں تو احتمال غلط زائل ہو جائیگا اور یہ امر دوسرے استدلال سے واضح  
ہو ایسے۔ قولہ علیہ السلام اذا غلب الرهن فهو بائع۔ حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جب رہن مستحب ہو  
تو وہ بمقابلہ اس کے لیا جاسکے عوض رہن تھا۔ معناه علی ما قالوا اذا اشتبهت قيمة الرهن بعد ما لکسکے معنی  
بنابر قول اللہ تابعین کے یہ کہ جب مرہون تلف ہونے کے بعد اسکی قیمت مستحب ہو جاوے تو وہ بعوض اس قرضہ کے  
تلف قرار دی جائیگی مہین مرہون تھی۔ اور بیان یہ کہ اصل حدیث کو ابو داؤد نے مرسل میں عطاء سے مرسل  
روایت کیا۔ ابن القطان نے کہا کہ مرسل صحیح ہے اور عطاء اس سے مرسل روایت کیا اور اس کے معنی میں ابو داؤد نے ابو الزناد  
سے روایت کی کہ ابو الزناد نے کہا کہ کچھ لوگ ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں شکوک ہیں کہ اگر رہن  
بایفہ۔ اور ہمارے فقہاء میں سے ثقہ نے جو حکم خبر دی تو یہ اسی صورت میں کہ جب مرہون تلف ہو جاوے اور اسکی  
قیمت مخفی ہو لینے دیانت نہو سکے تو اس حالت میں رہن سے کہا جائیگا کہ اسکی قیمت سودیہ بتا رہا ہے حالانکہ  
تو نے اسکو (۲۰) دینار پر مرہون کیا اور اسپر رخصی ہوا اور مرتن سے کہا جائیگا کہ اسکی قیمت دس دینار زعم کرتا ہے  
حالانکہ قرضہ (۲۰) دینار پر اسکو رہن لینے پر راضی ہوا تھا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے صحیح ابو الزناد رحمہ اللہ سے روایت کی کہ میں نے اپنے  
نقہ کو خلیفہ قول کی جانب اتار دیا غصب کیا جا رہا ہے نہیں سعید بن المسیب و عروہ بن الزبیر و قاسم بن محمد و ابو بکر بن  
عبدالرحمن و خارج بن زید و عیسا بن عبد اللہ مع ان کے ایشال اہل الفقہ و اصلاح کو ان سب کو پایا کہ کہتے تھے کہ  
اگر رہن بایفہ، یعنی جب مرہون تلف ہو جاوے اسکی قیمت دریافت نہو سکے اور ان فقہائے کبار میں سے بعض ثقہ  
اس قول کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع فرماتا تھا مترجم کہنا ہے کہ مراد یہ کہ ان سب کا یہی قول تھا اور ان میں سے  
بعض اسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول روایت کرتا تھا خواہ مکمل ہو یا مرسل ہو لیکن اسوقت تو مرسل ہوا معلوم ہے  
پھر کچھ فقہاء نہیں کہ ان تابعین ثقافت مشہورین فقہاء سے مع بعض حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم کے رہن کا سفون ہونا  
روی ہے اور دوسروں سے کسی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ دلیل اجماع ہے لہذا مصنف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ۔ و اجماع  
المصنابة و التابعین رضی اللہ عنہم علی ان الرهن مضمون مع اختلافہم فی کیفیتہ۔ اور صحابہ و تابعین رضی  
اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ مال مرہون ضمانت میں ہوتا ہے اگرچہ وہ کیفیت ضمانت میں مختلف ہیں۔ مگر اسقدر متفق ہیں  
کہ وہ بہر حال مضمون ہے۔ قال قول بالا مانہ عروق لہ۔ تو یہ کہنا کہ مرہون امانت ہوتا ہے (جیسے غانہی چھلے کا) یہ  
عروق اجماع ہے۔ یعنی اجماع سلف تو وہ ہے حالانکہ اجماع نہیں ٹوٹ سکتا تو یہ قول خود ساقط ہے۔ یعنی رہنے  
مبسوط سے نقل کیا کہ حضرت ابو بکر و علی رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ مرہون مضمون بقیمت ہے اور ابن عمر و ابن مسعود نے کہا



کہ قیمت و قرضہ و دوزن سے کم کے عوض مستحق ہو اور ابن عباسؓ نے کہا کہ مضمون بقرضہ ہو اور یہی شریع کا قول ہے خواہ  
 قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کیا کہ ایک نے پوچھا کہ اگر کسی نے دوسرے  
 کو رہن دیا اس شرط پر کہ اگر میں تیرا حق لایا تو خیر و نہ تیرے حق کی عوض مرہون تیرے واسطے ہے۔ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا  
 کہ "لا یعلق الرهن" یعنی رہن کسی ملک قرضخواہ نہیں ہوتا ہے اور دارقطنی کے طریق سے ابن الجوزی نے ابراہیم نخعیؒ سے  
 روایت کی کہ "مانہ جاہلیت میں لوگ رہن کرتے بعوض مال کے ایک وقت محدود تک کہ اگر اس وقت تک مال قرضہ پر نہ  
 توجہ دے وہ مرہون کی قیمت ہو جائیگا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی معاملہ میں یہ حکم ارشاد فرمایا یعنی نہیں جائز ہے۔ واما  
 لقولہ علیہ السلام لا یعلق الرهن" اور آنحضرت ص کے اس قول کی "لا یعلق الرهن" کی یہ مراد ہے۔ علی ما قالہ  
 الاحتمال اس اکل یا ان لینیر ملوکا لہ۔ تا بر قول مشائخ کے کہ مرہون بالکل اسکے پاس مجوس ہو اس طرح کہ مرہون کی ملک  
 ہو جاوے۔ کذا ذکر الکفر عن السلف۔ ایسا ہی کرخی رحمہ نے سلف سے ذکر کیا ہے۔ ولان الثابت لمرہون  
 الاستيفار و ہونک الید و اجلس لان الرهن یعنی عن رکبہ الدائم قال اللہ تعالیٰ کل نفس  
 بما کسبت رہنبتہ وقال قائلہم۔ (شعر) و فارقتک برہن لانکاک لہ یوم الوداع فاسی الرهن قد غلفا  
 و الا حکام الشرعیتہ تعطف علی اللفظ علی وفق الابناء و ہمارے دلیل دیگر یہ ہے کہ مرہون کے واسطے حصول حق کا قبضہ ثابت ہے  
 ملکیت قبضہ میں ہے لینے اپنے قبضہ میں روک سکتا ہے اس واسطے کہ رہن کا لفظ ازراہ لغت کے دائمی جس ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کل نفس  
 بما کسبت رہنبتہ یعنی دائمی وبال افعال میں مجوس ہے اور ایک شاعر نے کہا ہے و فارقتک الخ یعنی اسے محبوب میں ہے ایسا رہن دیگر  
 نہیں ہوا کہ اس رہن کا انفعلاک نہیں ہو سکتا اور یہ دواع کے موز واقع ہوا تھا پس رہن کا غلق ہو گیا یعنی وہ تیری ملک  
 دائمی ہو گیا۔ پھر حکام شرعیہ کا انطاط ان الفاظ پر موافق اظہار معنی لغوی ہوتا ہے یعنی لغوی معنی سے جو اشعار نکلتے  
 اسی کے موافق حکم متعلق ہوتا ہے۔ ولان الرهن وثیقۃ بجانب الاستيفار و ہون تکون موصداً البہ و ذلک  
 ثابت بلکہ الید و اجلس ليقع الامن من الجود و مخافۃ جود المرہن الرهن و لیکن عاجزا عن الانتفل  
 بہ فیستلزع اسے قضا الدین لم حاجتہ او لفسجہ۔ اور اس دلیل سے کہ رہن تو ایک مضبوطی بجانب وصول قرض ہے  
 جو اسی طبع کہ رہن سے حصول قرضہ ہو اور یہ بذریعہ قرضہ و روک کے حاصل ہے تاکہ قرضہ دار رہن کی طرف سے اکانہ قرضہ  
 سے امن ہو اس وقت سے کہ مرہون بھی مال مرہون سے منکر ہو جائے اور تاکہ وہ مرہون کے اتخلع سے عاجز ہو  
 تو جلدی قرضہ ادا کرے کیونکہ اسکو مرہون کی حاجت ہوگی یا اس وجہ سے کہ اسکا دل گرفتہ ہوگا۔ و اذا کان کذلک  
 اور جب یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ مرہون امانت نہیں بلکہ دائمی روک یا وصول قرضہ کی مضبوطی ہے۔ ثبوت الاستيفار  
 من وجہ۔ ذاک طور پر وصول قرضہ ثابت ہو گیا۔ وقد تقرر بالہلاک۔ اور مال مرہون تلف ہو جانے سے  
 وصول ٹھیک ہو گیا۔ فلو استوفاه ثانیاً یودی الے الربوا۔ پس اگر وہ قرضہ کو دوبارہ وصول کرے تو  
 بیاجح تک ثابت ہو چکی۔ بخلاف حالۃ القیام لانہ یقض بذال الاستيفار بالرد علی الراهن فلا یتکرر۔ و  
 اسکے جب مرہون باقی ہو تو بیاجح نہوگا اس غرض سے کہ رہن کو واپس دینے سے جو وجہ وصول قرضہ کی تھی وہ باقی  
 رہی تو قرضہ اصل وصول کرنا کر رہن واقع ہوگا۔ ولا وجہ الی استيفار الباقی بدونہ لانہ لا یتصور۔ اور جب  
 حصول قبضہ کے باقی کا استيفار غیر موجود ہے کیونکہ یہ تصور نہیں ہے۔ یعنی اگر کہا جاوے کہ مرہون بطور رقبہ  
 حاصل کرے اور تک قبضہ نہو تو جب مرہون تلف ہو گیا تو وصول قبضہ جاتا رہا اور اب اسکے قرضہ کی ملک رقبہ باقی رہے  
 تو وہ قرضہ کے ملک رقبہ حاصل ہو چکا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ملک رقبہ حاصل کرنا بدون ملک قبضہ



تصور نہیں ہو تو کر وصول سے بیع ہو گا والا استيفاء يقع بالمالية اما العین امانه حتی کانت نفقة المهر  
 علی الراهن فی حیاته وکفنه بعد مماته۔ اور مرہن کا وصول باہم بذریعہ مالیت مرہون واقع ہوتا ہے اور نہ عین مرہن  
 خود امانت ہے حتی کہ مرہون غلام کا نفقہ درحالیکہ وہ زندہ ہے راہن پر ہی اور غلام مذکور کا کفن درحالیکہ مرہن مرہون  
 پر ہے۔ یہ بھی اعتراض کا جواب ہے اور اعتراض و طور پر ہی اول یہ کہ جب تم نے بیان کیا کہ مرہن کے مال مرہون  
 پر قبضہ بطور وصول حق کے پانچ ضروری لازم آئے کہ مرہون کا نفقہ وغیرہ بذمہ مرہن ہو حالانکہ غلام مرہون کا نفقہ زندگی رکھنے  
 موت بذمہ راہن ہوتا ہے اور جواب یہ کہ وصول حق تو مرہون کی مالیت سے نہ ذات سے تو ذات امانت ہے لہذا ذات  
 کا نفقہ و کفن بذمہ راہن ہے۔ اور اعتراض دوم جو کافی دکفا یہ وغیرہ میں مذکور ہے یہ کہ مرہن کو مال مرہون سے وصول کیونکر  
 ہو سکتا ہے کیونکہ مرہون مثلاً غلام ہے اور قرضہ مثلاً ستودرم ہے اور غلام و درم باہم غیر جنس ہیں حالانکہ وصول تو جنس سے  
 ہوتا ہے ورنہ لازم آئے گا کہ مرہن نے دین قرضہ کے عوض مال عین بدل لیا حالانکہ وہ وصول کر سکتا ہے اور بدل نہیں سکتا ہے  
 جواب یہ ہوا کہ وصول پانچ عین غلام سے نہیں بلکہ مالیت غلام سے ہے اور عین اسکے پاس امانت ہے تو عین غلام بمنزلہ ایک  
 تحیل کے ہے جس میں سورہ یہ بھکر مرہن کو دیدی تو تحیل امانت ہے اور مالیت مذکور سے وصول قرضہ ہے۔ ہذا غایۃ التہلیل  
 فی التوضیح۔ م۔ وکذا قبض الراهن للہ وجوب عن قبض الشراء اذا اشتراه المرہن۔ اور اسی طرح قبضہ مرہن  
 واجب قبضہ خرید نہیں ہوتا جبکہ مرہن اسکو خریدے۔ یعنی چونکہ عین مرہون اسکے پاس امانت ہوتا ہے لہذا اگر مرہن  
 نے غلام مرہون اسکے راہن سے خریدا تو غلام مذکور پر عید یہ قبضہ شرط ہے حتی کہ بعد خرید کے قبضہ سے پہلے اگر تلف ہو جاوے  
 تو مرہن پر نہیں واجب نہ ہو گا بلکہ وہ مرہن کے طور پر تلف ہوا کیونکہ ہنوز خرید کا قبضہ نہیں ہوا تھا اور مرہن کا قبضہ نائب  
 قبضہ خرید نہ ہو گا۔ لان العین امانت فلا یوجب عن قبض ضمان۔ اس واسطے کہ عین مذکور قمانت میں ہے۔ (تو اسکا  
 قبضہ امانتی ہی) پس خرید کے قبضہ ضمانتی کا نائب نہیں ہو گا۔ پس حاصل یہ کہ استيفاء بمالیت ہے اور مال عین اپنی  
 ذات سے امانت ہے۔ یہاں یہ نظم کہ عقد رہن سے حفاظت قرضہ ہے حالانکہ تلف ہونے کی صورت میں قرضہ ساقط ہو جاوے حفاظت کی ضمان  
 ہے کیونکہ مقتضای عقد رہن کے ظن ہے کہ موجب العقد ثبوت ید الاستيفاء۔ مقتضای عقد رہن  
 یہ ہے کہ مرہن کو اس قبضہ حاصل ہو کہ گویا قرضہ وصول پایا۔ و ہذا تحقیق الصیانة وان کان فراغ الذمۃ من  
 ضرورۃ کما فی الحوالہ۔ اور اس سے حفاظت قرضہ کا ثبوت محقق ہوتا ہے اگرچہ ذمہ فارغ ہونا اسکی ضروریات سے ہے  
 جیسے والدین ہوتا ہے۔ کہ اگر زید نے بکر پر خالہ کا قرضہ اُترا یا تو اس میں قرضہ خالہ کی حفاظت ہے حالانکہ یہ بالفرض  
 مقتضی ہے کہ زید کا ذمہ فارغ ہوا تو ذمہ فارغ ہونے سے یہ لازم نہیں کہ حفاظت قرضہ میں قصور ہوا اور حاصل یہ کہ مرہن نے  
 جب رہن لیا تو بالفعل اسکو وصول قرضہ کی قدرت اس مرہون سے حاصل ہے تو حفاظت کامل ہے اور یہ متافی نہیں کہ راہن کا ہن  
 برین معنی فارغ ہوا کہ اگر تلف ہو تو وہ کمرہا کرے۔ اس سے معلوم ہو گا کہ ماوے و شافعی ہم کے نزدیک اصل مختلف ہے۔  
 فالماصل ان عندنا حکم الرہن صیورۃ الرہن محتسبا بدینہ باثبات ید الاستيفاء علیہ۔ پس حاصل یہ کہ اصل  
 ہمارے نزدیک یہ کہ عین کا حکم یہ کہ مال مرہون قرضہ راہن میں محتسب ہو جاوے باہم طور کہ مرہون پر مرہن کا قبضہ استيفاء  
 ثابت ہو۔ پس کہ مرہن نے اس قبضہ سے ایک طور پر اپنا قرضہ وصول پایا ہے نظر مالیت مرہون کے اگرچہ عین مرہون  
 اسکے پاس امانت ہے۔ وعندہ تعلق الدین بالعین استيفاء ذمہ عینا بالبیع۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک اصل  
 بلکہ حکم الرہن یہ ہے کہ دین کا تعلق عین سے ہو بدین معنی کہ عین کو بیع کر کے اس سے قرضہ وصول ہو۔ پس تو یہ اسکے پاس  
 امانت ہے اور قرضہ میں محتسب نہیں ہے بخیر جملے ہذین الاصلین عدۃ من المسائل المختلف فیہا بیننا و بینہ



عدنا لانی کفایۃ المنتہی جملہ۔ اور ان دونوں مختلف اصولوں پر چند مسائل نکلتے ہیں جنہیں ہمارے دشمنی رحم کے دریا  
اختلاف ہر ان سب کو پہننے کفایۃ المنتہی میں شمار کیا ہے۔ اور بیان افہم سے بعض کو ذکر کرتے ہیں۔ منہا ان الزہن  
ممنوع عن الاسترداد لا تنفع لانہ یفوت وجہ و ہوا لا احتباس علی الدوام وغیرہ لا یمنع منہ لایضا لانی  
موجبہ و ہوتیۃ للبیع۔ از انکہ ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک راہن ممنوع ہے اسکو اختیار نہیں ہے کہ مرہون کو بغرض نفع حاصل  
کرنے کے واپس لے (مثلاً سواری یا خدمت یا دودھ وغیرہ کے) اسولے کہ اس سے موجب الزہن نہ وارد ہوگا اور موجب  
یہ کہ مرہون برابر محتسب رہے (ان بیع کر کے دام سے قرضہ وادار کرنے کے لیے لے سکتا ہے) اور امام شافعی رحم کے نزدیک وہ تنفع  
کے لیے واپس لینے سے ممنوع نہیں ہے کیونکہ انکی اصل کے موافق واپس لینا موجب الزہن سے منافی نہیں اور موجب اس کے  
نزدیک ہے کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہے۔ پس بیع متعین کر سکتا اور انتفاع حاصل کر سکتا ہے۔ و سیاتیک  
البواقی اختار المسائل ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور باقی مسائل مذکورہ آئندہ کے بیان مسائل میں ان شاء اللہ تعالیٰ  
آجادیگے۔ قال ولا یصح الزہن الا بدین مضمون۔ اور ہم صحیح نہیں مگر بمقابلہ قرضہ مضمون کے۔ یعنی  
ضمانتی قرضہ کے عوض رہن ہر دور نہ نہیں۔ لان حکم لموت ید الاستیفاء والاستیفاء یحلوا الوجوب۔ اسولے  
کہ حکم الزہن یہ کہ قبضہ استیفاء حاصل ہو اور استیفاء بعد وجوب ہوتا ہے۔ فن واجب کے بعد رہن کا جواز ہوگا۔  
اگرچہ حق مذکور خاصہ دین نہ ہو۔ قال رضی اللہ عنہ ویدخل علی ہذا اللفظ الزہن بالاعیان المضمونۃ نفہا  
فانہ یصح الزہن بہا ولا دین۔ شیخ رحم نے فرمایا کہ اس لفظ میں رہن بعوض ایسے اعیان کے داخل ہوگا جو بذات  
خود مضمون ہیں چنانچہ ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہے حالانکہ دین نہیں ہے۔ فن جیسے مال عین غصب کیا اور  
اس کے عوض دیا تو صحیح ہے کیونکہ اس عین غصب کا وجوب ثابت ہے پس رہن کی خصوصیت دین واجب سے نہیں ہے اگرچہ  
شیخ قدوری رحم کا ظاہر لفظ ہی کہ دین واجب میں منحصر ہے۔ پس اگر دین واجب میں انحصار لیا جائے تو اعتراض ہوگا کہ  
عین غصب کے عوض رہن صحیح ہے تو دین میں انحصار نہوا۔ و یکن ان یقال ان الموجب الاصل فیہا ہو القیمۃ  
اور یہ جواب ہو سکتا ہے کہ اعیان غصب میں اصلی موجب قیمت ہے۔ و رد العین مخلص۔ اور عین غصب واپس کرنا  
جھٹکا ہے۔ علی ما علیہ اکثر المشائخ۔ بنا براس قول کے جس پر اکثر مشائخ ہیں۔ فن۔ یعنی جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اکثر  
مشائخ کے نزدیک غصب میں اصلی موجب یہ کہ مغضوب کی قیمت واپس کرے اور اگر اس نے عین واپس کیا تو جھٹکا رہا  
ہو جائیگا پس جب عین مغضوب کے عوض رہن دیا تو یہ رہن بمقابلہ اصلی موجب کے ہے اور وہ قیمت ہے۔ تو اگر یا قیمت وجوب  
کے مقابلہ میں رہن ہے۔ و ہوا الدین۔ اور یہ قیمت عاجبہ دین ہے۔ فن۔ تو یہ بھی دین کے عوض رہن ہوا۔ جو بظاہر  
بمقابلہ عین ہے۔ و لہذا تصح الکفالہ بہا۔ اور اسی وجہ سے کہ موجب اصلی قیمت ہے تو ایسے اعیان مغضوب کی کفالت صحیح  
ہوتی ہے۔ فن۔ کیونکہ قیمت تو مال دین تودہ ہر شخص ادا کر سکتا ہے۔ بر خلاف اسکے اگر خاص مال میں جو تصرف وہی ادا  
کر سکتا ہے جس کے قبضہ میں موجود ہو پس اگر موجب یہی مال عین ہو تو کفیل کی کفالت صحیح نہوتی اور جب موجب اصلی قیمت ہے تو  
کفیل کی ذمہ داری بھی صحیح ہے۔ اگر کہا جائے کہ بعض مشائخ کے نزدیک جیسے نے اوپر بیان کیا کہ موجب اصلی یہ کہ عین  
واپس کرے اور قیمت تو اس وقت مخلص ہوتی ہے کہ عین مذکور باقی نہ ہو پس اس قول پر ضرور ہوا کہ رہن کا انحصار بمقابلہ  
نہو ادا کر رہن منحصر دین ہوگا لہذا عین غصب کے عوض رہن جب تک قائم ہے صحیح نہوگا جواب یہ کہ اس قول پر بھی  
صحت ہو سکتی ہے اس طرح کہ قیمت دین ہے اور قیمت اگرچہ ابھی واجب نہیں مگر اسکے واجب ہونے کا سبب تنقذ ہو چکا ہے تو  
اس لحاظ سے اس دین کے عوض رہن ہو جائیگا یعنی۔ لئن کان لا یجب الا بعد الملاک۔ اگرچہ عین مان یا کس



قیمت ابھی اصل موجب نہیں بلکہ میں مذکور تلف ہو جانے کے بعد ہی واجب ہو کرتی ہے۔ و لکنہ تجب عند الملاك  
 بالقض السابق ولہذا تعتبر قیمتہ يوم القبض۔ لیکن تلف ہو جانے پر اسی قبضہ سابق کی وجہ سے قیمت واجب  
 ہوتی ہے۔ (توسبب وجوب قیمت کا وہ ناجائز قبضہ ہے جو تلف سے پہلے واقع ہوا تھا۔) اور اسی قیمت سے قیمت وہ واجب  
 ہوتی ہے جو قبضہ ناجائز کے روز بخفی فسد۔ تو قیمت واجب ہونے کا سبب تو قبضہ ہی کے روز موجود ہو چکا۔ پس اگر  
 رہن یا تو صحیح ہے۔ فیکون رہنا بعد وجود سبب وجوبہ۔ تو دین واجب کا سبب موجود ہونے کے بعد رہن  
 واقع ہوا۔ فیصح کما فی الکفالة۔ تو رہن صحیح ہوا جیسے کفالت میں ہے۔ کہ جو ایمان ہذا تود مضمون ہوں  
 انکی کفالت اسوجہ سے صحیح ہوتی کہ اس قول پر انکی قیمت واجب ہونے کا سبب موجود ہو چکا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تاریل  
 خوب ہے لیکن باوجود اسکے اصل مذکور میں یوں تغیر کیا جاوے کہ رہن صحیح نہیں مگر بیوض فرضہ واجب یا بیوض اسے  
 فرضہ کے جسکے واجب ہونے کا سبب موجود ہو گیا ہو۔ ولہذا لا تبطل الحوالۃ المقتدۃ بہ بہلاکہ بخلاف الودیعہ۔  
 اور اسی قیمت سے کہ سبب وجوب پایا گیا ہے جو والہ کہ اسی میں مضمون سے مقتدہ ہو وہ اسکے تلف ہو جانے سے باطل  
 نہیں ہوتا ہے بلکہ خلاف ودیعت کے فسد۔ تو صحیح ہے کہ اگر نہ ہونے بلکہ خالہ پر اترائی کی کہ فلان مال میں سے ادا  
 کروے تو یہ حوالہ اسی مال میں سے مقتدہ ہے پس اگر یہ مال تلف ہو گیا تو اسکے حکم کے واسطے اس مال میں پر نفی کا وجہ  
 کہ یہ مال میں ایسا تھا جسکی ضمانت بذات خود واجب ہے یعنی جمع کی طرف نہیں جو بیوض میں کے مضمون ہے بلکہ بعینہ خود  
 مضمون ہے جیسے مال غضب ہوتا ہے پس اگر یہ میں بذات خود ضمانتی تھی تو حوالہ مذکور باطل نہ لگتا کیونکہ اگر عین تلف ہوا تو اسکا  
 ارادہ بکاسکے موجود ہے اور اگر یہ مال میں کوئی ودیعت تھی تو حوالہ باطل ہو گیا اسولے کہ امانت ودیعت تلف ہونے پر  
 اسکا قائم مقام موجود نہیں تو حوالہ سٹ گیا۔ ن۔ مترجم کہتا ہے کہ اس نام بیان سے نکلا کہ رہن کے واسطے قبضہ ضروری ہے اور  
 قبل قبضہ کے رہن کو رجوع کا اختیار ہے۔ یہ روایت جو شیخ صنف نے اختیار کی یہ امام خواہر زادہ رحمہ کا قول ہے چنانچہ  
 محیط میں ہے کہ شیخ الاسلام خواہر زادہ رحمتہ فرمایا کہ قبضہ شرط لزوم ہے اور بدون قبضہ کے جواز ہوتا ہے جیسے بیہ میں ہے اور امام  
 نے کتاب الزین میں اشارہ کیا کہ قبضہ شرط جواز الزین ہے اور یہی صحیح ہے۔ م۔ اور سراج میں ہے جو از رہن کی شرط ایک یہ کہ  
 مال مرہون مقسوم نحو فرائغ ہو اور دوم یہ کہ ایسے حق کے عوض ہو جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن ہو حتی کہ اگر ایسے حق کے عوض  
 رہن کرے جسکا حاصل کرنا رہن سے ممکن نہیں ہے تو رہن باطل ہو گا جیسے وہ دیا قصاص کے عوض رہن دیا تو باطل ہے۔ ح۔  
 و تتمہ شرائط الزین۔ شرائط جدا قسم ہیں۔ بعض کا مرجع تو فعل رہن کی جانب ہے چنانچہ شرط ہے کہ رہن کر بھلق بشرط  
 نہ کہ شلہ اگر یہ آیا تو زمین نے یہ مکان تجھے رہن دیا (اور کسی وقت کی جانب ضمانت نہ ہو۔) مثلاً جب چاند کے نو میں نے  
 یہ مکان تجھے رہن دیا (اور بعض کا مرجع بجانب رہن و مرہن ہے چنانچہ شرط ہے کہ وہ وزن عاقل ہوں پس مجنون یا طفل لا یصل  
 سے رہن یا ارشاد جائز نہیں ہے۔ اور بائع ہونا شرط نہیں اور آزادی بھی شرط نہیں ہے حتی کہ طفل اذن و غلام ماذون سے  
 جائز ہے۔ البدائع۔ اور واضح ہو کہ قولہ قائلے وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتباً فامان سفیراً آتایہ۔ سے لکھتا ہے کہ اگر مسافر  
 ہو تو رہن جائز ہے ورنہ نہیں۔ لیکن عامہ علماء اہل السنۃ کے نزدیک سفر شرط نہیں ہے چنانچہ حدیث مذکورہ بالا حسین انصاری  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودی کو زور رہن دی تھی وہ حنفی کا واقعہ ہے اور برابر حضرتین یہ حالہ جلا آیا ہے۔ م۔ جو از رہن کے واسطے  
 سفر شرط نہیں ہے پس سفر و حضر دون میں جائز ہے۔ از بائع شرائط میں جو مرہون کی جانب راجع ہیں۔ چنانچہ۔ ا۔ مرہون  
 ایک محل قابل بیع ہو یعنی وقت عقد کے وہ مال مطلق مقوم ملک سلم مقدر التسلیم موجود ہو۔ پس جو چیز کہ رہن کے وقت  
 موجود نہ ہو اسکا رہن جائز نہیں اور جسکے وجود عدم میں خطر ہو اسکا رہن بھی نہیں جائز ہے مثلاً اس سال جو میری ملک میں خرما



پیدا ہون یا کر یون کے بچہ پیدا ہون یا نہ ہون کے رہن کرے تو نہیں جائز ہے اور مردار و خون کا رہن بھی نہیں جائز اور  
 حید حرم و حید حرام کا رہن بلکہ جملہ سباحت مانند حید و ایندھن و گھاس وغیرہ کا رہن اور مسلمان کے حق میں شراب و خمر و  
 کارہن یا ارتقا نہیں جائز ہے۔ پھر یہ شرط نہیں کہ مرہن ملک راہن ہو حتیٰ کہ مال غیر کو ولایت شرعیہ رہن کرنا جائز ہے جو  
 جو چیز ملک کر رہن کی تو رہن ہوگی۔ الہائع۔ صحت قبضہ کے انواع عدیدہ ہیں۔ اول یہ کہ راہن اجازت دے سکے اور اجازت  
 در طرح ہر ایک یہ کہ صریح یا بطنی صریح ہو اور دوسری یہ کہ بطور ولایت ہو پس صریح جیسے کہا کہ قبضہ کرے اور قبضہ جائز ہے  
 خواہ مجلس میں قبضہ کرے یا بعد جدائی کے قبضہ کرے اور یہ استحسان ہے۔ اور بطور ولایت یہ کہ راہن کے حضور میں مرہن  
 نے قبضہ کیا اور اس نے سبب نہیں کیا تو استحساناً صحیح ہے اور اگر درخت پر لگے ہوئے پھل رہن کے حالانکہ جائز نہیں ہے پھر  
 مرہن نے جدا کر کے قبضہ کر لیا پس اگر راہن کی اجازت سے ہو تو استحساناً جائز ہے۔ دوم یہ کہ مرہن محض جو پس قبضہ مشاع  
 مطلقاً نہیں جائز ہے خواہ قابل بطور رہن ہو یا نہ ہو یا نہ رہن کرنا شرک کے پاس ہو یا غیر کے پاس ہو۔ سوم مرہن فارغ ہو  
 پس مکان مرہن میں راہن کا اسباب جو جو رہن نہیں تو جائز نہیں ہے۔ چہارم مرہن میز و جہا ہو حتیٰ کہ درخت پر لگے  
 ہوئے پھل بدون درخت کے رہن کرنا جائز نہیں ہے۔ زانجلہ یہ کہ قبضہ کی لیاقت یعنی عقل ہو۔ الہائع۔ ۴۔ پھر جب  
 قبضہ صحیح ہو گیا تو مرہن مذکور اس کے قبضہ میں مضمون ہے اور اگر باہمی قرار داد سے کسی درمیانی عادل کے پاس رکھی جاوے  
 تو مرہن کی طرف سے عادل کا قبضہ صحیح ہے لیکن عادل اس بارہ میں امین ہے اور مرہن کی ضمانت نہ مرہن ہے۔ ۵۔  
 قال و ہو مضمون بالاقبل من قیمت و سن الدین۔ اور مرہن مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کتر کے عوض  
 مضمون ہوتا ہے۔ یعنی مثلاً قیمت دو سو روپیہ ہے اور قرضہ سو روپیہ ہے تو وہ قرضہ کے عوض مضمون ہے اور اگر عکس ہو  
 یعنی قرضہ دو سو روپیہ ہو اور قیمت سو روپیہ ہو تو قیمت کے عوض مضمون ہے۔ فاذا ملک فی ید المرہن و قیمتہ والدین  
 سوار صا المرہن مستوفی الدین۔ پھر جب مرہن کے پاس رہن تلف ہو حالانکہ رہن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر  
 ہیں تو مرہن اپنے قرضہ کو بھر پائے والا ہو گیا۔ وان کانت قیمتہ المرہن اکثر فالفضل امانہ۔ اور اگر رہن کی قیمت  
 از مرہن قرضہ سے زیادہ ہو تو جو کچھ زیادتی ہو وہ امانہ ہے۔ مرہن اس کا ضامن ہوگا۔ لان المضمون  
 بقدر ما یقع بہ الاستيفاء و ذلک بقدر الدین۔ اس واسطے کہ ضمانتی تو اسی قدر ہے جس سے وصول قرضہ واقع  
 ہو اور یہ بقدر قرضہ ہے۔ فان کانت اقل سقط من الدین بقدرہ و رجع المرہن بالفضل۔ اور اگر رہن کی  
 قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو مرہن تلف ہونے سے بقدر قیمت مرہن کے قرضہ ساقط ہوگا اور وہ باقی کو مرہن  
 سے واپس بیگا۔ لان الاستيفاء بقدر المالیت۔ اس واسطے کہ وصول قرضہ تو مالیت مرہن کے قدر ہوگا۔  
 اور زائد کے حق میں استيفاء ثابت ہی نہیں تھا۔ وقال زفر رحمہ اللہ مرہن مضمون بالقیمۃ حتی لو ملک المرہن و  
 قیمتہ لیم المرہن الف و خمس مائۃ والدین الف و رجع المرہن علی المرہن خمس مائۃ۔ اور زفر رحمہ اللہ کہ  
 کہ رہن اپنی قیمت سے مضمون ہوتا ہے (خواہ وہ قرضہ سے کم ہو یا زیادہ ہو کل مضمون ہے) حتیٰ کہ اگر رہن تلف ہو جائے  
 اور قیمت کے روز اس کی قیمت ایک ہزار پانچ سو درم تھی اور قرضہ صرف ہزار درم تھا تو مرہن سے راہن پانچ سو درم واپس  
 بیگا۔ اور قیمت دو سو تیر سو گئی جو رہن کے روز تھی۔ لہ حدیث علی رضی اللہ عنہ قال تیر او ان الفضل  
 فی المرہن۔ زفر رحمہ اللہ کی حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ یعنی قول حضرت علی رضی اللہ عنہ کہ رہن میں زیادتی کو باہم ایک سو  
 سے واپس لینا۔ پس اثر کو عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے حضرت علی سے روایت کیا اور اسکے اسناد میں حکم  
 نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی اور علی رحمہ اللہ کے نزدیک حکم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے نہیں سنا تو روایت مرسل ہے۔



بھرا کے سنی بن احتمال ہے۔ اول یہ کہ جب مرہون فروخت ہو تو کمی بیشی کا حساب کریں۔ دوم یہ کہ کسی آسانی آفت سے  
 تلف ہو۔ بیعتی رقم نے اسناد کے ساتھ خلاص رقم سے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ اگر مرہون میں زیادتی ہو پس  
 وہ کسی آسانی آفت سے تلف ہو تو جس قرضہ کے عوض مرہون ہو اسی کے مقابلہ میں تلف ہوا اور اگر آسانی آفت میں  
 بیعتی رقم مرہون قدر زائد کہدائیں اسکی اسناد میں یہ طعن ہو کہ خلاص رقم نے اسکو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے لیا ہے۔ علاوہ روایت  
 اول کی تخصیص یہ ہوتی ہے کہ حکم اول صرف ایسی صورت میں ہے کہ مرہون خود تلف ہو۔ اور بیعتی رقم نے عارضہ عن علی رضی اللہ عنہ روایت  
 کی کہ جب مرہون نسبت قرضہ کے افضل ہو یا قرضہ نسبت مرہون کے افضل ہو تو وہ وزن باہم زیادتی کو پھر لین۔ عارضہ ضعیف ہے اور  
 ظہر میں مؤید روایت اول محل تخصیص ہے۔ پھر بیعتی رقم نے محمد بن الحنفیہ عن علی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا کہ جب مرہون کم ہو تو اس  
 باقی قرضہ ادا کرے اور اگر مرہون میں زیادتی ہو تو وہ حقد کے عوض رہن تھا اسی میں گید۔ اس سے معلوم ہوا کہ جب مرہون تلف ہو جاوے  
 تو قرضہ سے جو کچھ زائد ہو وہ امانت میں گیا اور راہن کچھ نہیں لے سکا۔ جیسا کہ ہمارا ظاہر مذہب ہے اور استدلال زفری صرف روایت  
 اول دوم پر ہے اور وہ دونوں ضعیف ہیں۔ ولان الزیادۃ علی الدین مرہونہ لکونہا مجبوتہ بہ فیکون مضمونہ اعتباراً  
 بقدر الدین۔ اور دوسری دلیل زفری قیاسی یہ ہے کہ قرضہ سے زائد بھی مرہون ہے کیونکہ وہ بھی وجہ قرضہ کے مجبوس ہے  
 اور جیسے بقدر قرضہ کے مجبوس ہے اسی قیاس پر زائد بھی مجبوس ہوگا۔ و مذہبنا مروی عن عمر و عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ  
 عنہما۔ اور ہمارا جو مذہب ہے وہ حضرت عمر و عبد اللہ بن مسعود رحمہما سے مروی ہے۔ اور یہی محمد بن الحنفیہ نے اپنے والد  
 حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا۔ گارواہ البیعتی۔ اور قول عمر رضی اللہ عنہ یہ کہ جب مرہون بہ نسبت اس  
 چیز کے زائد ہو جس کے عوض رہن ہے تو زیادتی کے حق میں مرہون امین ہے اور اگر کم ہو تو راہن اسکو قدر کمی ادا کرے۔  
 رواہ ابن ابی شیبہ و الطحاوی و نحوہ البیعتی اور روایت بیعتی میں دلیل ہے کہ یہ اسوقت کہ رہن خود تلف ہو جاوے اور یہ  
 اثر عبید بن عمیر نے حضرت عمر رحمہ سے روایت کیا اور امام مسلم نے فقہ مرہون میں تخصیص کی کہ عبید بن عمر رحمہ کی ولادت زمانہ  
 حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں واقع ہوئی اور وہ بالاطلاع فقہ ہے۔ ان اثر ابن مسعود رحمہ نہیں ہے۔ ولان یہ امر تہن  
 یہ استیفاء فلا یوجب الضمان الا بالقدر المستوفی کما فی حقیقۃ الاستیفاء۔ اور دلیل قیاسی یہ ہے کہ مرہون کا  
 قبضہ تو قبضہ استیفاء ہے تو اسی قدر ضمان واجب ہوگی بقدر استیفاء کیا گیا ہے جیسے حقیقی استیفاء میں ہوتا ہے۔  
 حتی کہ اگر در حقیقت استیفاء ہو مثلاً دو ہزار درم ایک بخیل میں بھر کر مرہون کو دیدے حالانکہ مرہون کا قرضہ فقط ہزار  
 درم ہے پھر تلف ہوئے تو مرہون نے صرف اپنا قرضہ وصول پایا اور ایک ہزار درم زائد میں وہ ضامن نہیں ہے اسکی  
 مرہون زائد میں وہ زیادتی کا ضامن نہیں ہے اور مرہون زائد کی صورت میں زیادتی اسنے اپنے حق میں مجبوس نہیں کی  
 والزیادۃ مرہونہ ضرورۃ استناع حبس الاصل بدو نہا۔ اور زیادتی فقط اس ضرورت سے مرہون کے اس  
 روکی جو لئے ہے کہ اصل مرہون کا روکنا بدون اس زیادتی کے ممکن نہیں ہے۔ مثلاً گھوڑا رہن کیا اور قرضہ سے  
 اس میں زیادتی ہے تو بضرورت پورا گھوڑا مجبوس ہے ورنہ مرہون کو زیادتی کے روکنے کی حاجت نہیں تھی۔ اور یہ بات معلوم ہے  
 کہ جو چیز بضرورت ثابت ہوتی ہے وہ اپنی ضرورت تک رہتی ہے اور اس سے تجاوز نہیں کرتی ہے تو زیادتی کی ضرورت صرف  
 اصل کے روکنے میں ہے۔ ولا ضرورۃ فی حق الضمان۔ اور مرہون کے ضامن ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔  
 تو زیادتی کی نسبت ضامن ہونے کا حکم نہیں ثابت ہوگا کیونکہ اسنے رہن اصل کے طور پر زیادتی کو نہیں روکا ورنہ وہ زائد  
 ہو بلکہ اصل ہو جاوے پس زفری کا استدلال سا قاطع ہوا اور اثر حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اکا استدلال کرنا بھی ضعیف ہے  
 والمراد بالتراد فیما روی حال البیع۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ جو روایت کی اس میں باہمی داپسی سے مراد بحالت



یعنی مرہون فروخت کرنے کی حالت میں جب قرض حاصل ہو تو حقد قرضہ سے نادم ہو وہ مرہون راہیں کرے اور اگر قرضہ سے کمی ہو قرضہ راہیں کرے اور یہ تاویل بوجہ دوسری روایت کے متعین ہے۔ فانہ روی عنہ انہ قال المرہون امین فی الفضل۔ کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے دوسری روایت خود آئی کہ زیادتی کے حق میں مرہون امین ہے۔ یعنی ضامن نہیں ہے چنانچہ یہ روایت ہم نے اوپر بیان کر دی۔ قال وللمرہون ان یطالب الراہن بدینہ ویکلیبہ بہ۔ مرہون کو اختیار ہے کہ راہن سے اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے اور بوجہ قرضہ کے اسکو قید کرادے۔

فمن ینقذ خانہ من دالے جانے کی درخواست کر کے بحکم قاضی مجبوس کرے۔ اور راہن اس سے مانع نہیں ہے لان حقہ باقی ہے الراہن والراہن لزیادۃ الضمان فلا تمتنع بہ المطالبۃ۔ اسواسطے کہ حق کے بعد بھی اسکا حق باقی ہے اور راہن کو زیادہ مضبوطی کے واسطے ہوتا ہے کہ راہن کی وجہ سے مطالبہ متنع نہیں ہوگا۔ پس راہن کو چاہیے کہ مرہون فروخت کر کے قرضہ ادا کرے اور اگر ایسا کیا تو وہ ظالم ہے۔ واکبیس جزاء الظلم۔ اور اسی ظلم کی سزا یہ کہ قید خانہ جاوے۔ فاذا ظہر سطلہ عند القاضی یحبسہ کما بناہ علی التفصیل فیما تقدم۔ پس جب قاضی کے نزدیک راہن کا نادم ہندی کہ ناظاہر ہوگا تو وہ اسکو قید خانہ میں ڈالے گا جیسا کہ ہم نے تفصیل کے ساتھ سابق میں بیان کیا ہے۔ یعنی کتاب ادب القاضی کی فصل اکبیس میں اسکو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے اور جب وہ قید ہوا تو لا کالہ مرہون کے حق سے ادا کیا جائے کہ ممکن ہو۔ واذا طلب المرہون دینہ یومر باحضار الراہن۔ اور جب مرہون نے اپنا قرضہ طلب کیا تو اسکو حکم دیا جائے گا کہ مرہون حاضر کرے۔ پس اور یہ نہیں ہو سکتا کہ مرہون اپنے قبضہ میں رکھے اور اسکو قرضہ لینے کا حکم دیا جاوے۔ لان قبض الراہن قبض سقیف فلا يجوز ان یقبض مالہ مع قیام ید الاستیفاء لانه متکبر الاستیفاء علی اعتبار الماک فی ید المرہون و هو محتمل۔ اسواسطے کہ راہن پر قبضہ کرنا وصولی قبضہ ہے تو وصولی قبضہ قائم ہونے کے باوجود جائز نہیں کہ وہ اپنے قرضہ پر قبضہ کرے اسلئے کہ اگر ہم فرض کوں کہ مرہون اس کے قبضہ میں تلف ہوا تو اسکا وصول متکرر ہو جائیگا حالانکہ مرہون تلف ہو جانا محتمل ہے۔ لہذا اس سے کہا جائے گا کہ مرہون حاضر کرے تاکہ تلف سے اطمینان ہو پھر جب قرضہ پر قبضہ کرے تو مرہون سے قبضہ استیفاء زائل ہو۔ واذا احضرہ امر الراہن تسلیم الدین اولا لیتعین حقہ کما لتعین حق الراہن تحقیقا للتسویۃ کما فی تسلیم البیع والکف من بحضر البیع ثم تسلیم الثمن اولا۔ اور جب مرہون مال مرہون لینے عین مرہون کو لا یا تو راہن کو حکم دیا جائے گا کہ پہلے قرضہ سپرد کرے تاکہ مرہون کا حق عین دین قرض بھی متعین ہو جاوے جیسے راہن کا حق عین مرہون میں متعین ہو چکا اس غرض سے کہ دونوں میں مساوات متحقق ہو جیسے بیع میں بیع و ثمن سپرد کر کے میں اختلاف ہوتا ہے تو بائع پہلے بیع حاضر کرے تاہر پھر مشتری پہلے اسکو ثمن دے تاہر تب بیع پر قبضہ کرے۔ کیونکہ مشتری کا حق بیع میں ہے تو وہ عین متعین ہے تو وہ دین ثمن پہلے دے تاکہ بائع کا حق بھی متعین ہو جاوے اور وجہ یہ کہ ثمن مال دین ہے جیسے قرض مال دین ہے تو وہ بھی عین متعین ہوگا جب عہد کر کے۔ وان طالبہ بالدين فی غیر البلد الذی وقع العقد فیہ ان کان الراہن مالا حل لہ ولا مؤتہ فکذلک الجواب لان الا ما کن کلہا فی حق التسليم لکان واحد فیما لیس رطل و مؤتہ ولہذا لا یشرط بیان مکان الا یفارق فیہ فی باب السلم بالا جماع۔ اور اگر مرہون نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کسی دوسرے شہر میں کیا سولے اس شہر کے جہاں معاملہ قرض و دین واقع ہوا تھا تو وہ حال سے غالی نہیں کہ مرہون ایسی چیز کو جس کے واسطے بار برداری و خرچہ ہے (نہیں) پس اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے واسطے بار برداری



وخرچہ نہیں ہو (جیسے موتی و مشک وغیرہ) تو بھی حکم اسی طرح ہے یعنی مرتن پہلے رہن حاضر کرے تب قرضہ پاویگا اس واسطے  
 کہ جس چیز کے واسطے بار برداری وخرچہ نہیں اس کے سپرد کرنے میں سب جگہیں بمنزلہ واحد ہیں (تو ایک جگہ جو حکم ہو وہی سب حکم  
 ہوگا)۔ اور اسی وجہ سے حکم کی صورت میں ایسی چیز کے سپرد ادا کرنے کی جگہ بیان کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے۔ وان  
 کان له عمل وثمنه يستوفى دينه ولا يكلف احضار الراهن۔ اور اگر مرہون ایسی چیز ہو جس کے منتقل کرنے میں  
 بار برداری وخرچہ پڑتا ہو تو وہ اپنا قرضہ حاصل کرے اور اسکو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دیا جائیگی۔ لان ہذا  
 نقل والاوجب علیہ التسليم یعنی التخلية لا النقل من مكان الى مكان لانه مضطر به لزيادة الضرر  
 ولم يلتزمه۔ اس دلیل سے کہ مرہون حاضر کرنا تو ایک جگہ سے دوسری جگہ لانا ہوا حالانکہ مرتن پر واجب یہ کہ سپرد کرے  
 وہ بھی اس طرح کہ راہن و مرہون کے درمیان تخلیہ کر دے یعنی یہ چیز مرہون موجود ہو کوئی مانع نہیں تو سپر قرضہ کرے  
 اور سپر یہ واجب نہیں کہ مرہون کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کر دے (حالانکہ اس میں خرچہ و مشقت ہو) اس واسطے  
 کہ ایسا لازم کرنے میں وہ ضرر اٹھادے گا حالانکہ مرتن نے اسے ضرر اٹھانے کا التزام نہیں کیا تھا۔ ولو سطر الا  
 العدل علی بیع المرہون فباعه بنقد۔ اور نسبت جار لا طلاق الامر۔ اور اگر راہن نے درمیانی عادل کو  
 مرہون فروخت کرنے پر سطر کیا یعنی عادل سے کہا کہ تجھے اختیار ہے کہ مرہون فروخت کر کے قرضہ ادا کرے پس عادل  
 نے مرہون کو نقد فروخت کیا یا اُدھار فروخت کیا بہر حال جائز ہے کہ حکم دینا مطلق ہے یعنی اس میں نقد کی خصوصیت  
 نہیں ہے۔ لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ اگر عادل نے اُدھار فروخت کیا تو ثمن وصول ہونے تک تاخیر ہوگی اور مرتن  
 اپنا قرضہ طلب کر سکتا ہے۔ فلو طالب المرہن بالدين لا يكلف المرہن احضار الراهن لانه لا قدر له  
 علی الاحضار۔ پس اگر مرتن نے اپنے قرضہ کا مطالبہ کیا تو مرتن کو مرہون حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی  
 اس واسطے کہ عادل کو مرہون حاضر کر کے ثمن وصول نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ عادل کے قبضہ میں ہے اور یہ ثمن بغیر قبضہ  
 مرتن ہے۔ وکذا اذا امر المرہن ببيع فباعه ولم يقبض الثمن لانه صار دینا بالبيع بامر الراهن فقضا  
 کان الراهن رهنه و هو دين۔ اور اسی طرح اگر راہن نے مرتن کو فروخت مرہون کا حکم کیا پس مرتن نے اسکو  
 فروخت کیا اور دام وصول نہیں کیے تو بھی مطالبہ کے وقت مرتن کو اس کے حاضر لانے کا حکم نہیں دیا جائیگا اس واسطے  
 کہ (وہ عین نہیں رہا بلکہ) دین ہو گیا اس وجہ سے راہن کے حکم سے فروخت کیا گیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے جب  
 اسکو رہن کیا تو وہ دین تھا۔ ولو قبضه بکلف احضاره لقيام البذل مقام البذل۔ اور اگر مرتن نے  
 ثمن وصول کیا ہو تو اسکو ثمن حاضر لانے کا حکم دیا جائیگا اس واسطے کہ بدل بجائے سہل کے قائم ہوتا ہے۔ فلو  
 وثمن بجائے مرہون کے موجود ہو پس جیسے مرہون لانا دیتے اس کا قائم مقام لاوے اگرچہ یہ اس وقت دینہ ہے نہیں  
 الا ان الذی یؤی قبض الثمن ہوا المرہن۔ لیکن اتنی بات ہے کہ مرہون کا ثمن وصول کرنے کا متولی ہی مرتن  
 ہوگا۔ فلو یعنی مشتری سے ثمن مرہون وصول کرنے کا استحقاق اسی مرتن کو حاصل ہو سکتا ہے۔ فلو العاقد فیرجع  
 الحقوق الیہ۔ کیونکہ فروخت کرنے والا ہی مرتن ہے (اگرچہ راہن کی جانب سے دلیل ہے) قبضہ کے حقوق اسی کی طرف  
 راجع ہونگے۔ اور خود حقوق کے بیع پر دکن اور ثمن وصول کرنا ہے۔ پھر واضح ہو کہ قرضہ کسی نسطوار ہوتا ہے کیا رنگ  
 نہیں ہوتا لہذا المرہن لا یكلف احضار الراهن لاستيفاء کل الدين بکلف لاستيفاء تخم قدر  
 الاحتمال الملائک جیسے پورا قرضہ وصول کرنے کے واسطے مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جاتا ہے اسی طرح جو سطر آتی  
 ہو اس کے وصول کرے کے لیے بھی مرتن کو مرہون حاضر کرنے کا حکم دیا جائیگا کیونکہ شاید مرہون تلف ہو گیا ہو۔



ف۔ تو یہ قسط داکرنا بھی لازم ہوگا بالجملہ مرہون جب مرتن نے حکم راہن فروخت کیا تو اسکا متن وصول کرنا ہی ہو  
ہی۔ ثم اذا قبض الثمن یومر باحضارہ لاستيفاء الدين لقيامه مقام العین۔ پھر جب مرتن نے متن  
وصول کر لیا تو اسکو اپنا قرضہ وصول کرنے کے واسطے حکم دیا جائیگا کہ متن نہ کو حاضر کرے اسواسطے کہ یہ متن بجائے  
عین مرہون کے قائم رہے۔ اور اسوقت بطور عوض کے وہ بمنزلہ مرہون ہوگا حالانکہ اگر ابتداء میں راہن اپنے  
مرتن کے پاس نقد رہن کرتا تو جائز نہ ہوتا۔ کافی الکافی وغیرہ۔ بالجملہ جب راہن نے درمیانی عادل کو بیع رہن پر مسلط  
کیا یا مرتن کو اجازت دی اور اسنے ادھار یا نقد فروخت کیا بہر حال بیع جائز ہی اور مرتن اگر اپنے قرضہ کا مطالبہ کرے  
تو راہن اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جائیگا اور مرتن کو مرہون یا متن حاضر لانے کی تکلیف نہیں دی جائیگی۔ و ہذا بخلاف  
ما اذا قتل رجل الرهن خطأ حتى قضی بالقيمة علی عاقلته فی ثلث سنین لم یجبر الراہن علی  
فضاء الدین حتی یحضر کل القيمة لان القيمة خلف عن الراہن فلا بد من احضار کلہا کما لا بد من احضار  
کل عین الراہن و ما صارت قيمة بفعله و فیما تقدم صار دنیا بفعل الراہن فلهذا افرقا۔ اور یہ حکم  
برخلاف ایسی صورت کے کہ کسی نے غلام مرہون کو خطائے قتل کیا حتی کہ قاتل کی مددکار برادری پر تین سال میں ادا  
قیمت کا حکم دیا گیا تو راہن کو اسے قرض پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ بیان تک کہ کل قیمت موجود ہو جاوے اسواسطے قیمت  
نہ کو تو رہن کے قائم مقام ہی تو کل قیمت کا حاضر لانا ضروری جیسے کل عین رہن کا حاضر لانا ضروری ہوتا تھا اور حال یہ کہ  
کہ مرہون کا قیمت ہو جانا کچھ راہن کے قتل سے نہیں ہی اور مسئلہ سابق میں مرہون کا قیمت ہو جانا راہن کے قتل  
سے واقع ہوا (کہ اسنے مرتن یا عادل کو فروخت کا حکم دیدیا) پس اسی وجہ سے قتل مرہون کی صورت میں اور فروخت  
راہن کی صورت میں فرق ہو گیا۔ ولو وضع الراہن علی يد العدل و امر ان یودعہ غیرہ ففعل ثم جاز المرء  
لیطلب دینہ لایکلف احضار الراہن لانه لم یوتمن علیہ حیث وضع علی يد غیرہ فلم یکن تسلیم فی قسمة  
اور راہن نے مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھا اور عادل کو اجازت دی کہ جاسے دوسرے کے پاس ودیعت رہے  
پس عادل نے ایسا کیا پھر مرتن اپنا قرضہ طلب کرنے آیا (اور قاضی کے حضور میں پیش ہوا) تو مرتن کو رہن حاضر  
کرنے کی تکلیف نہیں دی جائیگی اسواسطے کہ مرتن اس رہن میں مستند علیہ نہیں ہوا چنانچہ راہن نے اسکو دوسرے کے  
قبضہ میں رکھا پس مرتن کے اعتبار میں اسکا حاضر کرنا نہیں رہا۔ ولو وضع العدل فی ید من فی عیال و عاب  
و طلب المرء دینہ۔ اور اگر درمیانی عادل نے مرہون کو ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھا جو عادل کی عیال  
میں ہو (اور یہ جائز ہوتا ہے) اور عادل کہیں سفر کو چلا گیا اور مرتن نے اپنا قرضہ طلب کیا۔ والذی فی یدہ یقل  
او دعنی فلان ولا ادری لمن ہو یجبر الراہن علی قضائہ لان احضار الراہن لیس علی المرء لانه  
لم یقبض شیئاً۔ اور جس شخص کے قبضہ میں مرہون موجود ہو وہ کہتا ہو کہ فلان غائب ہے میرے پاس ودیعت  
رکھا حالانکہ مجھے نہیں معلوم کہ یہ کس شخص کی ملک ہو تو راہن کو اسے قرض پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ رہن کا حاضر لانا  
مرتن کے ذمہ واجب نہیں ہے کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا۔ وکذا لک العیال بالعدل ولا بد  
این ہوا قلنا۔ اور اسی طرح اگر عادل نہ کو اس رہن کو بیکر غائب ہو گیا اور یہ دریافت نہیں ہو سکا کہ وہ کہاں ہو  
تو بھی راہن پر قرضہ ادا کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا بدلیل مذکورہ بالا۔ اسواسطے کہ مرتن پر حاضر لانا  
واجب نہیں کیونکہ اسنے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا ہے بلکہ راہن نے عادل کے قبضہ میں رکھی تھی حالانکہ عادل مذکور مرہون  
کو سفر میں ساتھ لے گیا ہو لو ان الذی اودعہ العدل محمد الراہن وقال ہو مالی لم یرجع المرء علی الراہن



بیشی حتی ثبت کو نہ رہنا۔ اور اگر ایسا ہو کہ عادل نے جس شخص کے پاس مرہون ودیعت رکھا تھا وہ رہن سے نکال کر گیا اور کہا کہ یہ رہن نہیں بلکہ میرا ذاتی مال ہے تو مرہن اپنے راہن سے کچھ نہیں لے سکتا یہاں تک کہ ثابت کرے کہ یہ مال مرہون ہے۔ **فمن**۔ اور ان ثابت کرنا مرہن کے ذمہ ہے کیونکہ راہن و مرہن کی رضامندی سے عادل کو اجازت تھی کہ کسی کے پاس ودیعت رکھے تو مرہن پر واجب ہے کہ اس مال کو مرہون ثابت کرے۔ لہذا لاجبہ فقہ قوی المال والتموی علی المرہن فی تحقیق استيفاء الدين فلو ملک المطالبة یہ اس واسطے کہ جب ستودع نے مرہون سے نکال لیا تو مرہون ڈوب گیا اور تلف ہوا تو مرہن کے ذمہ ہوتا ہے تو اسکے حق میں مال بھر پانا ثبوت ہو جائیگا تو وہ مطالبہ مال کا مختار نہیں ہوگا۔ قال وان كان الرهن في يده ليس عليه ان يلمنه من البيع حتى يقضيه الدين لان حكم الجبس الدائم اے ان یقضى الدين علی ما بینا ہ۔ اور اگر مرہون کے قبضہ میں ہو تو اس پر یہ واجب نہیں کہ راہن کو مرہون بیچنے کا قیود سے یہاں تک کہ راہن اس کا قرضہ ادا کر دے۔ **فمن** الجبس الدائم الی ان یقضى الدين علی ما بینا ہ۔ اس واسطے کہ من کا حکم یہ کہ برابر جو جس سے یہاں تک کہ راہن اس کا قرضہ ادا کر دے چنانچہ سابق بن ہم بیان کر چکے **فمن**۔ تو اس کو اختیار ہے کہ جب تک وہ قرضہ ادا نہ کرے تب تک اس کو مرہون بیچنے نہ دے بلکہ روکے رہے۔ ولو قضاہ البعض فله ان یجبس کل الرهن حتی یستوفي البقیۃ باعتبار الجبس البیوع۔ اور اگر راہن نے اس کو غلطاً قرضہ ادا کر دیا تو بھی مرہن کو اختیار ہے کہ پورا مرہون روکے رہے یہاں تک کہ باقی وصول کرے جیسے بیع روکنے میں حکم ہے **فمن**۔ بلکہ اختیار ہوگا کہ جب تک پورا مرہن ادا نہ کرے تب تک بیع روکے رہے حتیٰ کہ جب تک غلطاً مرہن باقی رہے تب تک روک سکتا ہے۔ اسی طرح راہن میں بھی مرہن کو یہی اختیار ہے فاذا قضاہ الدين قبل ان یسلم الرهن الیہ لانه زال المانع من التسليم لوصول الحق الی المستحق۔ چنانچہ راہن نے اس کو پورا قرضہ ادا کر دیا تو مرہن کو حکم دیا جائیگا کہ راہن کی سکا رہن ادا کر اس واسطے کہ سہو کرنے سے روکنے والی کئی چیز باقی نہیں رہے کیونکہ حق اپنے مستحق کو پہنچ گیا۔ فلو ملک قبل التسليم استرد الرهن وقضاہ لانه صار مستوفیا عند الهلاك بالقبض السابق فكان الثاني استيفاء بعد استيفاء فوجب رده۔ پھر اگر راہن کو واپس دینے سے پہلے مرہون تلف ہو گیا تو راہن نے جو کچھ ادا کیا ہے واپس لے اس واسطے کہ مرہن کو تلف ہونے کے وقت بقبضہ سابق وصول پالے والا ہو گیا تو دوم وصولی ایک وصول کے بعد دوسرا وصول ہے پس دوسرا واپس کرنا واجب ہے **فمن**۔ حاصل یہ کہ مرہن نے مرہون پر سابق میں قبضہ استيفاء کیا تھا تو جب مرہون تلف ہوا تو اسے قبضہ سے استيفاء پورا ہو گیا اب پورا راہن سے وصول کیا ہے کہ مرہن کو اس کو واپس کرنا واجب ہے اور راہن بھی بیان نہیں دے گا پس واپس لے۔ یہ سب صورتیں اس معنی میں کہ مرہن کو وصول قرضہ تک رہن روکنا مستحب ہے وکذلك لو تفاخا الرهن له حبسه ما لم یقبض الدين او یبرئه۔ اور اسی طرح اگر دوزان نے راہن کا سوا طمغ کر لیا ہے یا بیع کیا تو بھی مرہن کو اختیار ہے کہ مرہون روک لے یہاں تک کہ اپنا قرضہ وصول کرے یا راہن کو قرضہ سے بری کرے **فمن**۔ پس اگر بری کر دیا تو اب رہن کو روک نہیں سکتا اور واضح ہو کہ زمانی نسخ سے رہن خارج نہیں ہوتا ہے۔ وللا سطل الرهن الا بالرد علی الراهن علی وجه الفسخ۔ اور رہن باطل ہوگا مگر اس طور پر کہ بطور نسخ کے اس کو واپس دے **فمن**۔ حتیٰ کہ اگر بطور عاریت واپس دے یا بیع کے واسطے واپس دے تو نسخ رہن نہیں جیسے خالی گفتار سے دو نسخ ہوگا جب تک بطور نسخ کے واپس نہ دے۔ لہذا یقی مضمرنا باقی القبض والدين اس واسطے کہ جب تک قبضہ و قرضہ باقی ہے تب تک مرہون نہ کر ضمانت میں رہیگا۔ ولو ملک فی یدہ سقط الدين



فاذا كان به وفاء بالدين لم يقار له دين - اور اگر مرتن کے بقدر میں اہل ہو جاوے تو فرضہ ساقط ہو جائیگا لہذا  
 اسکی مالیت میں وفائے فرض ہو کہ نہ رہیں باقی تعاف - اور شاید یہ سنی ہوں کہ اگر بدون فسخ کے مرتن نے مرتن  
 کو مرتن سے واپس دیا پس وہ آسانی آفت سے محنت ہو جیسا کہ ان کا فعل نہیں ہے مرتن کا فرضہ ساقط ہو گا۔  
 بشرطیکہ اسکی قیمت سے وفائے فرض ہو اس واسطے کہ وہ ابھی مرتن باقی ہے۔ و لیس للمرتن ان یتفیع بالمرہن  
 لا باستخدام ولا سکتی ولا لیس الا ان یا ذن لا المالک لان له حق المجلس دون الانتفاع۔ اور  
 مرتن کو اختیار نہیں کہ اس سے نفع اٹھارے نہ خدمت لینے کا اور نہ سکونت کا اور نہ پہننے کا لگتا کہ مالک یعنی راہن  
 اسکو اجازت دے اس واسطے کہ مرتن کو روکنے کا حق حاصل ہو اور نفع اٹھانے کا حق حاصل نہیں ہے۔ و غلام مرتن  
 سے خدمت کا یا مکان مرتن سے سکونت کا یا لباس مرتن سے پہننے کا انتفاع حاصل نہیں کر سکتا اگرچہ راہن اجازت دے  
 قیاسی چیزوں میں جو نبات و فواہل نہیں ہیں یا اجازت ہوگی لیکن یہ حق حکم میں ہے اور ازراہ دیانت کے بہرہیز کرے اس واسطے کہ باہر  
 انصاف رہی اسد عظم ہر فرض جسکے ذریعہ سے حصول منفعت ہو کر وہ تحویلی ہو پس اطمینان نہیں کہ ان بعض وجوہ میں اجازت ہوگی  
 ہو۔ و لیس لہ ان یتفیع الا بتسلیط من الراہن و لیس لہ ان یجوز لیس لہ و لایہ الا انتفاع بنفسہ فلا مالک  
 تسلط غیرہ علیہ فان فعل کان مستعدا ولا یبطل عقد المرہن بالتصری۔ اور مرتن کو یہ اختیار نہیں کہ مرتن کے ذریعہ  
 کرے مگر اس صورت میں کہ راہن نے اسکو تسلط کیا ہو یعنی کہا ہو کہ تجھے اختیار ہے کہ تو اسکو فروخت کرے تو فروخت کر سکتا اور مرتن  
 کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مرتن کو اجارہ دے یا اسکو عاریت دے اس واسطے کہ جب مرتن کو فوہ اس سے انتفاع کی رویت نہیں  
 تو غیر اس سے انتفاع پر تسلط نہیں کر سکتا مگر اجارہ و عاریت میں یہی ہوتا ہے کہ غیر اس سے انتفاع کا مالک کیا جہاں مرتن  
 نے اسکو اجارہ یا عاریت دیا تو اس سے بہرہ جانے والا عالم ہے و لیکن عقد مرہن باطل نہ ہوگا اور تفسی کی وجہ سے عقد مرہن باطل  
 نہیں ہوتا ہے۔ بالکل عقد مرہن صرف یہی کہ مرتن اسکو اپنی حفاظت میں رکھے رہے اور اس سے انتفاع کا اختیار نہیں ہے  
 خصوصاً اسکی حاصلات کما ہوا۔ قال والمہر من ان یحفظ المرہن بنفسہ و زوجہ و ولدہ و خادمہ الہی فی عیالہ۔ اور مرتن  
 کو اختیار ہے کہ مرتن کی حفاظت بذات خود کرے یا بذریعہ اپنی ندرہ کے یا بذریعہ اپنے لڑکے کے یا اپنے خادم کے حفاظت کرے جو  
 عیال میں ہو۔ خادم سے مراد وہ ذکر خاص جو ماہواری یا سالانہ وغیرہ پر لگے ہو اور یہی مراد نہیں ہے اور  
 عیال میں ہونا یہ کہ مرتن کے ساتھ رہتا ہو اور رہا یہ لفظ جو اس کے عیال میں ہو۔ اس میں دو احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ حفاظت خادم  
 کے ساتھ لگے یعنی خادم جو اس کے عیال میں ہو۔ یا فرزند کے ساتھ بھی متعلق ہو۔ قال رحمہ اللہ معناه ان یكون الولد  
 فی عیالہ ایضا شیخ رحمہ نے کہا کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ فرزند بھی اس کے عیال میں ہو۔ تو معنی یہ ہوئے کہ ایسے فرزند  
 ایسے خادم کے ذریعہ سے حفاظت کرے جو اس کے عیال میں ہو۔ پس اگر فرزند جہاں اپنے گھر میں ہو تو اسکی حفاظت جائز ہے  
 ہے اور خطہ صمد یہ کہ اس بارہ میں عیال ہونے کا اعتبار ہے جیسے ودیعت میں ہے۔ و ہذا لان علیہ امانۃ فی یہ و نفس  
 کا لودیعہ۔ اور یہ حکم اس واسطے کہ مرتن کا عین بھی اس کے پاس امانت ہے و امانت ودیعت کے ہو گیا۔ کہ مرتن حفاظت  
 مقصود نہیں بلکہ حفاظت عین مقصود ہے جیسے ودیعت میں حفاظت عین ہے کیونکہ عین مرتن کی راہ سے مرتن ودیعت میں  
 ہیں۔ وان حفظہ لیس من فی عیالہ او او دہ ضمن۔ اور اگر مرتن نے مرتن کو اپنے شخص کی حفاظت میں دیا جو اس کے  
 عیال میں نہیں ہے اس کے پاس ودیعت رکھ دیا تو خاص ہو گیا۔ اور سنی یہ کہ مرتن کی پوری قیمت کا خاص ہو گیا اگرچہ وہ  
 وراثت ہو حتی کہ اگر تلف ہو جاوے اور اسکی قیمت فرضہ سے مدد ہو تو پوری قیمت کا خاص ہے۔ و لیس الثانی فروع علی الخلاف  
 اور کیا راہن کو اختیار ہے کہ جسکے پاس ودیعت رکھا تھا یا جس غیر عیال کی حفاظت میں دیا تھا اس سے بھی تاوان لے جائے؟



خلاف معروف عرف کہ صاحبین کے نزدیک دم بھی ضامن ہو اور امام روم کے نزدیک نہیں۔ و قد بینا جمیع ذلک بدلائل  
 فی الودیعة۔ اور ہم نے اس سب کو مع دلائل کے کتاب الودیعة میں بیان کیا ہے۔ و اذا التقی المرحمن فی الزین ضمتہما  
 الغصبہ کل جمیع قیمة لان الزیادة علی مقدار الدین امانة والا امانات لغنم بالتعدی سادرجہ نہیں نے ہن میں تعدی  
 کی تو امان غصب کے مثل پوری قیمت کا ضامن ہو جائیگا اس واسطے کہ مقدار قرضہ سے بقدر زیادہ تھا وہ اسکے پاس  
 امانت تھا اور تعدی کی وجہ سے امانتوں کی ضمانت واجب ہو جاتی ہے عرف۔ پس اس امانت کی بھی ضمانت واجب  
 ہو گئی۔ فلورہ نہ خاتما فجعل فی خصوہ فہو ضامن لانہ مستعد بالاستعمال لانه غیر ماذون فیہ واما الاذن  
 بالحفظ۔ پس اگر راہن نے اسکے پاس انگوٹھی رہن کی پس مرتب نے اسکو اپنی جھنگلیا میں بہن لیا تو وہ ضامن ہو گیا  
 اس واسطے کہ وہ استعمال کرنے سے شہدی ہو گیا کیونکہ وہ استعمال کے واسطے اجازت نہیں رکھتا ہر بلکہ صرف حفاظت کی  
 اجازت رکھتا ہے۔ و الیمنی و الیسری فی ذلک سوا لان العادة فیہ مختلفہ۔ اور اس بارہ میں دائیں و  
 بائیں جھنگلیا برابر کیونکہ انگوٹھی پہننے کی عادت مختلف ہے عرف۔ بعضے بائیں میں پہنتے ہیں اور بعضے دائیں میں  
 پہنتے ہیں تو جس جھنگلیا میں پہنے اسکو استعمال کرنے والا ہو جائیگا۔ ولو جعل فی بقیة الاصابع کان رہنا بما  
 فیہ لانہ لا یلبس کذلک عادة فکان من باب الحفظ۔ اور اگر اسنے سوائے جھنگلیا کے باقی کسی انگلی میں پہنی  
 تو یہ ستورہ بمقابلہ قرضہ کے مرہون رہیگی اس واسطے کہ انگوٹھی اس طور پہننے کی عادت نہیں ہر وہ یہ استعمال نہیں کرتی  
 پس از قسم حفاظت عرف۔ کہ اسکو اپنی انگلی میں محفوظ رکھا۔ و کذا اطمینان ان لبس لبس اعتاد  
 ضمن وان وضع علی عاتقہ لم یضمن۔ اور یہی تفصیل طلیسان میں ہے کہ اگر مرہون طلیسان کو بطور عادت  
 اوڑھا تو ضامن ہو جائیگا اور اگر اسکو کندھے پر رکھ لیا تو ضامن نہیں ہوگا عرف۔ بلکہ حفاظت کے طور پر پہنے  
 پاس رکھا ہے۔ ولو رہنہ سیغین او ثلثہ فقلدہ لم یضمن فی الثلثہ ضمن فی السیفین لان العادة حرت من الشیخان  
 یتقلدہ سیغین فی الحرب ولم یحجر یقلدہ الثلثہ۔ اور اگر اسکے پاس دو تلواریں یا تین تلواریں رہن رکھیں پس اسنے ان  
 تلواروں کو کھانچا یعنی جیسے تلوار کو دین پر بھرتے ہیں اسی طور پر انکو کھانچا تو تین تلواروں کی صورت میں ضامن نہیں ہوگا اور دو  
 تلواروں کی صورت میں ضامن ہو جائیگا اس واسطے کہ مردان شجاع کے درمیان عادت جاری ہے کہ لڑائی میں دو تلواریں کھانچے  
 اور تین تلواریں کھانچنے کی عادت نہیں عرف۔ خلاصہ یہ کہ تین تلواروں کی صورت میں طریقہ استعمال کے طور پر کھانا تو دولت  
 کرتا ہے کہ اسنے ہر اسکو استعمال کیا لیکن عادت کے خلاف ہونا اسکے مخالف ہے پس ضامن نہ ہوگا اور دو تلواروں میں ظاہری ہیبت  
 استعمال کے مخالف کوئی امر ظاہر نہیں ہوتا تو ضامن قرار دیا جائیگا۔ جسے انگوٹھی کو استعمال کے طریقہ پر پہننے میں ضامن قرار دیا جائیگا  
 وان لبس الخاتم فوق خاتم ان کان ہو ممن یحمل بلبس خاتمیں ضمن وان کان لا یحمل بذلک فہو  
 حافظ فلا یضمن۔ اور اگر اسنے مرہون انگوٹھی کو دوسری انگوٹھی پر پہنا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر ایسا شخص ہے کہ وہ وہ  
 انگوٹھوں کے پہننے سے تحمل کرتا ہے تو ضامن ہوگا اور اگر ایسا تحمل نہ کرتا ہو تو وہ حافظ ہے پس ضامن نہ ہوگا عرف۔  
 حاصل یہ کہ انگوٹھی پر انگوٹھی پہنانا تین تلواروں کے حکم میں نہیں ہے بلکہ اس میں تفصیل یہ ہے کہ بعضے بہودہ آرا لبس  
 کرنے والے وہ تین انگوٹھیاں جھنگلیا میں پہنتے ہیں پس اگر ایسا شخص ہو تو یہ استعمال ہے پس ضامن ہوگا اور اگر شہد  
 شہد ہو تو ظاہر اسکا مقصد حفاظت ہے پس ضامن نہ ہوگا۔ قال و اجرة البیت الذی یحفظ فیہ الرہن علی  
 المرحمن۔ جس مکان میں مرہون کی حفاظت کی جاوے اسکا کرایہ بذمہ مرتب ہے عرف۔ مثلاً سو دھیان رہن کہیں  
 یا پچاس من اذہج رہن کیا اور ماہر اسکے پس مرتب نے اسکی حفاظت کے واسطے کہ بھری یا مکان کرایہ لیا تو کرایہ بذمہ



مرتن ہو۔ وکنک اجرة الحيا فقا۔ اور اسی طرح حفاظت کرنے والے آدمی کی اجرت بھی بذمہ مرتن ہو۔ شتہ غلام کا  
 باغ مع درختوں پر لگے ہوئے پھل کے رہیں کیونکہ پھل قابل رہیں ہوں تو حفاظت کی خواہ بذمہ مرتن ہو۔ واجرة الراہن  
 اور جرہ اسے کی اجرت۔ شتہ بکران یا گائین رہیں کین واک کی چرائی۔ و نفقة الراہن علی الراہن۔  
 اور مرہون غلام کا نفقہ بذمہ راہن ہو۔ شتہ پس متعلق حفاظت بذمہ مرتن ہو اور مصلوح مرہون کا خرچہ و غلام کا نفقہ  
 وافر کی چرائی بذمہ راہن ہو۔ قدامین کوئی قاعدہ کہیہ معلوم ہوتا چاہیے۔ والا اصل ان مایحتاج الیہ المصلح الراہن  
 و تبہمة فهو علی الراہن سوار کان فی الراہن فصل اولم یکن لان العین باقی علی ملک وکنک منافع  
 ملک کہ نہ فیکون اصلاح و تبہمة علیہ لہا انہ مکنتہ ملک کما فی الودیعة وذلک مثل النفقة فی مالک وشرہ  
 واجرة الراہن فی معناه لانه علف الحيوان۔ اور اصل یہ ہو کہ رہن کی مصلحت و باقی رکھنے میں جس چیز کی  
 ضرورت ہو وہ بذمہ راہن ہو خواہ رہن میں خرچہ سے زیادتی ہو یا نہ اس واسطے کہ عین مرہون ابھی راہن کی ملکیت پر مانی ہو  
 و صرف مرتن کے پاس مجوس ہو) اور اس کا طرح مرہون کے متعلق بھی ماہن کے ملک ہیں (حتی کہ غلام کی خدمت و  
 جافرون کا دودھ و بچہ اور اس کی و باغ کے حاصلات و مکان کا کرایہ سب راہن کی ملکیت ہی ہو مرہون کی اصلاح  
 کن اور باقی رکھنا (کہ نیز دانہ چارہ دانہ نفقہ مرہون) یہی بذمہ راہن ہو کیونکہ یہ اسی کی ملک پر خرچہ ہو جیسے  
 مال و دیعت میں ہوتا ہو (کہ یہ سب خرچہ مستوع پر نہیں بلکہ ملک و دیعت پر ہوتا ہو اور مرہون بنظر ذات کے انت  
 ہو)۔ اور اصلاحی خرچہ و نفقہ بقا کی مثال یہ کہ جیسے کھانے پینے کا خرچہ اور اسی سنی میں جائز مرہون کی چرائی ہو  
 اس واسطے کہ وہ حیوان کا چارہ ہو۔ شتہ اگر گناہار سے کہ جدا ہو حفاظت بھی کرے جیسے جراتا ہو تو نفعت بذمہ  
 مرتن ہوتا چاہیے جواب یہ کہ اصل مقصود چرائی ہو اور حفاظت ضمنی معبر نہیں ہو حتی کہ اگر چاہا کہ سے جو رے پوری  
 کی تو اس کا اقد نہیں کاٹا جانا حالانکہ اگر حفاظت معبر ہو تو اقد کاٹا جاتا۔ جیسے کھیل دکان خانہ سے چرانے میں کاٹا جاتا ہو  
 ام ک۔ و من ہذا خمس کسوة الرقیق۔ اور اسی جنس مصلحت و بقا سے یہ کہ مرہون رقیق کا کپڑا بذمہ راہن ہو  
 واجرة ظہر مولد الراہن۔ اور یہ کہ مرہون باندی کے بچہ کی دودھ پلائی کی اجرت۔ شتہ بذمہ راہن ہو شتہ مرہون باندی  
 بچہ ہوا اور باندی کے دودھ نہیں ہو حتی کہ دودھ پلائی کی ضرورت ہو تو اس کی خواہ بذمہ راہن ہوگی۔ و سقی البستان  
 اور سقین مرہون کا سینچنا۔ و کری النہر و تلقیح الخیل و جذاہ و القیام بمصالحہ سائر اس کی ہزار گارہ و بنانا اور  
 اسکے درختان خرا کو زراعی لگانا اور اسکے پھل توڑنا اور اسکے دیگر مصالح پر قائم ہونا بذمہ راہن ہو۔ شتہ یعنی  
 شتہ باغ رہیں کیا تو اس کو باقی و باغ اسکے و ساقی نہر وغیرہ کہ اور جس طور پر پھل آتے ہیں مع لکے حفاظت و زولے  
 کے اور دیگر امور جو اس باغ کی اصلاح میں ضروری ہوں سب بذمہ راہن ہیں خواہ بذات خود انکو انجام دے بدون اسکے  
 کہ مرہون میں خلاف رہیں کوئی چیز وغیرہ کے تصرف کرے یا یہ کام اپنے آدمیوں و مزدوروں سے لے بہر حال مصلوح  
 و بقا کی ضروریات بذمہ راہن ہیں۔ و کل ما کان لحفظہ اولر وہ اسے یہ المرتن اولر د جز و منہر فہو علی النہر  
 اور ہر وہ امر جو مرہون کی حفاظت کے واسطے ہو یا اس کو مرہون کے قبضہ میں واپس لانے کے لیے ہو یا اسکے کسی جز  
 کے واپس لانے کے واسطے ہو تو وہ مرتن کے ذمہ ہو۔ شتہ غلام مرہون بھاگ گیا تو جو شخص واپس  
 لاوے اس کا حق جعل بذمہ مرتن ہو یا مرہون باندی یا غلام کی آنکھ میں حار و رو گیا تو اسکے علاج و تندرستی کی ضروری  
 دوا و بذمہ مرتن ہو۔ و مثل اجرة الحافظ۔ جیسے حفاظت کر لے لانے کی اجرت بذمہ مرتن ہو۔ لان الاصل  
 من لہ الحفظ واجب علی فیکون بدلہ علیہ۔ اس واسطے کہ وہ رکھتا مرتن کا حق ہو اور حفاظت کرنا ابھر واجب ہو



و حفاظت کا عوض بیٹے اجرت بھی مرہن پر واجب ہے۔ و كذلك اجرة البیت الذی یحفظ الرهن فیہ و ہذا فی طہار الرواجع۔ اور اسی طرح اس مکان کا کرایہ جس میں مرہن کی حفاظت کی جاوے بذمہ مرہن ہے اور یہ ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔ وعن ابی یوسف ان کرایہ المادۃ علی الراہن بمنزلة النفقة لانه سعى فی تبقیة و در ابو یوسف وجہ سے روایت ہے کہ مکان حفاظت کا کرایہ راہن پر ہے جیسے نفقہ راہن پر ہوتا ہے اس واسطے کہ جس مکان میں جاؤ مرہن رہے بنیلا اسکے باقی رکھنے کے اور کے ہر فن یعنی جیسے مرہن جاؤ کا نفقہ اسکے بقا کے واسطے ہوتا ہے اسی طرح جس مکان میں وہ اپنی زندگی بسر کرے اور درندون وغیرہ سے بچے یہ بھی اسکے بقا کے واسطے ہیں سے ہے تو یہ بھی بذمہ راہن ہے۔ ومن ہذا القسم جعل الابق فانه علی المرہن لانه محتاج الی اعادة ید الاستیفاء التی کانت لہ لیردف کانت من مؤتہ الردفیلزمہ۔ اور اسی قسم سے مرہن غلام بھاسکے جوئے کے پھیر لانے کی مزدوری ہے کہ وہ مرہن پر ہوگی اس واسطے کہ مرہن ہی کو اپنے قبضہ استیفاء کو عادہ کرنے کی ضرورت ہے جو اسکو پہلے حاصل تھا کہ وہ راہن کو واپس کر کے تو یہ بھی واپسی کے خرچہ میں سے جو تو مرہن ہی پر لازم ہوگا۔ و ہذا اذا کانت قیمتہ الرهن والدین سواد۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ رهن کی قیمت اور قرضہ دونوں برابر ہوں فن یعنی غلام مرہن ہو بھاگ گیا اسکی قیمت اور قرضہ برابر ہو تو بھگوتے کہ پھیر لانے والے کی مزدوری کل بذمہ مرہن ہوگی۔ وان کانت قیمتہ الرهن اکثر فعلیہ بقدر المضمون و علی الراہن بقدر الزیادۃ علیہ لانه امانۃ فی یدہ۔ اور اگر رهن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زیادہ ہو تو بقدر قرضہ کی ضمانت میں ہے اس قدر کا حصہ جعل بذمہ مرہن ہے اور اس سے زائد کی اجرت بذمہ راہن ہے اس واسطے کہ قرضہ سے جو کچھ زائد ہے وہ تو مرہن کے قبضہ میں امانت ہے فن غلام مرہن کی قیمت دس سو دہ پیسہ ہے اور قرضہ صرف دس سو دہ پیسہ ہے اور اس غلام کو ایک شخص تین منزل سے واپس لایا اور چالیس درم اسکی مزدوری ہوئی تو مرہن کے ذمہ تیس درم ہونگے اور باقی دس درم بذمہ راہن ہیں۔ لیونکہ چہارم غلام تو مرہن کے قبضہ میں امانت ہے۔ والرد لا عادة الیہ۔ اور واپسی کا واسطے بھی کہ مرہن کا قبضہ استیفاء بھر دکرے۔ و یدہ فی الزیادۃ ید المالك اذ ہو کالمووع فیہا فلہذا یكون علی المالك۔ اور زائد میں مرہن کا قبضہ بمنزلہ مالک کے ہے اس واسطے کہ زائد میں مرہن بمنزلہ مستودع کے ہے اس واسطے کہ زائد کا جعل مالک پر ہوگا فن یعنی قرضہ سے زائد حصہ میں مرہن کا قبضہ ذامتی قبضہ ہے اور امانتی قبضہ بطور نیابت ہوتا ہے پس مرہن کے راہن کی نیابت کے طور پر زائد میں قبضہ کیا تو گویا مالک کا قبضہ ہے جیسے روایت میں مستودع کا قبضہ بمنزلہ قبضہ مالک کے ہے تو مالک پر اسکا جعل واجب ہوا اور وہ راہن ہے۔ اگر گویا جاوے کہ پھر اسی طرح مکان حفاظت کا کرایہ بھی اسی حساب سے واجب ہو کہ جب مرہن میں قرضہ پر زیادتی ہو تو بقدر قرضہ کے مرہن پر کرایہ ہو اور باقی راہن پر ہو۔ جواب یہ کہ جس ضمانت میں فرق ہے پس جعل تو بحساب ضمانت کے واجب ہوا۔ و ہذا بخلاف اجرة البیت الذی ذکرناہ فان کما جمل علی المرہن وان کان فی قیمتہ الرهن فضل۔ اور یہ ہر طرف اجرت مکان کے ہے کہ وہ کل کرایہ مرہن پر واجب ہوگا اگرچہ مرہن کی قیمت میں قرضہ سے زیادتی ہو۔ لان وجوب ذلک بسبب التحبس وحق التحبس فی الكل ثابت لہ۔ اس واسطے کہ کرایہ ذکر کا واجب ہو ہر روئے کے سبب ہے اور روئے کا حق کل مرہن میں مرہن کو ثابت ہے فن کیونکہ زیادتی کو مالک کرتا ممکن نہیں ہے تو بضرورت وہ کل غلام مرہن یا جاؤ مرہن کو روکیگا اور روکنے میں جو حفاظتی خرچہ پڑے وہ سب مرہن پر واجب ہوگا۔ فاما یجعل انما یلزمہ لاجل الضمان فلیقدر بقدر المضمون۔ رہا جعل یعنی مرہن غلام واپس لانے کی مزدوری



تودہ نقطہ ضمان کی حمت سے لازم آتا ہے تو بقدر حصہ مضمون ہر اسی قدر تحصیل مرتب پر واجب ہوگا۔ اور باقی  
 بذمہ راہن ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو خرچہ جس درود کے واجب ہو وہ کل بذمہ مرتب ہر اور جو خرچہ کہ وجہ ضمانت کے  
 واجب ہو وہ مرتب پر اسی قدر واجب ہوگا بقدر اسکی ضمانت میں ہر اور سوائے اسکے جو حصہ امانت ہر اس میں مرتب  
 پر نہیں بلکہ راہن پر ہے۔ و مداواة الجراحة و معالجة القروح و معالجة الامراض و القدر من الجناية  
 ينقسم على المضمون والامانة۔ اور علاج زخم و بھڑا بھنسی اور علاج امراض کا خرچہ اور مرہون غلام کی بھڑا نہ  
 حرکت کا نہ یہ بھی قدر مضمون و قدر امانت پر تقسیم ہوگا۔ مثلاً دو سو روپیہ کا غلام بعض ڈیڑھ سو روپیہ کے  
 مرہون ہر تو ظاہر ہے کہ تین چوتھائی غلام بقدر قرضہ اسکے مرتب کی ضمانت میں ہر اور باقی ایک چوتھائی اسکے پاس امانت  
 ہر بھر غلام مذکور زخمی ہو گیا یا اسکے بھڑے نکل آئے یا وہ بخار وغیرہ میں مبتلا ہو گیا پس اسکے علاج میں بیس روپیہ  
 خرچ ہوا تو مرتب پر پندرہ روپیہ اور پانچ روپیہ راہن پر واجب ہیں اور اسی طرح اگر غلام مذکور نے کسی شخص کو خطا سے  
 قتل کیا حتی کہ غلام یا اسکا نہ یہ دینا لازم آیا تو اسی حساب سے تاوان لادم ہوگا اور اسی طرح اگر کسی نے کسی کا مال تلف کر دیا  
 تو بھی اسی حساب سے جزا نہ لازم ہوگا۔ و انخراج سلع الراهن خاصة لانه من مؤن المالك۔ اور مرہون  
 کا خراج فقط راہن پر خالص واجب ہوگا سوائے کہ یہ بار تو ملکیت پر ہے۔ اور ملکیت ابھی راہن کے واسطے  
 مخصوص ہے تو وہی اس خراج کا ذمہ دار ہے۔ والعشر فيما يخرج مقدم على حق المرتب لتعلقه بالعين ولا سئل  
 الراهن في الباقي لان وجوبه لا ينافي ملكه بخلاف الاستحقاق۔ اور زمین مرہون سے جو پیداوار ہو اسکا عشر  
 کرنا حق مرتب سے مقدم ہے کیونکہ عشر کا تعلق اس عین پیداوار سے ہر اور باقی میں رہن باطل نہیں ہوگا کیونکہ عشر واجب  
 ہونا ملک راہن کے سنانی نہیں ہر برخلاف استحقاق کے۔ یعنی پیداوار میں سے دسواں حصہ جو مفرد حق شرعی ہے  
 وہ پہلے دیا جائیگا اور باقی نو حصہ مرہون رہنے اور وہ ملک راہن میں اور عشر واجب ہونے سے ملک راہن میں خلل  
 نہیں ہوتا برخلاف اسکے اگر مرہون میں سے مثلاً دسواں حصہ غیر معین کسی نے استحقاق ثابت کر کے لیا تو غیر معین ہونے  
 کی وجہ سے مرہون بھی مشاع ہو گیا اور غیر ذمہ نہیں رہا حالانکہ اوپر مذکور ہوا کہ مرہون صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ  
 مرہون متمیز ہو اور عشر واجب ہونے سے یہ بات نہیں پیدا ہوتی ہر چنانچہ اگر راہن دوسری جگہ سے عشر ادا کر دے  
 تو جائز ہے کیونکہ عشر واجب ہونا ملک راہن کی سنانی نہیں ہر اور غیر کا استحقاق اسکے سنانی ہے۔ واضح ہو کہ وزمین عشری  
 جس میں درخت وغیرہ زمین زمین کی تو جو کچھ پھل پھل پیدا ہوں وہ سب راہن کی ملک ہیں مگر بالفعل اسکو نہیں لینے بلکہ زمین  
 کی طرح مرتب کے پاس غنیمت رہنے کیونکہ حق مرتب مقدم ہے ہر بھر جب قرضہ ادا کرے تو سب سے لینے لیکن عشر بالفعل  
 نکال دیا جائیگا اور یہ حق مرتب سے مقدم ہے پس شبہ پیدا ہوا کہ دسواں حصہ تو اس سب پیداوار میں مشترک ہے تو مرتب  
 پیداوار میں سے جب مشترک حصہ بمعن بشرع واجب ہوا تو مرہون متمیز نہ رہا جیسے استحقاق کی صورت میں ہو جاتا ہے پس  
 راہن باطل ہوا۔ اس و اہم کا جواب یہ دیا کہ کل پیداوار ملک راہن ہر اور عشر چاہے اس میں سے دسے یا دوسرے مال سے  
 دیدے برخلاف استحقاق کے کہ حصہ سخت نکلا وہ ملک راہن نہیں ہے پس فرق ظاہر ہو گیا۔ م۔ اب سوال یہ ہے کہ مرتب  
 کی بابت بعض خرچہ بذمہ مرتب ہر اور بعض بذمہ راہن ہر پس اگر اسکا ہوا کہ جو راہن پر واجب ہو وہ مرتب نے ادا کر دیا  
 تو کیا اسکو ماند قرضہ کے راہن سے لے لیا یا جو مرتب پر واجب تھا وہ راہن نے دیا تو کیا اسے قرضہ میں محسوب کرے  
 اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ قاضی کے حکم سے ایسا کیا اور دوم یہ کہ بدون حکم قاضی کے اپنی طرف سے ایسا کیا۔ اور دونوں  
 صورتوں میں حکم تلف اسطرح ہے کہ۔ ما ادا احدہما ما وجب علی صاحبه فهو متطوع۔ جو خرچہ راہن و مرتب



نہ سے کسی ایک نے اس خرچ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو یہ اسکا احسان ہے۔ یعنی دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا، ہر جگہ ہر حق حکم قاضی ادا کیا ہے۔ و ما اتفق احدہما ما یجب علی الآخر بامر القاضی رجع علیہ۔ اور جو خرچہ کہ راہن یا مرتن نے قاضی کے حکم سے اُس خرچہ سے ادا کیا جو دوسرے پر واجب ہوا تھا تو وہ دوسرے سے واپس لیگا۔ کان صاحبہ امرہ بہ لان ولایۃ القاضی عامۃ۔ گویا یہ خرچہ ادا کرنے کا حکم اسکو دوسرے نے دیا اسواسطے کہ ولایت قاضی عام ہے۔ یعنی قاضی کو ہر شخص پر ولایت حاصل ہے تو جب قاضی نے راہن یا مرتن کو حکم دیا کہ یہ خرچہ جو دوسرے پر واجب ہے ادا کر دے اور اس سے واپس لیجیو تو یہ حکم معتبر ہے گویا اس نے خود یہ حکم دیا پس واپس لیگا۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یرجع اذا کان صاحبہ حاضر وان کان بامر القاضی۔ اور زاد رین ابو حنیفہ رحمہ اللہ روایت ہے کہ جس نے ادا کیا وہ دوسرے سے واپس نہیں لے سکتا جبکہ دوسرا خود حاضر موجود ہو اگرچہ قاضی کے حکم سے ہو۔ مثلاً مرہون کا نفقہ پھر راہن دس روپیہ واجب ہوا اور وہ مرتن نے قاضی کے حکم سے خرچ کیا حالانکہ راہن کہیں سفر وغیرہ میں نہیں گیا بلکہ حاضر موجود ہے تو مرتن اسکو واپس نہیں پادے گا اسی طرح اگر مرہون کے مکان حفظ کا کر یہ موجودگی مرتن کے راہن نے حکم قاضی ادا کیا تو بھی واپس نہیں پادے گا اور غایب ہو تو واپس پادے گا اور نہ نہیں خواہ مرتن ہو یا راہن ہو۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ یرجع فی الوجہین۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ روایت ہے کہ ایک نے جو دوسرے کے ذمہ واجب خرچہ کو دیا وہ دو دن صورت میں واپس لیگا۔ فہا بکلم قاضی ہو یا بکلم قاضی ہو۔ وہی فرع مسئلہ الحجۃ والستہ تعالیٰ اعلم اور یہ مسئلہ ایک فرع مسئلہ حج کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک آناد عاقل بالغ پر قاضی مجبور نہیں کر سکتا بلکہ اسکو اپنے تصرفات کا اختیار ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک مجبور کر سکتا ہے جب یہ معلوم ہو تو جب خلوہا میں موجود ہے اور وہ غلام مرہون کو نفقہ نہیں دیتا تو اسکو اختیار حاصل ہے پس قاضی اسکو مجبور نہیں کر سکتا حتیٰ کہ اگر قاضی نے مرتن کو حکم دیا کہ تو راہن کی طرف سے خرچ کر اور اس سے واپس لینا تو جائز نہیں ہے اور واپس نہیں پادے گا کیونکہ یہ راہن کو مجبور کرنا ٹھہرا حالانکہ مجبور جائز نہیں ہے اور صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہونا چاہیے چنانچہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے صحیح روایت ہے اور موجود ہے۔ و علی ہذا اگر وہ شخص چہرہ مرہون کی بابت کوئی خرچہ واجب ہو اخواہ راہن ہو یا مرتن ہو وہ غائب ہو اور دوسرے نے حکم قاضی خرچ کیا تو بالاتفاق واپس پادے گا اسواسطے کہ یہ مجبور نہیں بلکہ نبودی کی نظر ہے اور قاضی اسی واسطے ہوتا ہے۔ م ع۔

## باب ما یجوز ارتحاضہ والارتحاض بہ ومالا یجوز۔

باب ایسی چیز کے بیان میں جسکا رہن لینا اور جسکے عوض رہن لینا جائز ہے جس چیز کے بارہ میں نہیں جائز ہے۔

قال لا یجوز رہن المشاع وقال الشافعی یجوز۔ رہن مشاع نہیں جائز ہے اور شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جائز ہے۔ و فی۔ یعنی اگر زمین یا مکان مشترک ہو جسکا بٹوارہ نہیں ہو اور پنا حصہ رہن کرنا نہیں جائز ہے خواہ شریک کے ہوں یا کسی غیر کے پاس ہو اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مشترک کا رہن جائز ہے۔ ولنا فیہ وجہان احدهما بتنی علی حکم الرہن فانہ عند ثبوت ید الاستيفار و هذا لا یتصور فیما یتناولہ العقد ہو المشاع۔ اور ہمارے نزدیک عدم ضمان کے واسطے دو وجہ ہیں ان میں سے ایک یہ بنا ہے کہ رہن ہے چنانچہ ہمارے نزدیک رہن کا حکم یہ کہ استيفار کا قبضہ حاصل ہو یعنی گویا بطریق قبضہ کے اپنا قرضہ وصول کر لیا اگرچہ بالین وصول نہیں ہے اور یہ قبضہ وصولی اس مرہون میں



متصور نہیں جسکو عقد رہن مشعل ہوا اور وہ مرہون مشعل ہو۔ **ف**۔ اس واسطے کہ وہ غیر معین ہو حالانکہ قبضہ مذکور تو ایسی چیز میں ہوگا جو معین ہو تو حکم رہن ندارد ہوا پس جب مشعل مرہون ایسا مرہون ہو کہ حکم ان کو مفید نہیں ہو باطل ہے۔ و عندہ المشاع یقبل ما ہو الحکم عنہ و ہو قیئہ للبیع۔ اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک مرہون مشعل اس حکم کو قبول کرتا ہے جو شافعی رحمہ کے نزدیک رہن کا حکم ہے اور وہ یہ کہ مرہون بیع کے واسطے متعین ہو۔ **ف**۔ یعنی امام شافعی رحمہ کے نزدیک حکم رہن یہ نہیں جو ہننے بیان کیا بلکہ حکم رہن ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرہون واسطے بیع کے متعین ہو جاوے جیسا کہ اصل سابق میں بیان ہو چکا اور یہ حکم ایسے مرہون میں ثابت ہوتا ہے جو مشاع غیر مقسوم ہو پس اگر اپنا حصہ ایک رہن مشترک سے رہن کیا تو جائز ہو اگر نہ وہ بیع کے واسطے متعین ہو اور یہی رہن کا حکم ہے۔ پس جب حکم رہن میں اختلاف ہو تو اسی بنا پر مرہون مشاع ہمارے نزدیک غیر مفید و ناجائز ہے اور شافعی رحمہ کے نزدیک مفید و جائز ہے۔ و الثانی ان موجب الرہن ہو العکس الدائم لانه لم یشرع الا مقبوضا بالنص او بالنظر الى المقصود و هو الاستیثاق من الوجه الذی بناہ۔ اور ہمارے واسطے ہم و ان کی وجہ دوم یہ ہے کہ مقتضای رہن یہ کہ مرہون برابر محسوس ہے (تا دھیک راہن قرضہ ادا کرے) اس واسطے کہ رہن مشروع نہیں مگر اسی حالت سے کہ وہ مقبوض ہو یعنی مرہون میں مقبوض ہو شرط لازمی ہے خواہ بدلیل نص قرآنی فرمان مقبوضہ۔ یا بنظر مقصود رہن اور وہ استیثاق بوجہ مذکور بالا ہے۔ **ف**۔ یعنی راہن کی طرف سے مرہن کو بوجہ قبضہ مرہون کے مقبوضی حاصل ہے کہ وہ منکر نہ ہوگا اور اسکا مال مرہون محسوس ہو جیسے سے جہاں تک جلد ممکن ہے وہ چھوڑا دے گا کہ قرضہ ادا ہو جائے۔ و کل ذلک يتعلق بالدوام۔ اور یہ ہر ایک امر متعلق بدوام ہے۔ **ف**۔ یعنی یہ بات جمعی حاصل ہو کہ مرہون برابر مرہن کے پاس تا ادا ہے قرضہ محسوس رہے و لا یفرض الیہ الا استحقاق العکس۔ اور برابر محسوس رہنا کسی امر سے حاصل نہ ہوگا سوائے اسکے کہ مرہن کو برابر روکنے کا استحقاق حاصل ہو۔ **ف**۔ معلوم ہوا کہ مقتضای رہن یہی ہے کہ مرہن کو وصول قرضہ تک برابر مرہون روکنے کا استحقاق حاصل ہے۔ جب یہ بات ثابت ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ رہن مشعل جائز نہیں ہے۔ و لو جوزناہ فی المشعل لیلو الدوام لانه لا بد من المہایاة فی تعمیر کما اذا قال ربنا تک لہ ما ویلو مالاً۔ اور اگر ہم مشعل غیر مقسوم میں رہن جائز رکھیں تو دوام محسوس جاتا رہے گا۔ اس واسطے کہ مشترک سے انتفاع کے لیے باری یا نہ حاضر و دور تو ایسا ہوگا کہ گویا راہن نے کہا کہ میں نے ایک روپے تجھے یہ مرہون رہن دیا اور ایک روز نہیں دیا۔ **ف**۔ پس جیسے تصریح کرنے میں جائز نہیں اسی طرح جب واقعی ایسی باری لازم ہے تو جائز نہیں ہے۔ و لہذا لا یجوز فیما یحتل القسم و مالاً یحتلہا۔ اور یہی جہت سے رہن مشعل نہیں جائز خواہ ایسے مشترک میں ہو جو قابل رجوع ہو یا ایسے مشترک میں ہو جو بٹوارہ کے قابل نہیں ہے۔ **ف**۔ کیونکہ مرہن کسی حالت میں بٹوارہ کا مستحق نہیں ہے۔ بخلاف الہبہ حیث تجوز فیما لا یحتل القسم لان المانع فی الہبہ غراتہ القسمہ و ہو فیما یقسم۔ برخلاف الہبہ کے کہ وہ ایسے مشعل میں جائز ہو جاتا ہے جو بٹوارہ کے قابل نہ ہو اس واسطے کہ الہبہ مشعل سے جو امر مانع ہے یہ کہ الہبہ کرنے والے پر خواہ بخود بٹوارہ کا خرچہ پڑے اور یہ صرف ایسے ہی مشعل میں ہوگا جو بٹوارہ کے قابل ہے۔ **ف**۔ لیکن یہ حکم الہبہ نہیں ہے بلکہ حکم مشترک ہے۔ **ف**۔ حکم الہبہ الطاک و المشاع یقبلہ۔ حکم الہبہ یہ کہ مہربان کو ملکیت حاصل ہو اور مشترک مہربان کو بھی اس قدر ملے کہ اس میں ملکیت ثابت ہو جاوے کی نہیں دیکھتے ہو کہ واجب خود اس جزو مشترک کا مالک ہے تو بچائے اسکے مہربان نہ قائم ہو جائیگا پس حاکم یہ کہ الہبہ اپنے ذاتی حکم سے ہر مشترک میں جائز ہے خواہ قابل قسمت ہو یا نہ ہو مگر قدری قسمت میں اس وجہ سے جائز نہیں تھا کہ واجب کو بٹوارہ کو کے سپرد کرنا لازم آتا ہے حالانکہ



اسنے اس خرچہ اٹھانے کا التزام نہیں کیا بخاور نہ حکم یہ تو مشترک میں ثابت ہو جائیگا۔ وہی حکم ثبوت  
 یہ الاستیفاء و المشاع لا یقبلہ وان کان لا یقبل القسمة۔ اور رہن میں (حکم ہی ثابت نہیں ہوتا) حکم یہ کہ  
 مرہون کا قبضہ استیفاء ثابت ہو اور جو مرہون کہ مشترک ہو وہ اس حکم کو قبول نہیں کرتا اگرچہ مجاورہ کے قابل نہ ہونے  
 کیونکہ اس پر شریک کا قبضہ خود موجود ہے۔ وللاکھوض من شریک نہ اور مشترک چیز اپنے شریک کے پاس رہن کرنا بھی جائز  
 نہیں ہوتا۔ خود قابل مجاورہ ہوا نہ ہو۔ لانه لا یقبل حکم علی الوجه الاول۔ اسو سب سے کہ وجہ اول کی بنا پر  
 جو یہ مرہون اپنے حکم کو قبول نہیں کرتا ہوتا ہے۔ یعنی حکم رہن یہ تھا کہ قبضہ استیفاء ثابت ہو اور یہ مشاع میں  
 ممکن نہیں ہے۔ و علی الثاني تسکن یوما بکلم الملک و یوما بکلم الرہن فیصیر کانه رہن یوما و یوما لا۔ اور وجہ  
 دوم یعنی دائمی جس کی بنا پر بھی جواز اسوجہ سے نہیں کہ شریک مذکور مشاع مکان مشترک میں ایک روز ملکیت کے حکم  
 سے رہیگا اور دوسرے روز رہن کے حکم سے رہیگا تو گویا اسنے ایک روز رہن کیا اور ایک روز نہیں۔ و  
 دائمی مجموع میں نہیں ہوا۔ اب اگر کہا جائے کہ اول میں بغیر شرکت رہن کیا تھا پھر شرکت طاری ہوئی تو کیا رہن رہیگا  
 یا نہیں۔ مثلاً زمین نے ایک مکان بکر کے پاس رہن کیا اور بکر نے قبضہ کر لیا پھر خالہ آیا اور اسنے نصف مکان مذکور ہا پنا  
 حق ثابت کیا اور یہ نصف غیر معین ہے تو مرہون میں شرکت و شیوع ثابت ہوا۔ و السیوع الطاری یمنع بقا  
 الرہن علی فی رواجہ الاصل۔ اور و شیوع کہ بعد رہن کے طاری ہوا وہ کن سبب سے طاری ہوا روایت پر رہن  
 باقی رہنے سے ملتا ہے۔ وعن ابی یوسف انه لا یمنع لان حکم البقاء اسهل من حکم الا بقاء فاشبه البتہ  
 اور ابو یوسف ہم سے روایت ہے کہ شیوع طاری مانع رہن نہیں ہوتا اسو سب سے کہ بقا کی طاقت بہ نسبت ابتداء کے  
 انسان ہوتی ہے تو یہ سبب کے مشابہ ہو گیا۔ چنانچہ یہی بین اگر ابتداء میں مکان مشترک سے اپنا نصف حصہ سبب کی وجہ سے نہیں  
 اور اگر اپنا مکان سبب کی وجہ سے نہیں ہو گیا پھر ثابت ہو کہ اس میں غیر کی شرکت نصف ہو تو یہی میں شیوع طاری ہوا لیکن یہی باطل نہیں ہوگا اسی طرح رہن  
 میں بھی اگر شیوع طاری ہو تو باطل نہ ہوگا۔ لیکن یہ روایت خلاف ظاہر الرواجہ ہے جو اول میں مذکور ہے۔ وجہ الاول ان الاشتناع عدم  
 الحلیۃ وایضاً جمع الیہ ظاہر الرواجہ کی وجہ سے کہ رہن متنع ہوتا ہے عمل نہ ہونے کے لیے یا وجہ ایسی چیز کے جو عمل نہ ہونے کی طاعت راجع ہے۔  
 و اشتناع کا حال معلوم ہو چکا کہ وہ عمل رہن میں نہیں ہے۔ فالابتداء و البقاء فیہ سوا کما تحریرتہ فی باب نکاح عرا مین  
 ابتداء و البقاء دون یکسان میں جیسے نکاح میں تحریرتہ ہے۔ حتی کہ اگر ابتداء میں ایک عورت سے نکاح ہوا پھر معلوم ہوا کہ ان  
 دونوں میں تحریرتہ ہے مثلاً اسکی رضاعی بہن ہے تو نکاح نامرد ہو کر تفریق واجب اور جیسے ابتداء میں نکاح ہوا پھر نہ جنگی و  
 سے وطن کی وجہ سے اسکی موطورہ کی دفع ہونے سے اس پر حرام ہو گئی۔ یہ حکم یہی نہیں ہے اسو سب سے کہ مشترک چیز تو عمل یہی ابتداء سے  
 ہو اور مالکیت کچھ عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ اسوجہ سے کہ واجب پر خرچہ کرنا لازم آتا ہے چنانچہ فرمایا۔ بخلاف البتہ لان  
 المشاع یقبل حکم و ہوا الملک۔ برعکف یہی کہ کیونکہ مشاع اسنے حکم کو قبول کرتا ہے اور وہ ملک ہے۔ حتی کہ وہ ہوب ل  
 کہ بجائے واجب کے ملکیت حاصل ہو سکتی ہے۔ و اعتبار القبض فی الابتداء نفی الغراۃ علی الامیناہ۔ اور ابتداء میں قبضہ  
 کا اعتبار اسو سب سے کہ واجب پر خرچہ تقسیم کا ادا ان لازم نہ ہو چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا۔ اور بعد قبضہ کے یہ نہیں ہے کہ  
 تو اسوجہ سے چنے کہا کہ اگر ابتداء میں شیوع ہو تو وجہ تادان مرید کے ہاں نہیں ہے۔ ولا حاجۃ الی اعتبارہ فی حالہ البقاء۔  
 اور حالت تادان قبضہ کے اہل کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ تو یہی صحیح ہو چکا تھا اب خرچہ لازم آیا تو نہیں ہے کیونکہ یہ خرچہ ہوب ل  
 ہو گا۔ و لہذا یصح الرجوع فی بعض الیہ۔ اور اسکا وجہ سے یہی ہے کہ بعض جو سے رجوع کرنا جائز ہے۔ یعنی  
 حکم رجوع دیا جائیگا اگرچہ رجوع کرتا کر وہ ہو اسوجہ سے کہ اجزاء میں شیوع نہیں ہوا بلکہ اب حالت بقا میں بعض جو سے



اربع کرنے میں خیر پیدا ہوتا ہے اور یہ ضرور نہیں ہے۔ ولایا يجوز فسح العقد فی بعض الرهن۔ اور رهن میں بعض چیز کا عقد فسح کرنا نہیں جائز ہے۔ کیونکہ جو باقی رہا وہ مشاع ہے اور حکم رهن کے قابل نہیں ہے پس اگر کوئی مکان رهن کیا پھر نصف مکان کا عقد فسح کیا تو کل رهن باطل ہو گیا پھر اگر پورا کر کے نصف میں کو دیا وہ رهن کیا تو جائز ہے۔ یا بطل وجہ مشاع جو وہ قابل رهن ہی نہیں ہے تو رهن مشاع نہیں جائز ہے۔ قال ولا رهن فمرة علی رسوم التخیل دون التخیل ولا نزع الارض دون الارض ولا رهن التخیل فی الارض دونها لان المرهون متصل بالیس غیر ہون خلقہ فکان فی معنی الشائع۔ اور جائز نہیں ہے ایسے بھلون کا رهن کرنا جو درختوں پر ہوں اس طرح کہ بھلون کو بدون درختوں کے رهن کرے یا کبھی جو زمین میں لگی ہو بدون زمین کے رهن کرے یا درختوں کو جو زمین میں لگے رهن بدون زمین کے رهن کرے پس یہ کوئی صورت رهن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ جو مرہون ہے ایسی چیز سے پیدا ہونے سے متصل ہے جو مرہون نہیں ہے تو یہ بھی مرہون مشاع کے معنی میں ہو گیا۔ وکنہ اذا رهن الارض دون التخیل او دون الزرع او التخیل دون الارض لان الاتصال یقوم بالطرفین۔ اور اسی طرح اگر رهن کو بدون درختوں کے رهن کیا یا زمین کو بدون کبھی کے رهن کیا یا درختوں کو بدون بھلون کے رهن کیا تو جائز نہیں ہے اس واسطے کہ متصل ہونا تو دون طرفوں سے ہوتا ہے۔ یعنی جیسے بھلون کا اتصال درخت سے ہے ویسے ہی درختوں کا اتصال بھلون سے ہے۔ فصار الاصل ان المرهون اذا کان متصلاً بالیس بمرہون لم یجز لانه لا یکن قبض المرهون وحده۔ تو اصل یہ قرار پائی کہ مرہون جب ایسی چیز سے متصل ہو کہ جو مرہون نہیں ہے تو رهن نہیں جائز ہے اس واسطے کہ نہ مرہون پر قبضہ کرنا ممکن نہ ہوگا۔ جب تک کہ مرہون کو جدا کرے اور مانگا جائے پہلے ہوئے بھل رهن کے پھر اسی مجلس میں رہا رهن نے تو وہ بے یامرہون نے اسکی اجازت سے تو لے لے تو اسے تو جائز ہے۔ ۵۔ وعن ابی حلیفۃ رحمہ ان رهن الارض بدون الشجر جائز لان الشجر اسم للنابت فیکون استثناء الاشجار بمواضعها۔ اور ابو حلیفہ سے روایت ہے۔ (حدیث حسن) کہ بدون درختوں کے زمین کا رهن جائز ہے اس واسطے کہ شجر اس چیز کا نام ہے جو زمین پر لگی ہو تو درختوں کا استثناء مع مواضع کے ہوا ہے۔ یعنی زمین میں سے درخت مع اتنی جگہ کے جہاں لگا ہوا ہے استثناء کیا تو یہ جائز ہے۔ بخلاف ما اذا رهن الارض دون البناۃ برخلاف اسکے اگر دار کو بدون عمارت کے رهن کیا تو نہیں جائز ہے۔ لان البناۃ اسم للبنی۔ اس واسطے کہ عمارت اس چیز کا نام ہے جو زمین پر بنائی گئی ہے۔ تو وہ زمین پر رکھی ہوئی ہے پس عمارت کے استثناء سے زمین کا استثناء نہیں ہوگا۔ فیصیر رہنا جمیع الارض وہی مشغولہ بالک الرهن۔ تو وہ پوری زمین کا رهن کرنے والا ہو گیا حالانکہ وہ رهن کی تک یعنی عمارت میں مشغول ہے۔ تو ایسی زمین رهن کی جو فایع نہیں ہے پس جائز نہیں ہے تو رهن التخیل بمواضعها جائز لان ہذا مجاورۃ وہی لا تمنع الصوۃ سائر اگر اسے درختوں کو مع ان کے ان کے کی جگہ کے رهن کیا تو ظاہر الروایۃ پر بھی جائز ہے کیونکہ یہ مجاورت ہے اور وہ صحت رهن سے مانع نہیں ہے۔ یعنی اس سے صحت یہ لازم آتا کہ درختان نہ کو رهن میں جھون کے رهن کی زمین سے مجاور زمین اور زمین کوئی ضرر نہیں ہے۔ اگر رهن نے اپنے دو مکانوں سے جو ملے ہوئے ہیں ایک مکان رهن کیا تو جائز ہے کیونکہ مکان مرہون در حقیقت تھا اور رهن کے مکان کے پڑوس میں ہے اور اس سے کوئی ضرر نہیں ہے۔ ولو کان فیہ قمرید خل فی الرهن لانہ لم لا اتصالہ بہ فیہ خل بیا تقسیم للعقد۔ اور اگر ان درختوں پر بھل لگے ہوں۔ (اور رهن ہے استثناء نہیں کیے ہیں) تو وہ رهن میں داخل ہو جاوے گا اس واسطے کہ بھل تو درختوں کے تابع ہیں اس واسطے کہ درختوں سے متصل ہیں تو وہ تابع



قرار دیکر بہن میں داخل کیے جاوے تاکہ عقد رہن صحیح ٹھہرے۔ **ف**۔ ورنہ جب بھلون کو عطلہ اعتبار کیا جاوے تو رہن صحیح نہ ہوگا اس واسطے کہ راہن کی لگ اس سے متصل ہو جائے کہ جب تک تمیز نایع نہ ہو رہن جائز نہیں ہو لہذا قرار دیا گیا کہ مرہون پر درخت بیج بھل ہیں اور بھل تابع ہو کر داخل ہیں۔ بخلاف البیع۔ برخلاف بیع کے **ف**۔ کہ جب درخت فروخت کے حالانکہ انہر بھل ہیں تو یہ بھل بالغ کی لگ میں گر جبکہ مشتری شرط کرے تو بیع میں یہ بھل داخل نہ ہو گے۔ لان بیع التعمیل بدون التمر جائز۔ اس واسطے کہ بدون بھلون کے درختوں کی بیع جائز ہے۔ ولا ضرر و رة اسے اور خالہ من غیر ذکرہ۔ اور بھلون کو بیع میں بدون ذکر کے داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ **ف**۔ کہونکہ بدون بھلون کے درختوں کی بیع جائز ہے اور رہن میں جو کہ بدون بھلون کے درختوں کا رہن نہیں جائز ہے اس واسطے بھلون کو داخل کرنا پڑا تاکہ ان صحیح ہو جبکہ راہن نے بھلون کا استثناء نہیں کیا۔ اگر کہا جاوے کہ جیسے درختوں پر بھل ہوں اسی طرح مکان میں اسباب ہو۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ درختوں کے بھل گئے پیدائشی بھل و تابع ہیں۔ بخلاف البیوع فی الدار حیث لا یدخل فی رہن الدار من غیر ذکر لانہ لیس بتابع بوجہ ہا۔ برخلاف اس شاع کے جہاں زمین رکھی ہو کہ مکان رہن کرنے میں بدون بیان کے یہ شاع داخل نہ ہوگی اس واسطے کہ شاع کسی جہت سے مکان کے تابع نہیں ہے۔ **ف**۔ بلکہ مکان میں رکھی ہوئی عطلہ و چیز ہے۔ وکذا یدخل الزرع و الرطبۃ فی رہن الارض اور اسی طرح زمین رہن کرنے میں زمین کی کھیتی درختہ داخل ہو جائیگی۔ ولا یدخل فی البیع لما ذکرنا فی التمر و الارض میں بیع کرنے میں کھیتی یا رطبہ داخل نہ ہوگی بوجہ اس علت کے جس نے بھلون میں بیان کی **ف**۔ کہ بدون کھیتی و رطبہ کے زمین کی بیع جائز ہے و بدون شرط مشتری کے بیع میں داخل کرنے کی ضرورت نہیں ہے اور رہن بدون تمیز و فرقت کے جائز نہیں تو داخل کرنا بفروقت ہو۔ وکچہ بفارسی اسبت و ہندی گدنا اور مناسب مقام یہ کہ رطبہ ساگ و ترکاری وغیرہ کو شامل کیا جاوے جیسا کہ شامی رح نے بعض مواضع میں رطبہ کے سنی بیان کیے ہیں و اسے قلعے اعلم۔ م۔ و یدخل البنار و الغرس فی رہن الارض و الدار و القریۃ لما ذکرنا۔ اور زمین و دار و گاؤں کے رہن کرنے میں عمارت و درخت داخل ہونگے بوجہ مذکورہ بالا **ف**۔ کہ بدون داخل ہونے کے رہن صحیح نہ ہوگا و بیع کے ان چیزوں کو داخل ٹھہرائیں گے اگر یہ تصریح سے بیان نہ ہو۔ پس خلاصہ طور زمین بیان میں اول یہ کہ دار کی زمین عمارت کا استثناء کرے یا زمین کے رہن میں درختوں کا استثناء کرے یا گاؤں کے رہن میں عمارت و درختوں کا استثناء کرے تو یہ جائز نہیں ہے۔ دوم یہ کہ مطلق دار و زمین و گاؤں رہن کرے بدون استثناء کے تو رہن جائز ہے اور یہ چیزیں تابع کر کے داخل رکھی جائیں گی۔ سوم یہ کہ زمین مع کھیتی و درخت کے رہن کرے تو بدرجہ اولی جائز ہے۔ بھر واضح ہو کہ درجہ دوم میں جبکہ رہن مطلق ہو تو صرف ایسی چیزیں تابع کر سکتے ہیں جو کسی جہت سے تابع ہوں برخلاف اسباب و متاع کے جو مکان میں رکھی ہو کہ وہ تابع نہیں کر سکتے ہیں۔ و لو رہن الدار بھا فہا جائز۔ اور اگر دار و مکان کے ساتھ اس چیز کے جو دار میں موجود ہے رہن کیا تو جائز ہے۔ **ف**۔ کہونکہ اس نے تصریح کے ساتھ جو اسباب و متاع و دھنیاں و کمربان و زمین وغیرہ اس میں رکھی ہیں سب مع مکان کے رہن کیں تو صحیح ہے۔ رہا یہ بیان کہ جب مرہون اپنے شرط کے ساتھ مرہون صحیح ہو گیا پھر کسی نے بعض مرہون پر اپنا استحقاق ثابت کیا پس جاننا چاہیے کہ اگر مرہون میں سے جو و شائع کا استحقاق ہو اسٹو مکان مع اسباب کے نصف یا چارم میں کسی نے اپنا استحقاق ثابت کیا تو اگر برہان ہو کہ مرہون مشترک شاع رکھا اور وہ محل رہن نہیں ہو تو رہن باطل ہو گیا جیسے ابتداء میں شاع مشترک پر عقد رہن صحیح نہیں تھا۔ و لو استحق بعضہ ان کان الباقی بجوز ابتداء رہن علیہ و حذو بقی رہنا بحقتہ و الا بطل کلہ۔



اذا گر بعض مریض پر استحقاق ثابت کیا گیا پس اگر باقی ایسی حالت پر ہو کہ تھا پہر اتنا رہن جائز تھا وہ اپنے حصہ کے  
 عوض مریض رہ گیا اور اگر اس لائق نہ ہو تو کل رہن باطل ہو جائیگا۔ پس اس کلام میں دو دن مریض کو کتب  
 کرد یا لہذا زلیسی و عینی وغیرہ نے لکھا کہ معنی یہ کہ اگر مریض بن بعض جزو معین پر استحقاق ثابت ہوا مثلاً درخت سے بھل  
 میں سے بھلون یا درخت کا استحقاق ثابت ہوا یا رہن میں سے کسی قطعہ معینہ کا استحقاق ثابت ہوا یا باقی پر ابتدا سے قطعہ  
 معینہ کی پس مجبورہ کی قیمت کو دو دن پر بھل یا جاوے مثلاً چار سو روپیہ قیمت میں سے حصہ معین استحقاق کے مقابلہ میں سو روپیہ  
 پڑا یا باقی عوض تین سو روپیہ کے مریض رہ گیا اور اگر کسی چیز غیر معین پر استحقاق نکلا مثلاً نصف درخت سے بھل یا نصف درخت  
 پر استحقاق نے اپنی ملکیت ثابت کی حتیٰ کہ باقی مشاع غیر تمیز کی جس پر ابتدا سے قطعہ جائز نہیں تھا تو رہن باطل ہو گیا۔ پس  
 حاصل یہ کہ بعد استحقاق کے جو باقی ہو اگر وہ معین غیر مشاع ہو تو وہ اپنے حصہ قیمت کی عوض مریض رہ گیا۔ لان الراہن  
 جمل کا نہ ماورد الا علی الباقی۔ اس واسطے کہ اپنا قرار دیا جائیگا کہ اگر یا رہن کا مقصود اسی باقی پر وارد ہونا  
 (بیان آن امور کا جو راہن کے سپرد کرنے و مرغن کے قبضہ کرنے میں غل میں)۔ ومنع التسليم كون الراهن او  
 متاعه في الدار المرهونه۔ دار مرہونہ میں راہن کا موجود ہونا یا اسکی متاع۔ کئی ہوئی اسکی بہرہ کی سے منع ہے۔  
 فن۔ کیونکہ مریض فانی و بے تعلق نہیں ہے۔ وکذا متاعه في الوعاء المرهون۔ اسی طرح ظرف مریض میں  
 راہن کی متاع ہونا منع ہے۔ یعنی مثلاً ایک خیل یا صندوق یا دوسری چیز جس میں متاع و اسباب رکھا جائے۔  
 رہن کی حالاً کہ اس برتن و ظرف و خلی میں راہن کا اسباب و متاع ہے تو سپرد کرنا صحیح نہیں ہے۔ ومنع تسليم الدار  
 المرهونه اكل عليها فلاحتم حتى يلقى اكل لانه شاغل لها۔ ادا اگر گھوڑا دھیل وغیرہ جائز رہن کیا حالاً کہ کسپر  
 راہن کا بوجھ لہا ہو تو بہرہ کی سے منع ہے پس رہن پر انہو کا بیان تک کہ بوجھ کا اردے اس واسطے کہ وہ بار بھاری  
 میں بھنسا ہو تو فن۔ فانی نہیں ہے اور مریض کی شرط یہ کہ فانی ہو۔ بخلاف ما اذا رہن اكل دونہ  
 حیث یکون رہنا ما اذا دفعها الیہ۔ برخلاف اسکے اگر اس اسباب کو رہن کیا ہو یا تو سپرد لہا ہو یا جود  
 جائز کے وجہ مرغن کے سپرد کرے یعنی تخلیہ کر دے و قبضہ دیکر وہ رہن کا ل ہو جائیگا۔ لان الدار متاعه  
 بہ۔ اس واسطے کہ اس بار میں جائز مشغول ہے۔ اور بار مذکور مشغول نہیں ہے بلکہ فانی ہے۔ فصار کما اذا رہن  
 متاعاً في دار او عاودون الدار والوعاء۔ تو ایسا ہو گیا جیسے کوئی متاع رہن کی جو کسی مکان یا ظرف میں ہے  
 ہے بدون اس مکان یا ظرف کے فن۔ تو رہن صحیح اور بہرہ کی جائز ہے کیونکہ متاع تو اسی طرح رکھی جاتی ہے اور اس سے  
 یہ لازم نہیں آتا کہ متاع مذکور فانی معین ہی ان مکان یا ظرف البتہ فانی نہیں بلکہ متاع مذکور میں بھنسا ہو ہو۔ خلاصہ یہ  
 متاع مذکور اس مکان یا ظرف کے کام میں لگی ہوئی نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا رہن سر جا علی دابة او لجاماً فی  
 راسها و دفع الدابة مع السرج واللجام حیث لا یکون رہنا حتی یفرغ منها ثم یسلک الیہ لانه من تاجم  
 الدابة بمنزلة الثمرة للتخیل حتی قالوا یدخل فیہ من غیر ذکرہ۔ برخلاف اسکے اگر ایسی نہ رہن کی جو  
 گھوڑے پر لگی ہو یا ایسی کلام رہن کی جو گھوڑے کے منہ میں دی ہوئی ہو اور گھوڑا مع زین و کلام کے سپرد کر دیا تو  
 یہ زین یا کلام ابھی رہن نہ ہوگی (اگر ضائع ہو جاوے تو راہن کا مال گیا) بیان تک کہ جائز سے جا کر کے جب بہرہ  
 کرے تو اب رہن ہو جائیگی اس واسطے کہ یہ اس حالت میں گھوڑے کے تعلق ہے۔ جیسے درختوں کے تعلق انکے بھل ہو  
 رہن معنی کہ مثل نمونے فرمایا کہ اگر گھوڑا رہن کیا جس پر زین و کلام لگی ہو تو زین و کلام بھی گھوڑے کے تعلق ہو کر رہن میں  
 بدون بیان کے داخل ہو جائیگی فن۔ خلاصہ یہ کہ اگر وہ گھوڑے کے استعمال میں ہو تو وہ گھوڑے کے تعلق ہے



پس جب تک جدا نہ کرے تب تک سپردگی صحیح نہیں ہو اور اگر وہ استعمال کے طور پر نہ ہو بلکہ گھوڑے پر اسباب کی طرح لہی ہو تو سپردگی صحیح ہو کہ گھوڑا اس دین و گام کے لاد کر لے چلنے کے واسطے قرار دیا گیا ہو۔ واضح ہو کہ سابق میں مذکور ہوا کہ رہن ایسے ہی قرضہ کے عوض جائز ہے جس کا دہن ظاہر ہو یا ایسے ہی عین کے عوض جائز ہو اپنی ذات سے مستغنی ہو۔ پس اگر قرضہ ایسا نہ ہو یا عین بذات خود مستغنی نہ ہو بلکہ مانند بیع کے ہو جو عوض فن کے مستغنی ہو نہ بذات خود تو ایسے عوض رہن جائز نہیں ہے۔ قال لا یصح الرهن بالامانات۔ فرمایا کہ امانتوں کے عوض رہن صحیح نہیں ہے۔ یعنی وہ رہن نہیں ہوگا اور نہ احکام رہن جاری ہوں گے۔ کالودائع۔ جیسے دو بعین فن۔ حتیٰ کہ اگر ایک نے دوسرے کو ودیعت سپرد کی اور استودع سے بمقابلہ ودیعت کے رہن لیا تو صحیح نہیں ہے۔ والعواری۔ اور جیسے ما بین فن۔ کہ کسی نے دوسرے کو کوئی چیز عاریت دی اور استعیر سے اس کے عوض رہن لیا تو جائز نہیں ہے۔ والمضاربات۔ اور جیسے مضاربین فن۔ کہ مثلاً زید نے ہزار روپیہ خالد کو نصف نفع کی قرارداد پر تجارت کے واسطے مضاربت دیا اور خالد سے ہیرے کی انگوٹھی قیمتی ہزار روپیہ مثلاً رہن لی تو باطل ہے۔ ومال الشركة۔ اور جیسے مال شرکت فن۔ کہ باہم مدونہ شرکون میں سے ہر ایک نے دوسرے سے بعض اپنے زر شرکت کے کچھ رہن لیا تو باطل ہے۔ لان القبض فی باب الرهن قبض مضمون فلا بد من ضمان ثابت ليقع القبض مضمونا وتحقق استيفاء الدين منه۔ سوائے کہ رہن کے معاہدہ میں جو قبضہ ہوتا ہے وہ ضمانتی قبضہ ہوتا ہے تو ضمانت ثابت ہو یا ضرر ہو جسے ضمانت کا رد ہونا کہ قبضہ مذکور ضمانتی واقع ہو اور اس قبضہ مرہون سے وصول قرضہ مستحق ہو فن۔ اور یہ بات امانت میں نہیں ہوتی تو اسے مقابلہ میں رہن ممکن نہیں ہے۔ وکذا لا یصح بالاعیان المضمونۃ لغيرها کالبيع فی ید البائع۔ اور آئی ہے دیون کے سوائے ایسے اعیان کے عوض بھی رہن صحیح نہیں جو اپنی ذات کے سوائے دوسری چیز کے عوض مضمون ہوں جیسے البیع کے قبضہ میں بھی ہے فن۔ کہ وہ بعض فن کے مجوس مضمون ہو اور بذات خود مجوس مضمون نہیں ہو۔ لان الضمان لیس بلو اوجب فانه اذا هلك العين لم یضمن البائع شيئا لانه یقسط الثمن و هو حق البائع فلا یصح الرهن۔ اسوائے کہ بیع کی ضمانت واجب نہیں چنانچہ اگر عین مذکور بیع میں بے بائع کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو بائع کچھ ضمانت نہیں ہوتا بلکہ فن ساقط ہو جائیگا اور وہ بائع کا حق ہے تو بیع کے عوض رہن لینا صحیح نہیں ہے۔ فاما الاعیان المضمونۃ لغيرها۔ رہن وہ اعیان جو اپنی ذات سے مضمون ہوتی ہیں فن۔ یعنی انکو وہاں پس کرنا واجب ہے اور اگر تلف ہو جاوے تو انکی ضمانت واجب ہے۔ وہی ان کیون ضمانت بالمثل او بالقيمة عند هلاكه۔ یعنی برکت تلف ہونے کے لئے مثل یا قیمت کی ضمانت واجب ہو فن۔ وایسی عین بذات خود مضمون ہے کہ کیونکہ عین کے ضمان خود یا جو اسکے مثل پر مثلاً کیون غصب کے تو خود ہی کیون بھیرے اور اگر تلف ہو گئے مثلاً کھالے یا سڑ گئے تو اسکے مثل کیون پر اور اگر کیون غصب کر کے تلف کی تو اسکی قیمت دے کیونکہ کیون کا مثل اور بکری کی قیمت اسکے قائم مقام ہے تو یہ عین ایسی ہے کہ اسکی ذات مضمون بذات خود ہے۔ چنانچہ شیخ سعدی نے کہا۔ مثل المصوب۔ ایسی اعیان کی مثالیں یہ ہیں ۱۔ مصوب فن۔ چنانچہ اور پر بیان ہوا۔ و بدل الخلع۔ ۲۔ جیسے خلع کا معاوضہ فن۔ جبکہ کوئی عین مانند غلام دیکری و گھوڑا سین کے ٹھہرا ہو تو یہ عورت پر مضمون بذات خود ہے حتیٰ کہ اسکے عوض شہرہ کیون لینا جائز ہے۔ و بدل الخلع عن دم العمد۔ ۳۔ جیسے قتل عمو سے خلع کا عوض فن۔ جبکہ سلع کسی مال میں مانند غلام دیکری و گھوڑا سین پر ذائع ہوئی ہو تو یہ چیزیں بذات خود مضمون ہیں پس جو اعیان اس قسم کے ہوں کہ انکی ذات کی ضمانت میں برکت تلف کی مثل یا قیمت واجب ہو۔ لیصح الرهن بها۔ تو ایسے اعیان کے عوض رہن صحیح ہو۔ لان الضمان متقرر فانه ان كان



قائم واجب تسلیم وان کان ہا لکجا جب قیمت مکان رہنا ہوا مستغنون فیصح۔ اس واسطے کہ نادان مغبوط  
 ثابت ہو چنانچہ اگر کسی بن مستغنون بذات فدا تم ہو تو اسی کو پسرد کرنا واجب ہو اور اگر تلف ہو تو اسکی قیمت واجب ہو اور اصل  
 واجب ہو۔) تو رہن بعض ایسی چیز کے وقع ہوا جو مستغنون ہو پس رہن صحیح ہو۔ فن۔ برخلاف بیع کے کہ اگر وہ بائع کے  
 پاس تلف ہو تو بائع پر اسکی مثل با قیمت واجب نہیں ہو کہ فن ثلثین یاد کیا تو اسکے عوض رہن نہیں صحیح ہو۔ واضح ہو کہ  
 (درک) ایک نقد ہو کتاب البیوع میں کتاب الکفالات میں گواہ جس سے یہ مراد ہو کہ مشتری شے کوئی چیز خریدی اور وہ  
 نقد دیدیے تو مشتری کو درک کا فوت ہو یعنی شاید یہ بیع ایسی چیز ہو جو کسی دوسرے کی ملک ہو اور وہ اپنا استحقاق ثابت  
 کر کے بھیسے لے لے تو اس صورت میں سیرا ثمن ضائع ہو جائیگا۔ قال والراہن بالدرک باطل والکفالات بالدرک  
 جائزۃ۔ جامع منہر میں ہو کہ درک کے عوض رہن لینا باطل ہو اور درک کی کفالت کرنا جائز ہو۔ فن۔ حتی کہ اگر بائع نے  
 کہا کہ تجھے کچھ فوت نہیں کرنا چاہیے اور میں تیرے اطمینان کے واسطے اس درک کے عوض یہ چیز رہن دیتا ہوں تو رہن  
 باطل ہو جیسے یہ رہن کے حکم میں نہیں ہو۔ اور اگر بائع نے درک کا کفیل دیا جسے قتل کر دینے کا کہ من بائع کی طرف سے  
 تیرے واسطے درک کا کفیل ہوں کہ اگر بیع میں تجھے درک پیش آیا تو تیرے ثمن کا میں ضامن ہوں تو یہ کفالت جائز نہیں  
 معلوم ہو کہ درک کے بارہ میں رہن و کفالت میں فرق ہو۔ والفرق ان الزین للاستيفاء۔ اور فرق یہ کہ رہن  
 تو استيفاء حق کے واسطے ہو۔ ولا استيفاء قبل الوجوب۔ اور استيفاء قبل وجوب کے ندارد جو فن۔  
 یعنی ابھی تک بائع کے ذمہ بوجہ درک کے کچھ واجب ہونا ظاہر نہیں ہوا تو مشتری اپنے رہن سے کس حق کا استيفاء کرے۔ اگر  
 کیا جاوے کہ آئندہ جو یہ ہوا سو وقت کے واسطے ابھی سے بذریعہ رہن کے مالک کر دیا تو جواب یہ کہ رہن اسطرح بھی جائز  
 نہیں۔ واصله التملیک الی زمان فی المستقبل اور بجز۔ اور تملیک کو آئندہ زمانہ کی جانب نسبت کرنا بھی نہیں  
 جائز ہو۔ فن۔ حتی کہ اگر ایک نے دوسرے کے پاس کئی مال عین اس طور پر رہن کیا کہ جب کبھی آئندہ زمانہ میں بھیر  
 تیرا قرض ثابت ہو یا حاصل ہو تو یہ رہن ہر وقت با رہن باطل ہو جیسے یہ رہن نہیں ہو گا لہذا درک کی صورت میں باطل ہو کہ آئندہ  
 اگر تجھے درک پیش آوے تو سو وقت یہ رہن ہو۔ اما الکفالات فلا التزام المطالبة والتزام الافعال یصح مضافا  
 الی المال۔ رہی کفالت دومہ مطالبہ کا التزام کرنے کے واسطے جو یعنی میں نے اپنے اوپر لازم کیا کہ تیرا مطالبہ برداشت کر لوں  
 اور افعال کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی طرف صفات کر کے صحیح ہو۔ کما فی الصوم والصلوۃ۔ جیسے نماز در روز میں  
 ہو۔ فن۔ کہ اگر اللہ تعالیٰ نے مجھے توفیق خیر یا صحت عطا فرمائی تو مجھ پر در رکعت نماز یا ایک یوم روزہ ہو پس یہ مذکور صحیح ہو  
 حتی کہ جب مراد پوری ہو سو وقت یہ لازم ہو گا تو اس سے معلوم ہوا کہ فعل کا التزام کرنا آئندہ زمانہ کی اخلاف سے صحیح ہو پس  
 کفالت سے التزام مطالبہ بھی صحیح ہو۔ ولہذا تصح الکفالات بما ذاب لہ علی فلان۔ اور اسی وجہ سے ایسے مال کی کفالت  
 کرنا جو ذمہ کے واسطے فلان پر ثابت ہو یعنی پیدا ہو و لازم آوے صحیح ہو۔ فن۔ چنانچہ ذمہ نے اگر فلان مذکور کے ساتھ  
 بعد اسکے معاملات کیے اور سو بہرہ یہ واجب الادا نکلا تو کفیل مذکور اس مال کا کفیل ہو اگرچہ بروقت کفالت کے ذمہ کا  
 فلان مذکور پر کچھ نہیں تھا۔ ولا یصح الراہن۔ اور ایسے معاملہ کے واسطے رہن نہیں صحیح ہو۔ فن۔ حتی کہ اگر ذمہ کو اس  
 مال کے واسطے رہن دیا جو اسکا فلان محض پر پیدا لازم الادا ہو تو باطل ہو اس واسطے کہ ذمہ نے جو سو وقت مرہون پر  
 قبض کیا تو یہ مرہون نہیں اس واسطے کہ قبضہ استيفاء نہیں ہو سکتا کیونکہ کوئی حق بالفعل واجب نہیں ہو جیسے استيفاء کا قبضہ ہو  
 فلو قبضہ قبل الوجوب فملک عندہ یہ ملک امانہ لہ نہ لا عقد حیث وقع باطلا۔ پس اگر مشتری نے اس مال پر  
 قبضہ کیا جو بعض درک کے دیا گیا ہو پس وہ مشتری مرتضیٰ کے پاس تلف ہوا تو امانت میں تلف ہوا اس واسطے کہ کوئی عقد



تہانت نہیں ہے اس بہت سے کہ وہ عقد قباطل واقع ہوا فن۔ یعنی عقد من قباطل تھا پس رہن کے نام سے  
 سپرد کرنے والے کی اجازت رہ گئی تو گو بائسنے اپنے مال میں کو دوسرے کے پاس رکھ دیا اور یہ ودیعت کے معنی ہو گئے  
 ہیں تلف ہو جانے سے مشتری ضامن ہو گا۔ پھر رہن باطل ہونا ہر ایسے عوض میں ہے جو مضمون نہ ہو اور نہ اس کے ثبوت کا  
 دقت بمقتضا رہن ہو چنانچہ حق درک واجب ہو جانا کچھ لازمی امر نہیں ہے اور نہ وہ بالفعل لازم آیا ہے تو رہن باطل اور  
 عین مقبوضہ امانت میں تلف ہو گئی۔ بخلاف الراہن بالبدن الموعود۔ برخلاف اسے رہن کے مقابلہ ایسے  
 رخصہ کے جو وجود دیا گیا ہے فن۔ یعنی دین ابھی رہا نہیں مگر اس رہن دینے پر فرض دینے کا وعدہ کیا ہے۔ وہو  
 ان یقول رہن تک ہذا تقرضنی الف درہم۔ اور وہ اس طرح کہ راہن لے لیا کہ میں نے تجھے یہ مال عین رہن  
 یا نا کہ تجھے ہزار درہم قرضہ دے فن۔ یعنی شکار زینے بکر کہ وعدہ دیا کہ اگر تجھے اپنا یہ غلام رہن دے تو میں تجھے  
 ہزار درہم قرضہ دوں پس بکرنے اسی موعود پر رہن دیا حالانکہ ہنوز قرضہ نہیں پایا ہے تو وہم ہوتا ہے کہ یہ رہن بھی باطل ہو  
 در غلام مذکور اگر تلف ہو جاوے تو امانت میں جاوے پس شیخ مصنف رحمہ نے بیان کیا کہ یہ مثل رہن الدرک دیگر وجود  
 مل کے نہیں ہے کہ جسین قرضہ واجب ہو جو نہیں اور نہ موعود ہی بخلاف قرضہ موعود کے عوض رہن کے شکار کہ کہیں  
 غلام تجھے اس قرار پر رہن دیا کہ تجھے ہزار درہم قرضہ موعود دے۔ و بلکہ فی یہ امر متین۔ اور موعود مذکور اس  
 شخص کے قبضہ میں تلف ہوا فن۔ حالانکہ بھی اسے ہزار درہم قرضہ نہیں دیا تھا۔ تو یہ مثل رہن الدرک کے امانت  
 ہو گا۔ حیث یہ ملک بماسی من المال بقابلتہ۔ کیونکہ یہ مرہون قباصل کے عوض تلف قرار پادیکھا جو اس کے  
 قابلہ میں بیان کیا ہے فن۔ حتی کہ ہزار درہم ضمان شال مذکور میں مذکور مرتین ہونے۔ اور یہ قرضہ معدوم دفع غیر رہا  
 ہو گا۔ لان الموعود جعل کالموجود باعتبار الحاجة۔ اس دلیل سے کہ بوجہ ضرورت و حاجت کے جو وعدہ دیا گیا  
 و بمنزل موجود کے قرار پایا فن۔ اور یہ امر شائع ہے کہ مرہون سپرد کرنے کا اطمینان دیتے پھر مرہون سے قرضہ پلے  
 دیتے کیونکہ رہن دینا لازمی امر نہیں ہے تو گو با قرضہ پلے لے لیتے ہیں پھر اسکی استیفاء میں مرہون دیتے ہیں پس شرعی رہن  
 عوض من واجب قرار پایا ہے۔ ولانہ مقبوض بکچھ الراہن الذی یصح علی اعتبار وجود فیعطی لہ مکہ۔ اور  
 اس دلیل سے کہ یہ مرہون بروجہ رہن کے مرتین کے قبضہ میں آیا کہ جبکہ موجود ہونے کے اعتبار پر رہن صحیح ہے تو اسکو بھی  
 رہن موجود کا حکم دیا گیا فن۔ یعنی اگر وہ ہزار درہم دینا تو یہ رہن صحیح ہو یا یقینی تھا پس جو اسی کی جہت پر رہن ہوا  
 بھی اسی کا حکم دیا گیا کہ لا قرضہ دینے کے بعد اسے رہن دیا ہے۔ کالمقبوض علی سوم الشراء۔ جیسے وہ متاع جو خرید  
 کی جہت پر قبضہ کی گئی فن۔ مثلاً زینے بکر کا گھوڑا چکایا اور اسے ہزار روپیہ دام بٹھانے پس وہ خرید کے طور پر  
 گھوڑا اپنے قبضہ میں لایا اگرچہ ايجاب وقبول ابھی واقع نہیں ہوا پھر وہ گھوڑا تلف ہوا تو کتاب البیوع میں مذکور ہوا  
 کہ قابض پردہ دام لازم ہونے چکے بیان پر اسے بطور خرید قبضہ کیا تھا کہ با خرید واقع ہو جانے کا اعتبار کیا اسی طرح  
 بیان جس وجہ رہن پر مرتین نے قبضہ کیا وہ موجود قرار پادیکھا اور یہ قبضہ اسی کی جہت پر قرار پادیکھا اور بہر صورت اسکو  
 رہن کا حکم ہو گا۔ فیضتہ۔ تو قابض اس مرہون کا ضامن ہو گا فن۔ اور امانت کا تلف نہیں ہو گا۔ (تنبیہ) صحیح سلم  
 میں جو مال بالفعل دیا گیا بعد اس حال ہے کہ اس پر جدائی سے پہلے قبضہ شرط ہے اور جو اس مال ٹھہرا اسکے بدلے میں غیر ضرور  
 لینا نہیں جائز ہے اور اس مال کے عوض جو بھی ٹھہری مثلاً سو روپیہ بالفعل دے تاکہ ایک ماہ کی مدت پڑتوں گے کہوں اور اگر  
 وہ گھوڑا سلم فیہ میں اس کے بدلے میں بھی غیر جلس لے لینا منع ہے جیسے اشرفی ٹھکانے میں روپیہ قرار پائے تو وہ ہوان کے  
 عوض امان لے لینا منعی ہے بلکہ قبضہ کرنے کے بعد جو چاہے خریدے۔ بالجملہ اصل یہ قرار پائی ہے کہ اس مال وسلم فیہ انقضاء







بچہ گھوڑا تلف ہو گیا کیونکہ مکتا اسے وصول پایا اور اسی طرح عقد العتق میں باہمی قبضہ شرط ہے مثلاً دینے والے ایک انشرفی کی بیع العتق خالصہ کے ساتھ سولہ روپیہ پر گھڑائی تو خالصہ انشرفی پر اور زید سولہ روپیہ پر اسی مجلس میں قبضہ کر لین و رنہ عتق باطل ہے خواہ حقیقی قبضہ ہو یا ان دونوں میں سے کوئی دوسرے کو رہن دیدے۔ اور یہ اسی مجلس میں تلف ہو جائے تو مکتا اسے وصول پایا۔ پس معلوم ہوا کہ مسئلہ مذکور کے معنی یہ ہیں کہ عقد سلم میں جب راس المال کے عوض رہن دے تو رہن صحیح ہے لیکن بعد اسکے دیکھا جاوے کہ اگر اسی مجلس میں مرہون تلف ہوا تو مرہون نے مکتا راس المال وصول پایا پس عقد سلم پورا ہو گیا کیونکہ راس المال کی نسبت یہی شرط تھی کہ مجلس عقدی میں اس پر قبضہ ہو جاوے۔ اور یہی حال عقد عتق میں ہے وان افترجا قبل ہک الرهن بطلان لغوات القبض حقیقہ و حکما۔ اور اگر مرہون تلف ہوئے سے پہلے دونوں مجلس ہو گئے تو عقد سلم و عتق دونوں باطل ہو جائیں گے کیونکہ حقیقی قبضہ یا حکمی قبضہ دونوں نہ رہیں۔ چنانچہ حقیقی قبضہ لازم ہونا ظاہر ہے اس لیے کہ اسے راس المال یا رهن صرف کے عوض مرہون دیا ہو اور رہن تو مضبوطی کے واسطے ہے لیکن جب تلف ہو جائے تو مرہون اپنا حق بھر پانے والا ہو جاتا ہے تو مکتا قرضہ و حق وصول پاتا ہے اور یہاں صورت یہ کہ عدائی سے پہلے رہن تلف نہیں ہوا تو جسکو راس المال ملنا چاہیے یا رهن صرف ملنا چاہیے اسے مکتا بھی یہ حق وصول نہیں پایا بلکہ مرہون رہن پایا ہے اور رہن بچھ وصول قرضہ نہیں ہے بلکہ قرضہ کے واسطے مضبوطی ہے تو بدون وصول حق کے جدا ہوئے پس عقد سلم یا عقد صرف باطل ہو گیا اور مرہون کے پاس جو رہن موجود ہے یہ امانت نہیں بلکہ بقدر مال کے عوض دیا گیا تھا اسی کے عوض مضبوطی ہے کیونکہ عقد رہن صحیح واقع ہوا تھا۔ فاعطہ۔ م۔ بھر یہ بات معلوم ہے کہ عقد سلم میں راس المال پر اسی مجلس میں قبضہ ہونا البتہ شرط ہے اور سلم ذیہ مثلاً سون گھوڑے یا یہ ادھار ہونے میں پس اگر وہ سلم نے سولہ روپیہ راس المال دیدیا اور سلم ایسے سون گھوڑے کے عوض رہن لیا تو رہن صحیح ہے۔ اور عقد سلم صحیح ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں ہے کہ مرہون اسی مجلس میں تلف ہو جاوے کیونکہ سلم ذیہ پر اسی مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے پس اگر سلم ایسے راس المال پر قبضہ کر لیا اور سلم نے مرہون مضبوطی لے لیا بھر دونوں جدا ہو گئے تو عقد سلم صحیح ہے۔ وان ہک الرهن بالمسلم فیہ بطلان السلم بطلان و غناہ انہ یصیر سلفیاً للمسلم فیہ فلم یبق السلم۔ اور اگر مرہون جو سلم ذیہ کے عوض رہن تھا اس کے تلف ہونے سے سلم باطل ہو گئی اور باطل ہونے سے یہ مرہون کہ عقد مذکور ختم و منتہی ہو گیا کہ رب السلم نے مکتا سلم ذیہ کو بھر پایا تو اب سلم باقی نہیں رہی۔ اور باطل کے یہ معنی ہیں کہ عقد سلم سٹ گیا جبکہ باطل کے لفظ سے وہم ہوتا ہے۔ ولو تھا سنی سلم ذیہ بالمسلم فیہ رہن کیونکہ ذلک رہن راس المال حتمی ہے یہ لانا بدلہ قصار کا لمغصوب اذا ہک وہ رہن کیونکہ رہن بالقیمتہ۔ اور اگر رب السلم و سلم ایسے باہمی رضامندی سے عقد سلم کو نسخ کر لیا اور حال یہ کہ سلم ذیہ کے عوض سلم ایسے رب السلم کو رہن دیا ہے تو یہ مرہون بعض راس المال کے رہن ہو گا معنی کہ رب السلم اسکو اپنا راس المال وصول کرنے تک مجبوس رکھتا اس واسطے کہ راس المال ہی سلم ذیہ کا بدلہ ہے یعنی سلم ذیہ کی قیمت ہی راس المال ہے تو جب سلم ذیہ لازم ہوا تو اسکا بدلہ اسکی جگہ قائم ہو گا تو ایسا ہو گیا جیسے مال مغصوب تلف ہوا حالانکہ قاصد لے اسکے عوض رہن دیا تھا تو یہ مرہون بعض قیمت مغصوب کے رہن ہو گا۔ فاسی طرح جب سلم ذیہ لازم ہوا تو اسکی قیمت یعنی راس المال کے عوض رہن رہا۔ یہ اس وقت کہ مرہون باقی ہو۔ ولو ہک الرهن بعد التنازع بطلان بالطعام المسلم فیہ لانه رہن بہ وان کان مجبوس بغيرہ۔ اور اگر عقد سلم نسخ ہونے کے بعد مرہون تلف ہو گیا تو بعض انان المسلم فیہ کے تلف ہو گا اس واسطے کہ وہ تو سلم ذیہ کے عوض رہن تھا اگرچہ وہ دوسری چیز کے عوض میں مجبوس ہو۔ یعنی مجبوس تو اسے راس المال تک تھا لیکن اصل میں مرہون بعض سلم ذیہ تھا پس اس واسطے راس المال ہوا تو مرہون کا تلف رہن ہو جاتا ہے اور اگر یہ نہوا بلکہ مرہون



ملف ہوا تو جس چیز کے عوض رہن بچا۔ بھریائی تو گویا رب اسلم نے مسلم ذیہ بھر یا بشریکہ مرہون کی قیمت میں دینے سے علم ہو۔ کمن باع عبدا وسلم البیع واخذ بالثمن رہنا ثم تقایلا البیع لان یحکبہ لاخذ البیع لان الثمن بدلہ جیسے کسی نے ایک غلام فروخت کیا اور یہ بیع سپرد کی اور ثمن کی عوض کچھ رہن یا (شعۃ کھوڑا) بھر دو دن نے بیع کا احکام کر لیا تو بانی کو اختیار ہے کہ مرہون کو مدد کے حق کو بیع لے لے اس لئے کہ ثمن تو بیع کا عوض ہے۔ ولو ملک المرہون یسکک بالثمن لما بینا۔ اور اگر مرہون تلف ہو گیا تو بیع ثمن کے تلف ہو گا بوجہ مذکورہ بالا۔ فسیکک مرہون در اصل بیع ثمن ہے۔ وکذا لو اشتری عبدا ثم افسد او اودی ثمنہ۔ اور اسی طرح اگر کوئی غلام بلیغہ سے طریقہ (جس کا تو رہا واجب شہری ہے) اور اس کا ثمن ادا کر دیا۔ پھر شرعی حکم سے بیع پھیرنی چاہی۔ لہذا ان یحکبہ لیستوفی الثمن۔ تو مشتری کو اختیار ہے کہ اس غلام کو (جو بمنزلہ مرہون کے ہے) مدد رکھے یہاں تک کہ اپنا ثمن بولی کرے۔ ثم لو ملک مشتری یسکک بالقیمتہ۔ پھر اگر یہ خریدہ ہو غلام (جو بمنزلہ مرہون ہے) مشتری کے پاس تلف ہو گیا تو اپنی قیمت کے عوض تلف ہو گا۔ پس لازم آوے گا کہ مشتری اس کی قیمت ادا کرے وپاشن بیع سے واپس لے جیسے نسخہ سلم کے بعد مرہون تلف ہونے کی صورت میں رب اسلم پر لازم ہے کہ سلم نمس کے بدلے غلام دیکر اپنا اس المال واپس لے۔ قال ولا یجوز رہن المحر والحدیروا لمکاتب وادم الولد لان حال الرهن ثبوت بد الاستيفاء ولا تحقق الاستيفاء من بولاء لعدم المالیتی المحر وقيام المانع بالبا قین۔ شیخ سنن نے کہا کہ زاد کے رہن کر دہ برد مکاتب وادم ولد کو رہن کرنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ رہن کا حکم ہے کہ قبضہ استيفاء حاصل ہو اور آزاد و غیرہ سب سے استيفاء نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ آزاد میں ذالبت ندارد ہے اور برد مکاتب وادم الولد میں مانع برودت ہے کہ انہیں آزادی کا استيفاء ثابت ہو چکا تو ان کی بیع جائز نہیں ہے۔ ولا یجوز الرهن بالکفالة بالنفس وکذا المقصود فی النفس و ما دونہا التقدر الاستيفاء۔ اور حاضر ضامن کے عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اور اسی طرح قصاص نفس یا اس سے کم کسی عفو کے عوض بھی رہن لینا جائز نہیں ہے کیونکہ استيفاء غیر ممکن ہے۔ فخطا حاضر ضامن کے عوض مکان لیا تو جب ضامن نے مدعا علیہ کو حاضر کیا تو مکان سے اس کا عوض کیونکر حاصل ہو سکتا ہے یا قصاص خواہ صل ہو یا شقہ یا جھگڑے کا قصاص ہو تو جب اس کے عوض مکان رہن یا زمین مکان سے یہ قصاص حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ بخلاف ما اذا كانت البعنا یہ خطا لان استيفاء الارش من الرهن مکان۔ برضاوت اسکے اگر حرم خطا پہلے جسکی عوض دیتے یا جرمانہ ارش لازم آتا ہے تو رہن لینا جائز ہے اس واسطے کہ مرہون سے دیت یا ارش حاصل کرنا ممکن ہے۔ فکے مرہون کو فروخت کر کے اسی قدر روپیہ حاصل کر سکتا ہے۔ ولا یجوز الرهن بالشفعة لان البیع غیر مضمون علی مشتری۔ اور شفعة کے عوض رہن لینا نہیں جائز ہے اس واسطے کہ مشتری کے ذمہ بیع مضمون نہیں ہے۔ فکے مشتری کے ذمہ بیع تلف ہو جائے تو مشتری کے ذمہ اس کا مثل یا قیمت بطور تاوان لازم نہیں ہے۔ صحت یہ ہے کہ دیہ و بکر کی زمین بہم متصل ہے کہ دیہ کی زمین دریا سے ملحق ہے اور بکر کی زمین اوپر ہے پس دیہ نے اپنی زمین خالہ کے ہاتھ فروخت کی اور بکر نے شفعة طلب کیا تو خالہ سے رہن نہیں جائز ہے کیونکہ اگر دریا کی دھاری بدل اور اسے دیہ کی بیعہ زمین کاٹ کر دھارا کر لیا تو خالہ پر اسکی ضمان واجب نہ ہوگی۔ ولا بالعبد الجانی والعبد المملوک والمأذون۔ اور غلام مجرم کے عوض رہن لینا یا غلام مأذون کو قصدا کے عوض رہن لینا بھی جائز ہے۔ یعنی خطا زمین نے اپنے غلام کو بھارت کی اجازت دی اور وہ قرضدار ہو گیا حتی کہ قرضخواہوں کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو گیا یا غلام نے کسی غیر کا غلام خطا سے مار ڈالا حتی کہ اسکے عوض یہ غلام دینا لازم آیا تو جائز نہیں کہ اس غلام کے عوض قرضخواہوں کو یا مقدار کے رہن یا جادے۔ لا یمضی







روایت نہیں ہے۔ روایت سے مستنبط ہوتا ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا خلاف ہو چنانچہ آگے معلوم ہوگا۔ لکن اذا  
صالح علی النکار۔ اور اسی طرح اگر مدعا علیہ نے مدعی سے انکار پر صلح کی۔ یعنی دعویٰ مدعی سے انکار کے باوجود  
شکا سو روپیہ پر صلح کر لی۔ ورنہ بنا صلح علیہ رہنا۔ اور جس مال پر صلح کی (مثلاً سو روپیہ) اس کے عوض رہن دیا۔ لکن  
تصادقاً ان لا دین۔ پھر دونوں نے باہم سچائی کا اقرار کیا کہ قرضہ کچھ نہیں تھا۔ یعنی مدعی کا مدعا علیہ پر کچھ حق  
نہیں تھا جس مرہون مذکور بغیر قرضہ حق کے واقع ہوا۔ فی لزم من مضمون۔ تو بھی مرہون مذکور مضمون ہی تھا۔  
حتی کہ تلف ہو تو جس کے عوض رہن تھا وہ واجب ہوگا اس واسطے کہ رہن کے وقت قرضہ ظاہر تھا اگرچہ باطن میں نہ تو رہا  
مذکور پر قرضہ ظاہر بطور استيفاء واقع ہوا پس مضمون ہے۔ وعن ابی یوسف خلافہ۔ اور زائد میں ابو یوسف رحمہ  
سے کے خلاف وارد ہے۔ وکذا قیاسہ فیما تقدم من جنسہ ما درہون ہی انکو اس قیل پر قیاس کر کے مذکورہ سن  
سائل میں جو اسی جنس سے ہیں اختلاف ہوگا۔ یعنی غلام کے آزاد ظاہر ہونے یا سرکہ کے خمر اور مذبحہ کے  
مردار ظاہر ہونے میں بھی ان کے اس قول کے قیاس پر حکم خلاف نکلیگا کیونکہ یہ سائل بھی مسئلہ صلح کی جنس سے ہیں۔  
قال ویجوز لابل ان یرہن برہن علیہ عبد اللہ الصغیر۔ جامع صغیر میں ہے کہ باپ کو اپنے اوپر قرضہ کے عوض  
اپنے طفل صغیر کا غلام رہن کرنا جائز ہے۔ مثلاً باپ کی اولاد میں سے ایک صغیر نے اپنی والدہ وغیرہ کے ترکہ  
یا سبہ وغیرہ سے ایک غلام یا پس باپ نے اپنے قرضہ کے عوض میں اس صغیر کا غلام رہن کر دیا تو جائز ہے۔ لکن یہاں  
الایضاح۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ باپ کو ودیعت رکھ دینے کا اختیار حاصل ہے۔ حتی کہ اگر فرزند کا غلام یا دیگر مال وہ  
کسی کے پاس ودیعت رکھ دے تو جائز ہے حالانکہ ستودع کے پاس وہ امانت ہوتا ہے کہ ضائع ہو جائے تو ستودع ضامن  
نہیں ہے اگرچہ وہ حفاظت کرے لکن فوراً رہن بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ وانا النظر للصبی منہ۔ اور رہن کرنا بچہ کے حق میں ودیعت  
سے زیادہ بہتر ہے۔ لان قیام المرہن بحفظہ المبلغ حقیقۃ الغرامۃ۔ اس واسطے کہ مرہون کی حفاظت میں مرہن  
کا قیام زیادہ بلوغت و بخت تداران ہے۔ یعنی ستودع کے نسبت مرہن اس وقت سے زیادہ حفاظت کرے لکن تلف  
ہونے میں مرہن پر تداران پڑ جائیگا۔ ووبالک یہ ملک مضمونا و اودیعتہ تہا ملک امانہ۔ اور اگر مرہون مذکور  
تلف بھی ہو جائے تو وہ ضمانت پر تلف ہوگا اور ودیعت ضائع ہوتی تو امانت پر ہوتی ہے۔ تو ودیعت کی نسبت  
بہن میں زیادہ فوہی ہے۔ والوصی بمنزلہ الاب فی ذالالباب لما بینا۔ اور اگر باپ مر گیا ہو تو وصی اس باب میں  
بمنزلہ باپ کے ہے۔ بل مذکورہ بالا ہے کہ وصی کو اختیار ہے کہ قرضہ کا مال ودیعت رکھ دے حالانکہ ودیعت رکھتے  
رہن رکھنا زیادہ محفوظ ہے تو وصی کو اختیار ہے کہ اپنے قرضہ کے عوض رہن دے اور غماہ ہے کہ شافع مرہون سب مال میں  
کے ملوک ہوتے ہیں۔ وعن ابی یوسف وزفر فرج انہ لا یجوز لاک شہما و ہوا قیاس اعتباراً بحقیقۃ الایضاح  
اور امام ابو یوسف وزفر فرج سے روایت ہے کہ باپ و وصی کو اپنے قرضہ میں صغیر کا غلام رہن کرنا نہیں جائز ہے۔ قیاس میں  
باعتبار حقیقی ایضاً کے۔ حتی کہ اگر باپ یا وصی نے صغیر کے مال سے وحقیقت اپنا قرضہ ادا کیا تو نہیں جائز ہے  
اسی طرح اگر مال رہن کر کے حکمی ادا کیا تو بھی نہیں جائز ہے لکن ظاہر الزیادہ میں ادا سے حقیقی واداعے حکمی میں فرق ہے  
وہاں حقیقی بے شک نہیں جائز ہے اور رہن کے طور پر واداعے حکمی جائز ہے۔ وجہ الفرق علی الظاہر و ہوا الاستحسان  
ان فی حقیقۃ الایضاح ازالۃ ملک الصغیر من غیر عرض یقابله فی الحال و فی ہذا نصیب حافظ مالہ ناجز  
بقدر ملک فسخ الفرق۔ اور ظاہر الزیادہ پر فرق کی وجہ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی ادا میں یعنی جبکہ مال صغیر  
وحقیقت اپنا قرضہ ادا کرے تو اس میں صغیر کی ملک داخل ہوتی ہے ورنہ کسی عرض کے جوئی الحال اس کے مقابلہ میں نہ تو صغیر



رہی اور رہن کرنے میں فی الحال اسکے مال کے واسطے محافظ مقرر کرنا حاصل ہو جاتا ہے اور جو دیکھ اسکی ملک بھی باقی  
 رہتی ہے تو حقیقی ادا میں اور رہن کرنے میں فرق ظاہر ہوگا۔ واذاجاز الرهن ليعير المرتهن مستوفيا دينه ولو ملك  
 يدہ وليعير الاب او الوصي مستوفيا له وليضمنه للصبی لانه قضی دينه بآله۔ اور جب رہن جائز ہو تو مرتهن اپنے  
 قرضہ کو بھر لےنے والا ہو جائیگا اگر مرہون اسکے پاس تلف ہو جاوے اور رہن یعنی باپ یا وصی اسکو ادا کرنے والا ہو جائیگا  
 بطل منیر کے واسطے ضامن ہوگا اسواسطے کہ اسنے طفل کے مال سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ وکذا لو سلفا المرتهن علی  
 یحہ لانه توکیل بالبيع وہما یلکانه۔ اور اسی طرح اگر دونوں نے یعنی باپ یا وصی نے مرتهن کو اس مرہون کے فروخت  
 کرنے پر سلف کیا تو جائز ہے اسواسطے کہ سلف کرنا اسکو فروخت پر توکیل کرنا ہو اور باپ یا وصی کو منیر کا مال فروخت کرنے  
 کے لیے توکیل کرنے کا اختیار ہے۔ قالوا اصل ہذہ المسالۃ البیع۔ مثل کچھ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی اصل بیع ہوتی ہے۔  
 فی منیر کا مال اسکے باپ یا وصی نے رہن کر کے مرتهن کو بیع پر سلف کیا دیکھ بھی جائز ہے کیونکہ اصل میں بیع جائز ہے اور اگر  
 بیع میں اختلاف ہے تو رہن نہ کہ میں بھی اختلاف ہوگا۔ فان الاب او الوصي اذا باع مال الصبی من غیر  
 قسہ جاز ولتقع المقاصۃ ویضمنہ للصبی عندہما وعند ابی یوسف لا تقع المقاصۃ۔ چنانچہ اگر طفل منیر کے  
 باپ یا وصی نے طفل کا مال اپنے قرضہ کے ہاتھ فروخت کیا تو جائز ہے اور امام ابو حنیفہ بیعہ رحمہ کے نزدیک من و قرضہ کا  
 قاصد واقع ہو جائیگا اور طفل کے واسطے باپ یا وصی جسے اسکا بیع ضامن ہوگا اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مقاصد  
 میں واقع ہوگا۔ وکذا وکیل الہایع بالبیع۔ اور یہی حکم بائع کے وکیل البیع میں ہے کہ اگر اسنے وکیل کے  
 قرضہ کے ہاتھ وکیل کا مال فروخت کیا تو قرضہ سے مقاصد واقع ہو جائیگا بقول طرفین اور نہیں واقع ہوگا بقول ابو یوسف  
 رحمہ۔ جب یہ اختلاف ہے بین ہر دو رہن میں بھی ایسا ہی اختلاف ہوگا۔ والرهن نظیر البیع نظر الی عاقبتہ من  
 یش وجوب الضمان۔ اور رہن تو بیع کی نظیر ہے بنظر انجام رہن اس ماہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے۔  
 یعنی جیسے بیع میں مقاصد ہو کر انجام کو باپ یا وصی اس مال کا منیر کے واسطے ضامن ہوگا اسی طرح رہن میں  
 بھی ادا سے قرضہ ہو کر ضامن ہوتا ہے تو دونوں ایک دوسرے کی نظیر ہیں اور جب بیع میں اماموں کے درمیان اختلاف  
 ثابت ہوا تو وہی رہن میں بھی ثابت ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا رہن الاب من نفہ او من ابن له  
 صغیر او عبد له تاجر لا ین علیہ جاز۔ اور اگر باپ نے صغیر کا مال اپنے پاس رہن کر لیا یا اپنے دوسرے صغیر کے  
 پاس رہن کیا یا اپنے غلام یا ذون کے پاس جس پر قرضہ نہیں ہے رہن کیا تو جائز ہے۔ لان الاب لو فور خفقتہ انزل  
 منزلة شخصین و اقیمت عبارتہ مقام عبارتین فی ہذا العقد کما فی بیعہ مال الصغیر من نفہ فتولی طرفی  
 العقد۔ اسواسطے کہ باپ بوجہ اپنی شفقت وافرہ کے بجائے دو شخصوں کے فرار دیا گیا ہے خود ہی راہن و خود ہی  
 مرتهن کا ایجاب و قبول کرنے والا ٹھہرا اور اس عقد میں اسکی عبارت بجائے دو عبارتوں کے فرار پائی جیسے دوسرے  
 وہ مال صغیر اپنے ہاتھ فروخت کرے تو جائز نہیں ہے بھی متولی ہو سکتا ہے۔ پس یہ اعتراض رفع ہوا کہ رہن میں  
 ایجاب و قبول چاہیے حالانکہ باپ منفرد ہے اور بھی قابل عبارت ہیں تو کیونکر عقد پورا ہوگا اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ  
 لے باپ کو تنہا متولی طرفین فرار دیا کیونکہ باپ کی شفقت وافرہ اپنے دوسرے صغیر کے حق میں خسارہ کو مقتضی نہ تھی۔  
 پھر یہ حکم صرف باپ کے واسطے مخصوص ہے۔ ولو ارتهن الوصي من نفہ او من ہذین۔ اور اگر وصی نے صغیر کا  
 مال اپنے پاس رہن کیا یا اپنی ذاتی یا قوی کے دوسرے صغیر کے پاس یا غلام ذون غیر مدیون کے پاس رہن کیا تو جائز  
 نہیں ہے اور من عینا لہ من عظیم حق للیتیم علیہ لم یحز لانه وکیل محض والواحد لا یتولی طرفی العقد فی الرهن کا لا



بتولا ہوا فی البیع و ہو قاصر الشفقة فلا یبدل عن حقیقۃ فی حقہ الحاقال بالاب۔ باوصی نے اپنے کسی  
 مال میں کوہنیم کے پاس بیوی کسی فرضہ و حق کے جوہنیم کا وصی ہوا تو میں کیا تو میں جائز ہے کہ وصی تو محض  
 وکیل ہو اور ایک ہی شخص عقد میں جائیں سے متول نہیں ہو سکتا جیسے بیع میں متول نہیں ہو سکتا (سوائے  
 باب کے) اور وصی کی شفقت قاصر ہو (باب کے برابر نہیں)۔ تو اسکو باب کے ساتھ ہو کر حقیقی یعنی سے  
 عدول نہیں کر کے ہن۔ اور حقیقت عقد ہی کہ وہ شخصوں کے درمیان ایجاب و قبول جاری ہو۔ پھر اگر کہا جائے  
 کہ غلام تاجر میں دو وزن طرف سے حقیقت موجود ہو۔ جواب یہ کہ وہ بھی جائز نہیں ہو۔ والہرہن میں ابنہ العنبر و  
 عہدہ التاجر الذی لیس علیہ دین بمنزلۃ الرہن من نفسه۔ اور اپنے فرضہ صنف کے تحت یا غلام تاجر غیر مطروخ کے  
 تحت وصی کا رہن کرنا ایسا ہو جیسے اپنے پاس رہن کیا ہوتا۔ اور اپنے پاس رہن نہیں جائز ہر زمان دو وزن کے ایک  
 بھی نہیں جائز ہے۔ بخلاف ابوالکیر و عہدہ الذی علیہ دین لانه لا ولایۃ لہ علیہم۔ برخلات اسکے اگر وصی لے جائے  
 پسربانغ یا باب کے پاس یا ایسے غلام تاجر کے پاس جیسے فرضہ چڑھا ہو اور عنبر کا مال رہن کیا تو جائز ہے اسواسطے کہ وصی  
 کی وایت ان لوگوں پر قائم نہیں ہر وقت۔ اور یہ بات صرف رہن وصی میں ہے۔ بخلاف الوکیل بالبیع اذا باع  
 من مولاه۔ برخلات وکیل بیع کے کہ اگر اپنے پسربانغ یا باب یا غلام دیون تاجر کے تحت فروخت کیا ہوتا۔ نہیں  
 جائز ہے کہ بیع میں خسارہ وغیرہ سے فروخت کرنے کے حکام دیکھو تو وہ ازخفا۔ لانه متہم فیہ۔ کیونکہ وکیل بیع کے وقت میں ان  
 لوگوں کے تحت فروخت کرنے میں نیت ہر وقت۔ کیونکہ شاید اسنے کسی خسارہ کے ساتھ فروخت کیا ہو۔ ولا تہتم فی  
 الرہن لانہ حکم واحد۔ اور رہن کرنے میں کوئی نیت نہیں اسواسطے کہ رہن کے واسطے صرف ایک حکم ہر وقت  
 کہ بالفضل تبصرہ استیفاء حاصل ہو اور اگر تلف ہو جائے تو بقدر قیمت مرہون کے فرضہ ساقط ہو جائے۔ وان استل  
 اوصی للیتیم فی کسوتہ و طعامہ فراہن بہ متاعا للیتیم جائز لان الاستدانة جائزۃ للحاجة والرہن یقع الیفا  
 للمحق فیجوز۔ اور اگر وصی نے کوہنیم کے واسطے اسکے کھائے کپڑے کی ضرورت میں ادھار خریدا لینے اذبح و کبڑا وغیرہ پھر اسکے  
 عرض میں بیع کی کوئی مثل رہن کی تو جائز ہے اسواسطے کہ ضرورت کی وجہ سے ادھار لینا جائز ہے اور رہن ایفا سے من واقع  
 ہوتا ہے تو رہن کرنا بھی جائز ہے۔ وکنہ لک لو اتجر للیتیم فارہن اور رہن لان الاولیٰ لہ التجارہ ثم المال ثم  
 فلا یجوز بہ اسن الارہان والرہن لانه ایفاء و استیفاء۔ اور اسی طرح اگر وصی نے کوہنیم کے واسطے تجارت کی بیہ  
 معاملات میں رہن لیا یا رہن دیا تو جائز ہے اسواسطے کہ وصی کوہنیم کے مال میں اس قیمت سے تجارت کرنا افضل ہے کہ کوہنیم کا  
 مال بڑھے تو وہ رہن لینے یا رہن دینے سے لایا ہو گا اسواسطے کہ رہن ایفاء و استیفاء ہر وقت۔ یعنی تجارت میں  
 بہت موقع ادھار خرید فروخت کے واقع ہوتے ہیں اور ضرورت میں رہن دینا یا لینا پڑتا ہے چاہے اگر کوئی مال نفع کثیر فرو  
 سے ادھار فروخت کیا اور نقد نہیں مگر رہن لیا اسی طرح خود خرید میں ہو تو بوجہ ضروری ہو۔ وادارہن الاب متاعا لعیل  
 قادرک الابن و مات الاب لیس للمابن ان یردہ حتی یقضی الدین لوقوعہ لازما من جانبہ اذ تصرف الاب  
 بمنزلۃ تصرفہ بنفسہ بعد البلوغ لقیامہ مقامہ۔ اور جب باپ نے متاع صبر میں کی پھر بیٹا مانع ہوا اور باپ مر گیا دینے  
 کہ یہ اختیار نہیں کہ متاع مذکور مرہن سے واپس لے یہاں تک کہ اسکو فرضہ ادا کرے کیونکہ یہ رہن اسکی جانب سے لازم ہو چکا  
 اس دلیل سے کہ باب کا تصرف مذکور ایسا ہو کہ جیسے خود پسر نے بعد بیعت کے رہن کیا ہو کیونکہ باب لیسک قائم مقام تھا  
 و اسی طرح اگر باپ مرانہ تو بھی یہی حکم ہے۔ ولو کان الاب رہنہ لنفسہ فقضاء الابن رجوع بہ فی مال الاب لانه  
 منصرف فیہ لاجتہاسکے احیاء ملک فاشبہ سیر الرہن۔ اور اگر باپ نے متاع پسر کا بی ذاتی ضرورت میں رہن کیا ہو پس



پس نے بالغ ہو کر غرض نہیں ادا کر دیا تو یہ مہر ع نہیں ہو گا۔ بیٹا اس مال کو باپ کے مال سے واپس لے گا (حتیٰ کہ مرے  
 ترک سے لے گا)۔ سو اسلے کہ بیٹا قدس ادا دین لاچار ہو گا کہ اسکی متاع بریادی سے بچے تو زمین عاریت دینے والے کے  
 ذمہ ہو گیا۔ **ف**۔ شتادینے خالہ کو گنگن دے کہ میں کو نے بھر خالہ نے نک رہن نہیں کیا اور دیدنے خود قرضہ دیکر  
 ملک میں کر لیا تو یہ جمع نہیں ہوتا کیونکہ لا چاری سے کیا کہ گنگن بر باد نہون پس وہ خالہ سے یہ مال جو ادا کیا ہو واپس لے گا  
 اگر وہ خالہ نے اجازت نہ دی ہو اسی طرح پسوخ کو کا حکم ہو۔ **و** کذا اذا ملک قبل ان یقتله لان الالب یعیر  
 قاضیادینہ بالہ فله ان یرجع علیہ۔ اور اسی طرح اگر ملک میں کو نے سے پہلے مرہون تلف ہو گیا (حتیٰ کہ مرہون نے  
 قرضہ بھر دیا) تو بھی بیٹا باپ کے مال سے واپس لے گا سو اسلے کہ باپ اپنا قرضہ پہرے کے مال سے ادا کرنے والا ٹھہرا تو پہر  
 لوق جو کہ باپ کے مال سے واپس پاسے **ف**۔ یہ اسوقت کہ باپ نے قرضہ اپنے قرض میں رہن کیا ہو۔ ولو قرضہ  
 بدین علی نفسه و بدین علی الصغیر جاز لا شتالہ علی امرین جائزین۔ اور اگر باپ نے متاع صغیر کو بیوض اپنے  
 ذاتی قرضہ کے اور بیوض ایسے قرضہ کے و صغیر یہ مرہون کیا تو بھی جائز ہے سو اسلے کہ یہ مرہون ایسے دادر کو مشعل ہو گا  
 و دون جائزین **ف**۔ اور کوئی امر ایسا ہو و نہیں جو مال ہو تو جو ادا ہر قرار ہو اشال یہ ہو کہ زید کا قرضہ کہ پر سو پیک  
 اور اسلے صغیر پہر بر ولایت بدی سورہ یہی یعنی بکو نے صغیر کی ضرورت میں سورہ یہ قرض بیا بھر کر کے صغیر کی زمین  
 بیوض ہر دو قرضہ کے نزدیکے پاس رہن کی یا کوئی متاع صغیر شتالہ گنگن رہن کیے تو جائز ہے اور مرہون کی قیمت مذکور  
 ہر یہ یا کم بیش ہے۔ فان ملک ضمن الالب حصہ من ذلک للولد لا لقائہ دینہ من مالہ ہذا المقدار۔  
 ہر اگر مرہون تلف ہو گیا تو باپ اس میں سے بقدر اپنے حصہ کے فردند کے واسطے ضامن ہو گا سو اسلے کہ باپ نے اپنا قرضہ  
 ہی قدر مال صغیر سے ادا کیا ہو **ف**۔ چنانچہ مثال مذکورہ بالا میں گنگن یا نہ میں تلف ہونے میں باپ ہرمت سورہ یہ  
 ضامن ہے۔ **و** کذا لک الوصی۔ اور یہی حکم وصی میں ہے **ف**۔ کہ اگر وصی نے متاع قیم رہن کی بھر قیم بالغ ہوا تو وہ  
 متاع مذکور مرہون سے مستر نہیں کر سکتا بیان تک کہ مرہون کا قرضہ ادا کرے جیسے باپ کی صورت میں ہے۔ **غ**۔ ہر جسم  
 لنتا ہو کہ وصی کا رہن مثل باپ کے عرف اسی صورت میں ہو کہ وصی کا رہن بحق قیم جائز ہو چنانچہ اسکی صورتیں او پر مذکور  
 ہوئیں۔ **و** نہ جن صورتوں میں ولی کا عرف نہیں جائز ہو تو وصی بمنزلہ غاصب ہے اور مرہون بمنزلہ غاصب الغاصب ہی  
 اور اس میں تفصیل ہے۔ **م**۔ **و** کذا لک الحجۃ اب الالب اذا لم یکن الالب او وصی الالب۔ اور اسی طرح دادا  
 باپ کا باپ جبکہ باپ یا باپ کا وصی ہو **ف**۔ یعنی در صورتیکہ صغیر کا باپ زندہ نہوار نہ باپ کا مقر کیا ہو کوئی وصی ہو  
 اس حالت میں دادا سگالینے باپ کا باپ بمنزلہ باپ کے ہو کہ اگر اسے صغیر کے واسطے کوئی اسکی متاع رہن کی بھر صغیر بالغ  
 ہوا تو جب تک قرضہ مرہون ادا نہ کرے رہن نہیں لے سکتا کیونکہ دادا اسوقت میں صغیر قائم مقام ہو گا یا خود صغیر نے بعد  
 لمتاع کے رہن کیا ہو۔ **و** لو رہن الوصی متاعاً للیتیم فی دین استعہ انہ علیہ و قبض الی مرہون ثم استعارہ  
 الوصی لحاجۃ الیتیم ففضل فی بد الوصی فانه خرج من الرهن و ملک من مال الیتیم لان فضل الوصی  
 کفضل نفسه بعد البلوغ لانه استعارہ لحاجۃ العسی و احکم فیہ ہذا علی ما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ  
 ہوا اگر وصی نے متاع قیم کو ایسے قرضہ میں رہن کیا ہو اسلے قیم بد قرضہ لیا ہو اور مرہون نے مرہون پر قبضہ کر لیا بھر وصی  
 اسلے قیم کی ضرورت کے لیے مرہون مذکور کو مرہون سے مستعار لیا پس وہ وصی کے قبضہ میں خالص ہو گیا تو وہ رہن ہونے  
 سے خارج ہوا اور قیم کا مال گیا سو اسلے کہ وصی کا فضل ایسا ہی جیسے صغیر نے بعد بلوغ کے خود ایسا کام کیا سو اسلے کہ یہ کام  
 فضل کی ضرورت کے واسطے ہو اور اسی صورت میں ہی حکم ہو چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ لعلے بیان کرینگے **ف**۔ **باب**

۹  
 ہر اگر مرہون تلف ہو گیا تو باپ اس میں سے بقدر اپنے حصہ کے فردند کے واسطے ضامن ہو گا سو اسلے کہ باپ نے اپنا قرضہ  
 ہی قدر مال صغیر سے ادا کیا ہو **ف**۔ چنانچہ مثال مذکورہ بالا میں گنگن یا نہ میں تلف ہونے میں باپ ہرمت سورہ یہ  
 ضامن ہے۔ **و** کذا لک الوصی۔ اور یہی حکم وصی میں ہے **ف**۔ کہ اگر وصی نے متاع قیم رہن کی بھر قیم بالغ ہوا تو وہ  
 متاع مذکور مرہون سے مستر نہیں کر سکتا بیان تک کہ مرہون کا قرضہ ادا کرے جیسے باپ کی صورت میں ہے۔ **غ**۔ ہر جسم  
 لنتا ہو کہ وصی کا رہن مثل باپ کے عرف اسی صورت میں ہو کہ وصی کا رہن بحق قیم جائز ہو چنانچہ اسکی صورتیں او پر مذکور  
 ہوئیں۔ **و** نہ جن صورتوں میں ولی کا عرف نہیں جائز ہو تو وصی بمنزلہ غاصب ہے اور مرہون بمنزلہ غاصب الغاصب ہی  
 اور اس میں تفصیل ہے۔ **م**۔ **و** کذا لک الحجۃ اب الالب اذا لم یکن الالب او وصی الالب۔ اور اسی طرح دادا  
 باپ کا باپ جبکہ باپ یا باپ کا وصی ہو **ف**۔ یعنی در صورتیکہ صغیر کا باپ زندہ نہوار نہ باپ کا مقر کیا ہو کوئی وصی ہو  
 اس حالت میں دادا سگالینے باپ کا باپ بمنزلہ باپ کے ہو کہ اگر اسے صغیر کے واسطے کوئی اسکی متاع رہن کی بھر صغیر بالغ  
 ہوا تو جب تک قرضہ مرہون ادا نہ کرے رہن نہیں لے سکتا کیونکہ دادا اسوقت میں صغیر قائم مقام ہو گا یا خود صغیر نے بعد  
 لمتاع کے رہن کیا ہو۔ **و** لو رہن الوصی متاعاً للیتیم فی دین استعہ انہ علیہ و قبض الی مرہون ثم استعارہ  
 الوصی لحاجۃ الیتیم ففضل فی بد الوصی فانه خرج من الرهن و ملک من مال الیتیم لان فضل الوصی  
 کفضل نفسه بعد البلوغ لانه استعارہ لحاجۃ العسی و احکم فیہ ہذا علی ما بینہ ان شاء اللہ تعالیٰ  
 ہوا اگر وصی نے متاع قیم کو ایسے قرضہ میں رہن کیا ہو اسلے قیم بد قرضہ لیا ہو اور مرہون نے مرہون پر قبضہ کر لیا بھر وصی  
 اسلے قیم کی ضرورت کے لیے مرہون مذکور کو مرہون سے مستعار لیا پس وہ وصی کے قبضہ میں خالص ہو گیا تو وہ رہن ہونے  
 سے خارج ہوا اور قیم کا مال گیا سو اسلے کہ وصی کا فضل ایسا ہی جیسے صغیر نے بعد بلوغ کے خود ایسا کام کیا سو اسلے کہ یہ کام  
 فضل کی ضرورت کے واسطے ہو اور اسی صورت میں ہی حکم ہو چنانچہ ہم اسکو انشاء اللہ لعلے بیان کرینگے **ف**۔ **باب**







الذی فصلناہ۔ اور اگر ادا سے قرضہ کی سعادۂ آئی ہو تو مرہون کی قیمت تاوان جو وصی پر واجب ہوئی ہو مرہون کے پاس  
 رہنے کی سوا اسے کہ وصی مذکور مرہون کے واسطے اس وجہ سے ضامن ہو کہ اسے مرہون کا حق مقرر ضائع کر دیا پس یہ سنا  
 جو قلم مقام مرہون ہو مرہون کے پاس رہنے کی سوا اسے قرضہ کی سعادۂ آئی ہو تو اس تفصیل سے حکم ہوگا جو حق  
 بیان کی۔ ولوا نہ غصبہ واستعمل الحاجة الصغیر حتی یلک فی یدہ فیضمن الحق المرہون ولا یضمن الحق الصغیر  
 لان استعمال الحاجة الصغیر لیس بعد وکذا الاخذ لان له ولایۃ اخذ مال الیتیم۔ اور اگر وصی نے مرہون  
 کو صغیر کی ضرورت کے لیے غصب کر کے استعمال کیا یعنی صغیر کی ضرورت میں استعمال کیا یا مال کا کہ وہ صغیر کے قبضہ میں  
 ہو گیا تو وہ حق مرہون کے واسطے ضامن ہوگا اور حق صغیر کے واسطے ضامن نہیں ہوگا اسلئے کہ صغیر کی ضرورت میں ہکا مال  
 استعمال کرنا کوئی نقدی نہیں ہے اور اسی میں صغیر کا مال لے لینا بھی نقدی نہیں ہے اسلئے کہ وصی کو یتیم کا مال لینے کی ولایت حاصل  
 ہے۔ اور صغیر کے حق میں ہکا غاصب ہو نہ تحقق ہوگا۔ ولما قال فی کتاب الاقرار اذا اقر الایب والوصی بغصب  
 مال الصغیر لا یزیدہ شیئاً لانه لا یصلو غصب۔ لہذا ان له ولایۃ الاخذ۔ اسی واسطے ما مقرر ہے کہ کتاب الاقرار میں فرمایا کہ اگر بپا  
 یا وصی نے مال صغیر کے غصب کرنے کا اقرار کیا تو غریب کو لازم ہوگا اسلئے کہ بپا یا وصی کی طرف سے غصب متصور نہیں کیونکہ ہر ایک کو  
 مال صغیر لینے کا اختیار ہے۔ بپا یا صغیر ہر ایک کے قبضہ میں موجود ہے اور اسی مال کو بیکہ صغیر کے واسطے تصرف کرنا اور اسی مال  
 کا یا تو ضامن ہر نہ غاصب لیس جب صغیر کے واسطے تصرف کیا تو ضمان بھی نہیں ہے۔ فاذا لک فی یدہ فیضمن الیتیم۔ پس جب اسے غصب  
 میں یہ مرہون تلف ہوا تو مرہون کے واسطے ضامن ہوگا۔ یعنی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یاخذ بدینہ ان کان قد مل  
 يرجع الوصی علی الصغیر لانه لیس بمتعہ بل ہو عامل لہ۔ اس مال میں تاوان کو مرہون ہے قرضہ میں وصول کرے گا  
 بشرطیکہ سعادۂ آئی ہو اور جو وصی نے تاوان زیادہ صغیر سے واپس لیا اسلئے کہ صغیر کے حق میں اسے کوئی نقدی نہیں  
 کی بلکہ وہ صغیر ہی کے واسطے عامل تھا۔ کہ مال کو اسکے کام میں لایا۔ وان کان لم یمل یكون رہنا  
 عند المرہون ثم اذا حل الدین یاخذ دینہ منہ ورجع الوصی علی الصغیر بذلک لما ذکرنا۔ اور اگر ادا سے قرضہ  
 کی سعادۂ آئی ہو تو مال تاوان مرہون کے پاس رہنے کی سوا اسے قرضہ کی سعادۂ آئی ہو تو اس تفصیل سے حکم ہوگا جو حق  
 اور اس وقت وصی مذکور اس تاوان کو یتیم سے واپس پاؤں گا بپا یا وصی کے واسطے قیمت کے حق میں نقدی نہیں کی  
 بلکہ اسی کے واسطے کام کیا ہے۔ قال ویجوز من الدین احم والذین فیہ المکیل والموزون لانه یحقق الاستيفاء  
 منہ فکان محلاً للدين۔ قدوری نے فرمایا کہ مرہون دیناروں کا رہنا اور اشیاء کی یا کھانسی کا رہنا جائز ہے کیونکہ  
 کہا کہ اس دلیل سے کہ ان میں سے ہر ایک سے استيفاء ہو سکتا ہے تو یہ عمل رہنے کے مستحق ہے۔ اور یہ چیزیں جو پل سے  
 معاوضہ کی جاتی ہیں ماخذ گہون وغیرہ کے اور دینی جکا حامل وزن سے ہے اور درم و دینار بھی دینی میں گمراد دیگر اشیاء ہیں  
 اور درم و دینار کو رہنے کرنا اور اسے قرضہ ادا کرنا اپنے سرفقہ کے لحاظ سے ہر شے جاندی یا سونا کسی غرض سے لیا اور مرہون کی  
 وہ ایسی ہے۔ اور درم و دینار رہنے کر دیے۔ اور مانند اسکے وجہ معاملات پیدا ہوتے ہیں۔ پھر اس میں احکام مختلفہ درم و دینار  
 تلف پیدا ہونگے کیونکہ صورت میں یہ ہیں کہ سونا بقاء جاندی مرہون ہو و برعکس اور سونا بقاء جاندی یا سونا بقاء جاندی  
 مرہون ہو اور وزن میں دو وزن برابر ہیں یا کم و بیش ہیں اور کھرے و کھوٹے ہونے میں مساوی ہیں یا تفاوت ہے پس وزن  
 تلف ہونے میں استيفاء باعتبار وزن ہوگا بدون الحاجة قیمت کھرے و کھوٹے کے یا لہذا قیمت ہوگا اور یہی تفصیل مکمل  
 سوزن میں ہے۔ چنانچہ بیان شروع کیا۔ فان ربت بجنسها فملک ملک بثلثها من الدین وان اختلفا فی الجودۃ  
 لانه لا یجوز بالجودۃ عند المقابلة بجنسها و ہذا عند ابی حنیفہ لان عند بصیر مستوفیا باعتبار الوزن ان



پس اگر ایسی چیز کارہن بمقابلہ اپنی جنس کے ہو مثلاً درم بمقابلہ درم یا کھون بمقابلہ کھون و علیٰ ہذا القیاس ہو پس مرہون کی قیمت ہوئی تو قرضہ میں سے اپنے مثل وزن کے عوض تلف ہوئی اگرچہ وزن میں گھرے رکھتے کا فرق ہو اس واسطے کہ اپنی جنس کے ساتھ مقابلہ ہونے میں گھرے گھومتے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اس واسطے کہ امام رحمہ کے نزدیک مرہون باعتبار وزن کے بھر پائے والا ہو گا نہ باعتبار قیمت کے۔ جسکے مقابلہ جنسی ہو سو عندہما بالضمین البقیۃ میں اختلاف جنسہ و تکون بہ ہما مکاتہ۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک مرہون اسکی قیمت کا خلاف جنس سے خاص نہیں ہوگا اور یہ جاسسہ مرہون کے رہن ہوگی۔ مثلاً سو درم قرضہ ہے اور سو درم رہن ہے کہ پس مرہون تلف ہوئے تو مرہون سو درم کی قیمت بحساب ہونے کے مثلاً دس دینار ہون تو یہ دس دینار پہلے سو درم ہون تلف شدہ کے مرہون رہن ہے جسب ادائے قرضہ کی سبب آدھے کو باعتبار قیمت کے ادائی ہو جاوے۔ و فی الجامع الصغیر فان رہن ابریق فقتلہ و نہ عشرہ بعشرہ ففصلع قہو کا فیہ۔ اور جامع صغیر میں مذکور کہ اگر چاندی کی جھاگل (ربانی کا برتن معدوت ہے) جسکا وزن دس درم ہو بعض دس درم کے مرہون تھی پس مرہون کے پاس ضائع ہوئی تو جسکے عوض رہن تھی اسی میں گئی۔ یعنی مرہون کا دس درم قرضہ سا قہو اگرچہ وزن میں دو وزن برابر ہیں و مقابلہ جنسی ہے اور اس مسئلہ میں کوئی اختلاف مذکور نہیں لہذا فیج معنی صنف رحمہ نے فرمایا کہ۔ معناه ان تکون قیمتہ مثل وزنه او اکثر۔ اسکے معنی یہ کہ جھاگل کی قیمت اسی قدر ہو جس قدر اسکا وزن یا زائد ہو۔ کیونکہ سادہ ہو تو وزن و قیمت دو وزن سادہ ہی ہیں پس جاسسہ وزن کا لحاظ رکھ کر قیمت کا لحاظ کر دیکھ واحد ہو اور اگر زیادہ قیمت ہو تو زیادتی بطور امانت تلف ہوئی کہ نہیں خاص نہیں ہوگا۔ ہذا الجواب فی الوجہین بالاتفاق لان الاستيفاء عندہ باعتبار الوزن وعندہما باعتبار قیمتہ وہی مثل الدین فی الاول و زیادۃ علیہ فی الثانی فیصیر بقدر الدین مستوفیاً۔ اور یہ جواب ان دو وزن صغیر میں اجماعی بلا خلاف ہے اس واسطے کہ امام رحمہ کے نزدیک استيفاء باعتبار وزن ہے اور صاحبین کے نزدیک باعتبار قیمت ہے اور سادہ صورت میں قیمت مثل قرضہ ہے اور دوسری صورت میں قیمت میں زیادتی ہے تو مرہون اس میں سے بقدر قرضہ کے وصول پائے والا ہو جائیگا۔ اور باقی قیمت امانت میں گئی تو بہر حال یہی حکم ہوگا کہ جس قدر کے عوض رہن تھی اسی میں گئی اور راہت در مرہون میں سے کوئی دوسرے سے کچھ نہیں پاویگا۔ فان کانت قیمتہ اقل من الدین فهو علی الخلاف انہ ذکر۔ اور اگر ابریق کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے جو سابق میں مذکور ہوا۔ کہ امام رحمہ کے نزدیک مرہون جو ہر مساوات وزن کے قرضہ بھر پائے والا ہو گیا اور صاحبین رحمہ کے نزدیک ابریق کی قیمت مرہون ہوئی تو وہ قرضہ سے کم ہے تو بقدر کمی کے راہت ادا کرے۔ لہذا نہ لا وجہ اسے الاستيفاء بالوزن لکافیہ من الفقر بالمرہن ولا الی اعتبار البقیۃ لانہ یودی اسے الربو انصرنا الی قضین بخلاف الجنس لیتقض القبض و یجبل سکا نہ تم تملک۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ وزن کی راہ سے استيفاء کی وجہ نہیں نکلتی کیونکہ اس میں مرہون کے واسطے فرمایا کہ قیمت جنس اعتبار کرنے کی بھی راہ نہیں نکلتی اس واسطے کہ اس سے بیاب یک نہایت ہو چتی ہے تو ہنہ خلاف جنس سے تاوان واجب ہونے کا راستہ اعتبار کیا تاکہ مرہون کا وصول سابق ڈٹ جاوے اور یہ قیمت خلاف جنس پہلے مرہون کے قائم ہو پھر مرہون اپنی ملکیت حاصل کرے۔ و سکا نقصان بھی نہوار بلیج بھی لازم نہ آوے اور راہن نے بھی اہلیت وصول کرنی ہے۔ و لا ان البودۃ ساقطۃ العبرۃ فی الاسوال الربو یہ عندہما بمقابلہ بکھسار استيفاء ابریق یا ربی جائز کہ انہما تھو تر ہے۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بیاب ہون میں جب ایسے مال کا مقابلہ اپنے جنس سے ہو تو گھرے گھومتے کا اعتبار سا قہو ہے اور بار وصول پائے تو گھرے حق کا وصول پائے تا بذریعہ گھومتے مال کے ہاں تو ہے اگر ایک شخص کے سو درم



کھرے آتے ہیں اور قرضہ دار نے کھوئے سودرم اور ایک اور قرضہ دار نے چشم پوشی کر کے لیے تو یہ بالاتفاق جائز ہے۔  
اب بیان دیکھنا چاہیے کہ وصول متحقق ہوا یا نہیں تو ہم کہنے ہیں کہ مرتب نے پاس جب مرہون تلف ہو جاوے تو وہ مستوفی  
ہو جاتا ہے۔ وقد حصل الاستيفاء بالاجل والحمد للجليل والحمد للجليل۔ اور بیان استيفاء مرتب تو بالاتفاق حاصل کیا  
اور اسی وجہ سے قبضہ کوڑنے کی تلو ضرورت پڑی۔ یعنی وہاں جن نے کہا تھا کہ استيفاء سابق تو ذکر خلاف جنس  
کا قبضہ دیا جاوے۔ اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ استيفاء ہی پس وصول و قبضہ پایا گیا۔ رہا یہ کہ تم کہتے ہو کہ یہ وصول  
توڑ دیا جاوے تو اس میں غور کرنا چاہیے۔ ولا یکن لفضله بايجاب الضمان لانه لا بد له من مطالبه مطالب  
اور اسکا توڑنا بذریعہ نادان واجب کرنے کے ممکن نہیں ہے کیونکہ نادان کے واسطے ایک مطالبہ کرنے والا چاہیے اور  
دوسرا وہ شخص جس سے مطالبہ کیا جاوے۔ پس یہاں مطالبہ کرنے والا راہن نہیں ہو سکتا کیونکہ راہن کو اس میں  
ضرر ہے اور نفع کچھ نہیں ہے اور مرتب بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ مرتب کو جب تنے اس معاملہ میں مدعا علیہ ٹھہرا تو وہی مدعا  
کیونکہ ہو سکتا ہے۔ وکذا الانسان لا یضمن ملک لنفسه۔ اور اسی طرح کوئی شخص اپنی ذاتی ملک کا ضامن نہیں ہو سکتا  
فمن۔ یعنی مرتب ضامن نہیں ہو سکتا اس واسطے کہ مرہون تلف ہو جانے سے جب بالاتفاق وہ وصول پانے والا ہے  
الاک ہو چکا تو اپنی ملک کے واسطے ضامن نہیں ہو سکتا پس معلوم ہوا کہ ضامن ٹھہرنا محال ہے۔ ویتعذر التخصیص بتعذر  
النقض۔ اور تخصیص محال ہونے سے استيفاء کا ٹوٹنا بھی محال ہے۔ یہ جا نہیں کا استبدال تھا اور بعض مشائخ  
نے اسکو مسئلہ اصل نہیں ٹھہرایا بلکہ ایک دوسرے مسئلہ کی فرع قرار دیا چنانچہ شیخ مصنف کہتے ہیں کہ۔ قیل ہذہ فریعة  
ما اذا استوفی الزیوف مکان الجیاد فملکت ثم علم بالزیافۃ وہو معروف۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ مسئلہ مرتب  
جو نہ کرے ہو فرع ایک دوسرے مسئلہ کی ہے کہ جب قرضہ دار نے کھرے کی جگہ کھوئے وصول کے بعد وہ تلف ہو گئے پھر اسکو  
معلوم ہوا کہ مرتب نے کھوئے وصول کیے تھے اور اسکا حکم شہور ہے۔ یعنی مسئلہ مع حکم کے شہور ہے اور اسی مسئلہ مرتب  
متفرع ہے کہ کھرے درم یا دینار دیے اور کھوئے رہن لیے پھر مرہون تلف ہوئے تو مثل مسئلہ معروف کے اس میں بھی امتثال  
کے اجتہاد مختلف ہیں۔ شیخ مصنف رحمہ فی مسئلہ معروف پر فرمے ہیں کہ مسلمین رکھا کیونکہ مسئلہ معروف ضرور معروف ہے۔  
غیر ان البنا ولا یصح علی ما ہو المشہور لان محمداً فیہا مع ابی حنیفہ وفی ہذا مع ابی یوسف رحمہ۔ لیکن یہ  
مسئلہ معروف پر مسئلہ رہن کو مبنی کرنا صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ امام محمد رحمہ مسئلہ معروف میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہیں  
اور اس مسئلہ میں امام ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ہیں۔ فمن فرغ کیونکہ ابوبکر مسئلہ رہن خود مستقل مسئلہ ہے۔  
تخصیص یہ ہے کہ معروف مسئلہ یہ کہ کھرے درم کے بجائے کھوئے وصول کر کے مرتب کر ڈالے پھر معلوم کیا کہ مرتب نے  
کھوئے وصول کیے تھے تو اب حنیفہ رحمہ کے نزدیک فرعہ سافط ہو چکا اور مدیون پر کچھ واجب نہیں ہے اور یہی پہلا قول امام محمد  
تھا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک وصول کر دے مثل نادان سے اور اپنے حق کے مثل وصول کرے اور یہی امام محمد  
کا آخری قول ہے۔ اسی مسئلہ پر بعض مشائخ نے مسئلہ رہن کو متفرع کیا اور شیخ مصنف رحمہ نے اعتراض فرمایا کہ اس پر کیونکہ  
متفرع ہو گا کہ مسئلہ معروف میں اول قول محمد رحمہ مع ابی حنیفہ رحمہ ہے اور مسئلہ رہن میں مع ابی یوسف رحمہ ہے۔ ک۔ اور  
جواب یہ ہو سکتا ہے کہ معروف میں بھی آخری قول مع ابی یوسف رحمہ ہے۔ لیکن اصح یہ کہ مسئلہ رہن خود مستقل ہے۔ م۔ ک۔ اور  
نابار قول اول امام محمد رحمہ کے مسئلہ معروف میں اور مسئلہ رہن میں کیا فرق ہے کہ امام محمد رحمہ معروف میں ابو حنیفہ رحمہ کے  
ساتھ ہیں اور مسئلہ رہن میں ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ہیں۔ جواب یہ کہ امام محمد رحمہ نے دونوں میں فرق کیا۔ والفرق محمد  
انہ قبض الزیوف لیستوفی من عینہا والزیافۃ لا تمنع الاستيفاء وقد تم بالہلاک وقبض الزیوف لیستوفی



س محل آخر فلا بد من القرض القرض وقد امكن عندنا بالتقصين - اور امام محمد رحمہ کے واسطے وہ فرق یہ کہ  
 سلا معروفین حق دار نے کھوٹوں پر اس فرض سے قبضہ کیا تھا کہ ان قرضوں کے عین سے استيفاء حاصل کرے اور  
 اخذ ثابوتا استيفاء سے منع نہیں ہوا اور تلف کرنے سے استيفاء پورا ہو گیا - اور رہن کی صورت میں اسے کھوٹوں  
 پر اس فرض سے قبضہ کیا تھا کہ دوسرے محل سے استيفاء کرے (نہ عین مقبوض سے) قبضہ توڑ دینا ضرور ہوا اور  
 امام محمد رحمہ کے نزدیک ضامن قرار دینے سے قبضہ توڑنا ممکن ہے - خلاصہ فرق یہ کہ سلا معروفین قرض خواہ  
 نے مورد وصول کیے وہ بعینہ اپنے حق کی ادائیگی میں قرار دیے یعنی انھیں درمیان سے اپنے حق کی ادائیگی سمجھ کر قبضہ کیا  
 اور رہن کے مسئلہ میں مرہن نے بعینہ قرض دار سے حق میں نہیں سمجھا بلکہ مرہن سمجھا اور اصل حق قرار دینے سے وصول  
 رکھا اسوقت یہ مرہن اسکو پس دیکھا لیکن نگاہ تلف ہو جانے سے اس پر رہن کا حکم قائم ہوا کہ قبضہ سنا تھا ہوا  
 پس یا تو انھیں سے وصول قرار دیا جائے اور اس میں مرہن کا ضرر ہو گا انکی قیمت جنسی سے اور اس میں یا جہ حق  
 لا چاہئے مرہن کو ضامن قرار دیا کہ وہ غیر جنس سے قیمت بیکر جب قبضہ سے مرہن کرے پھر اپنا حق وصول کرے  
 اور سابق میں معلوم ہوا کہ امام محمد کا قول آخری مسئلہ مرہن میں بھی مثل ابو یوسف رحمہ ہے تو فرق بیان کرنے کی کوئی  
 ضرورت نہیں ہے اور جواب ابو حنیفہ رحمہ یہ ہے کہ ضامن قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ راہن مطالبہ نہیں کرنا کیونکہ اسکو کچھ  
 فائدہ نہیں ہے اور مرہن کا ضرر معتبر نہیں کیونکہ بہت سے مسائل میں بجائے جید کے روی سے وصول ہو جاتا ہے اور درم  
 بیان بھی موافق حکم رہن کے ہو چکا تو اب کچھ تفسیر نہ کرنا چاہیے بلکہ مرہن کو دو وزن جانب میں سے کسی جانب دلیل واضح نہیں  
 ترجیح نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم - م - و ہوا انکسر البریق نفی الوجه الاول و ہوا اذا كانت قيمته مثل وزنه  
 عند ابی حنیفہ والی یوسف لا یجبر علی الفکاک لانہ لما وجہ الی ان ینزہب شیء من الدین لانہ لصیر  
 قاضیاً دینہ بالجوہر علی الانفراد ولا الی ان یفکک مع النقصان لما فیہ من انصر فخرناہ ان شاذلک  
 بانفہ وان شاذلک قیمتہ من جنسہ او خلاف جنسہ و تكون رہنا عند المرہن والکسور المرہن بالظمان  
 اور اگر بریق ٹوٹ گئی تو پہلی صورت میں یعنی در صورتیکہ اسکی قیمت اسے وزن کے مساوی ہو امام ابو حنیفہ والی یوسف  
 کے نزدیک راہن کو نک رہن پر مجبور نہیں کیا جائیگا بلکہ اسکو اختیار ہوگا کہ چاہے نک رہن کرے اور چاہے مرہن  
 سے (ادان لے) اسواسطے کہ یہ ممکن نہیں کہ ابریق ٹوٹ جانے کی وجہ سے مرہن کا کچھ قرضہ جاتا رہے کیونکہ قرضہ ٹوٹ  
 جانے میں راہن فقط اسکی ساخت سے مرہن کا کچھ قرضہ اور کرنے والا ہو جائیگا (کیونکہ وزن و مقدار تو پوری باقی ہے)  
 اور یہ بھی ممکن نہیں کہ راہن اس ٹوٹی ابریق کو مع نقصان کے نک رہن کرے یعنی اس پر لازم ہو کیونکہ ایسا حکم ہے  
 میں راہن کا ضرر ظاہر ہے (پس جب یہ دو وزن صورتیں ممکن نہیں) تو بہتے راہن کو مختار کیا کہ چاہے بعض قرضہ کے لیے  
 تبادلہ میں رہن ہو نک رہن کرے اور چاہے مرہن سے اسکی قیمت تاوان لے خواہ یہ قیمت اسی کی جنس سے ہو یا خلاف  
 جنس سے ہو (یعنی چاندی سے یا سونے سے) اور یہ بہت مرہن کے پاس مرہن رہیگی اور تاوان ادا کرنے کی وجہ سے  
 ٹوٹی ابریق نک مرہن ہو جائیگی - سب سنجین رحمہ کا قول ہے - وعند محمد رحمہ ان شاذلک ناقصاً و  
 ان شاذلک بالدين اعتباراً بالحالة الانکسار بحالة الهلاك وهذا لانہ لما تعدد الفکاک می انما صاب من  
 الهلاك وفي الهلاك الحقيقي مضمون بالدين بالاجماع فکذا فیما ہونی معناه - اور امام محمد رحمہ کے نزدیک راہن  
 کو یہ اختیار ہے کہ راہن چاہے اسکو اسی ناقص حالت میں نک رہن کرے (اور پورا قرضہ دیدے) اور چاہے ٹوٹی  
 ابریق قرضہ کے عوض میں تلف قرار دے (تو وہ قرضہ سے چھوٹا اور مرہن ابریق شکستہ کا مالک ہو گیا) - اسواسطے



ڈال مال کو تلف ہونے کی حالت پر قیاس کیا (حالانکہ تلف ہو جانے میں بمقابلہ قرضہ مرتب تلف ہوتی تھی) اور اسکی رقم  
 یہ کہ جب تلف نہ ہو رہی ہو یا اپنے بلا عوض نقصان کے فک رہن ممکن ہو تو یہ نقصان بمنزلہ تلف کے ہوگا اور  
 تلف حقیقی کی صورت میں بالاتفاق وہ بمقابلہ قرضہ کے تلف ہوئی تو یہی طرح جو بات کہ تلف کے معنی میں ہو اس میں بھی  
 یہی حکم ہوگا۔ **ف**۔ حالانکہ راہن پر لڑائی ابرق لینے کے لیے جبر نہیں ہو سکتا تو مجبوراً مرتب رکھنا تو یہ نقص بمنزلہ  
 تلف کے ہوگا اور تلف میں کل قرضہ ساقط ہوتا تھا تو اب بھی ساقط ہوا۔ قلنا الا استيفاء عند الملاك بالمالية  
 ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ مرہون تلف ہونے کے وقت وصول کا حکم بلحاظ مالیت کے ہوتا ہے **ف**۔ حتی کہ  
 اگر مالیت کم ہو تو راہن باقی قرضہ ادا کرتا ہے تو یہاں جب ٹوٹ جانا بمنزلہ تلف ہے تو باعتبار مالیت کے استيفاء ہوگا۔  
 و طریقہ ان یكون مضمونا بالقيمة۔ اور اسکا طریقہ یہ کہ لڑائی ابرق اپنی قیمت سابق سے ضمانت میں ہو **ف**۔  
 اور یہ قیمت مرتب کے پاس رہن ہو۔ ثم تقع المقاصة۔ پھر دونوں میں مقاصد دلق ہو جاوے **ف**۔ چنانچہ  
 اگر دس درم قرضہ ہو اور دس درم ابرق کی قیمت ہو تو دونوں میں برابری اور بدلہ لا ہوگا۔ اور یہ معلوم ہے کہ ابرق  
 مرہون ابھی در حقیقت موجود ہے اگرچہ شکستہ۔ و فی جملہ بالذین اغلق المرہن و ہو حکم جائلی۔ اور اسکا  
 قرضہ کے مقابلہ میں کر دینا مرہون کا اغلاق ہمیشہ مرتب کے قبضہ میں ایسے طور پر ہو جس دائمی ہو نا کہ راہن اسکو  
 فک نہیں کر سکتا حالانکہ یہ اسلام سے پیشتر نہ جائلیت کا حکم ہے۔ فکان التضمين بالقيمة اولى۔ تو قیمت کا قرضہ  
 قرار دینا اولی ہے **ف**۔ اور ایسی صورت میں اولی پر ممانر ہونا واجب ہے یعنی راجح کو لینا اور مرجح کو چھوڑنا واجب  
 ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ وجہ اول ہو کہ قیمت برابر قرضہ ہو اور دوم کا بیان آ رہا ہے کہ قیمت قرضہ سے  
 نائد ہو۔ و فی الوجه الثالث و ہوا اذا كانت قيمة اقل من وزنه ثمانية یضمن قيمة یہ جید امن خلاف جنسہ  
 اور دوا من جنسہ و تکون رہنا عندہ و ہذا بالاتفاق۔ اور تیسری صورت میں یعنی جبکہ ابرق شکستہ کی قیمت  
 اسکے وزن سے کم ہو مثلاً آٹھ درم قیمت ہو حالانکہ دس درم وزن ہے تو مرتب اسکی قیمت خلاف جنس سے کھری اور اسکی  
 کی جنس سے کھوٹی تاوان دے اور یہ قیمت اسی کے پاس رہن دیکھی اور اس حکم میں سب کا اتفاق ہے۔ اما عندہما  
 فطاهر۔ پس شیخین رحمہ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے۔ و كذلك عند محمد لانه يعتبر حالة الانكسار بحالة الملاك  
 و الملاك عندہ بالقيمة۔ اور یوں ہی امام محمد رحمہ کے نزدیک بھی حکم اسواسطے ہوا کہ امام محمد رحمہ تو ٹوٹنے کی حالت کہ  
 تلف ہو جانے پر قیاس کرتے ہیں اور تلف ہو امام محمد رحمہ کے نزدیک بقیہ **ف**۔ چنانچہ ابتداء سے سئل میں  
 معلوم ہو چکا۔ باقی رہی وجہ دوم۔ و فی الوجه الثاني و ہوا اذا كانت قيمة اكثر من وزنه اثني عشر و عندہ بالی حقیقہ  
 یضمن جميع قيمة و تکون رہنا عندہ لان العبرة للوزن عندہ لا للجوذة و الردارة فان كان باعتبار  
 الوزن کل مضمونا بحمل کل مضمونا وان كان لبعضه فبعضه و ہذا لان الجوزة تابعة للذات و متی صار الال  
 مضمونا استحصال ان یكون التالیع امانة۔ اور دوسری صورت میں جبکہ ابرق کی قیمت بہ نسبت اسکے وزن مثلاً  
 دس درم کے زائد ہو (مثلاً) بارہ درم ہو (تو اختلاف ہے) پس امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک پوری قیمت کا ضامن ہوگا  
 اور یہ قیمت اسکے پاس رہن دیکھی کیونکہ امام رحمہ کے نزدیک (بیاجی مالون میں) وزن کا اعتبار ہے اور کمرے کوٹے ہونے  
 کا کچھ اعتبار نہیں ہے پس اگر وزن کی راہ سے پوری ابرق ضمانت میں ہو (مثلاً دس درم قرضہ اور دس درم وزن ہے) تو  
 تاوان مذکور لینے قیمت بارہ درم بھی سب ضمانت میں مرہون رہیگا اور اگر لحاظ وزن کے تھوڑی مضمون ہو تو اسی  
 حساب سے تاوان بھی مضمون رہیگا۔ (مثلاً دو تہائی ابرق مضمون ہو تو بارہ درم میں سے دو تہائی درم مضمون ہو گئے)



اور اسکی وجہ یہ ہے کہ کھرا ہوتا تو ذات کے تابع ہوتا اور جب اصل ذات ضابطہ میں ہوتی تو محال ہے کہ تابع امانت ہو۔  
 فن۔ تو تابع بھی ضابطہ میں ہوگا۔ حاصل یہ کہ دس درم قرضہ اور دس درم وزن ابرق کی قیمت بارہ درم نقد ایک  
 چاندی کھری ہونے کی وجہ سے ہر درم ابرق بوجہ وزن دس درم ہوئے کے کل قرضہ میں سفیر ہر قیمت باعتبار کھری  
 ہونے کے بھی کل سفیر ہر گیارہ درم میں سے دس درم بمقابلہ ذات میں اور دو درم اسکی جودت ہر جودت امانت میں  
 ہو سکتی کیونکہ وہ ذات کے تابع ہر اور ذات کل سفیر تھی تو اسکا قائم مقام بھی سفیر ہر اور جودت بھی اسکے تابع ہر پس  
 معلوم ہوا کہ اصل ابرق اگر وزن و ذات سے کل سفیر ہر قیمت بھی کل سفیر ہر اور جودت علحدہ ہو کر امانت ہوگا اگر  
 تابع ہر۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ وزن کی راہ سے ضابطہ و امانت کا حساب ہوگا۔ وغندہ ابی بوسف رحمہ اللہ خمسہ سلسلہ  
 قیمتہ۔ اور ابیوسف رحمہ کے نزدیک مرتب (اس شال نہ کو رہن) ابرق کی قیمت کے چھ حصوں میں سے پانچ  
 حصے کا ضامن ہوگا۔ فن۔ کیونکہ وزن دس درم بمقابلہ قرضہ دس درم ہر لیکن ابرق کی کھری چاندی کی قیمت بارہ  
 درم ہر تو بارہ کے چھ حصے میں سے پانچ حصے یعنی دس درم کا ضامن ہوگا اور جب پانچ حصہ کا ضامن ہوا تو اسی قدر ابرق  
 سے بوجہ تادان دینے کے ایک ہو گیا یعنی۔ و تکلون خمسہ اسد اس الا ابرق نہ بالضممان۔ اور تادان دینے کے  
 وجہ سے ابرق کے چھ حصوں میں سے پانچ حصے ایک مرتب ہو جائینگے۔ و سد سد یفرز حتی لا یبقی الا من شالعا۔ اور  
 ابرق کا چھ حصہ جدا کر لیا جائیگا تاکہ رہن شائع نہ رہے۔ فن۔ کیونکہ دس درم تادان کے ساتھ میں ابرق کا چھ حصہ  
 کا کر کل مرہون رہنا چاہیے لہذا ابرق میں سے یہ چھ حصہ کاٹ کر جدا کر لیا جائے۔ و یکون مع قیمتہ خمسہ اسد اس  
 المکسورة رہتا۔ اور یہ حصہ اس ٹوٹی ہوئی ابرق کے پانچ حصوں کی قیمت کے ساتھ مل کر رہن رہیگا۔ فغندہ تعتبر الجودۃ  
 والردارة و یجعل زیادۃ القیمۃ کزیادۃ الوزن کان عوزہ اثنا عشر۔ پس ابیوسف رحمہ کے نزدیک کھرا د کھرا ہونا  
 معتبر ہر اور قیمت کی زیادتی مانند وزن کی زیادتی کے قرار دی جائیگی گویا ابرق کا وزن ہی بارہ درم ہر۔ و ہذا لان الجودۃ  
 فی ذاتہا مستقیمۃ حتی تعتبر عند المقابله بخلات جنسہا فی تصرف المریض۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جودت  
 نبات خود مستقیم چیز ہر (کیونکہ وہ مالیت کا کمال ہر) حتی کہ جب غیر جنس سے مقابلہ کیا جائے یا مریض تصرف کرے تو  
 جودت کا اعتبار کیا جائے۔ فن۔ یعنی جودت کے قیمتی ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کھری چاندی کے مقابلہ میں سونا ہو تو کھری  
 چاندی کے اعتبار سے قیمت لگائی جاتی ہر اور اسمین کچھ خلوت نہیں ہر چنانچہ اگر کھری چاندی کی ابرق بوجہ ایک دینار  
 کے رہن ہو اور ابرق کا وزن دس درم ہر اور وہ تلف ہوئی پس اگر مرتب چاہے کہ دس درم کھوٹی چاندی کی قیمت دس  
 درم لگائی جاوے تو قبول ہوگا بلکہ کھری چاندی کے بارہ درم دام لگائے جائینگے حتی کہ اگر دینار کی مالیت بھی بارہ درم  
 ہون تو یہ لا پورا ہوگا۔ اسی طرح اگر کئی مریض جو آخر اپنے مرض میں مر گیا ہر اسنے حالت مرض میں سو درم کھری بوجہ سو درم  
 کھری کے فروخت کیے تو یہ تصرف نافذ ہوگا اگرچہ وزن مساوی ہر مگر دار فون کے حق میں محایاۃ قرار دیا جائیگی پس یہ صرف  
 قیمت کی تنہائی سے معتبر ہوگی پس ان دونوں مسئلوں سے معلوم ہوا کہ کھرا ہونا خود قیمتی چیز ہر چنانچہ خلوت جنس کے مقابلہ میں  
 میزان میں بالاتفاق جودت معتبر ہر۔ وان کانت لا تعتبر عند المقابله بجنسہا سمعا فان کن اعتبارا۔ اور اگر جنس  
 کے مقابلہ میں کھری کھری کا اعتبار یہاں سمی نہیں ہوتا تو بھی جودت کا اعتبار کرنا ممکن ہر۔ فن۔ یعنی شریعت نے چاندی کو  
 چاندی کے مقابلہ میں اور اسی طرح سونے کو سونے کے مقابلہ میں یعنی جبکہ جنس سے مقابلہ ہو تو کھری کھری کے مقابلہ میں زیادتی  
 اطل کی اور صرف وزن اعتبار کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مرہون کی جودت میں بدون مقابلہ جنسی کے اعتبار ممکن نہ ہو پس  
 جب دیگر مساکی میں شرط جودت کا قیمتی ہونا اعتبار کیا گیا ہر تو مرہون کی صورت میں بھی جہاں تک اعتبار کیا جاوے



لما کہ راہن کو اس قیمتی چیز کے لیے اعتبار کرنے سے نقصان نہ پہنچے۔ یہ قول ابو یوسف رحمہ اللہ کا بیان ہے۔ اور قول امام  
 باقی رہا جس سے شیخ صنف نے اس طرح غلط کیا کہ۔ فی بیان قول محمد رحمہ اللہ نوع طول یعرف فی موضع من  
 المبسوط والزیادات مع جمیع شعبہا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول بیان کرنے میں ایک طرح کا طول ہے جو مبسوط و  
 زیادات کے اپنے موقع میں انہی سب باتوں سمیت معلوم ہو سکتا ہے۔ اسکے فروعات ۲۶۔ غایتہ البیان  
 وغیرہ میں مذکور ہیں۔ قال ومن بلغ عبد علی ان یربہہ المشتري شیئاً بعینہ جائز استحقاقاً  
 والقیاس ان لا یجوز۔ اگر کسی نے ایک غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اسکو کوئی معین چیز دے  
 تو استحقاقاً بیع جائز ہے اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ و علی ہذا القیاس والاستحسان اذا باع شیئاً علی ان  
 یعطیہ کفیلاً معیناً حاضر فی المجلس فقبل۔ اور اسی طرح اگر کوئی چیز اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اسکو کفیل  
 معین دے جو مجلس عقد میں حاضر ہو اس سے کفالت قبول کی تو بھی اسی قیاس و استحسان پر حکم ہوتا ہے۔ پس  
 قیاساً بیع جائز نہیں اور استحقاقاً جائز ہے۔ وجہ القیاس انہ صفتہ فی صفتہ و ہو معنی معنہ ولانہ شرط لا یقتضی  
 العقد وفیہ منفعة لاحد ہما و مثلاً لفسد البیع۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی بیع تو صفتہ در صفتہ ہے اور یہ ممنوع ہے۔  
 کہ نہ کہ صفتہ بیع میں صفتہ رہن یا کفالت شرط ہے اور وہ حدیث صحیح سے منع ہے۔ اور اس وجہ سے کہ یہ ایسی شرط  
 ہے (رہن یا کفالت) کہ اسکو عقد بیع مقتضی نہیں اور اس میں بائع یا مشتری ایک کے واسطے منفعت ہے دینے یا لینے کے لیے  
 اور ایسی شرط عقد بیع کو فاسد کرتی ہے۔ وجہ الاستحسان انہ شرط ملائم للتقدلان الکفالة والراہن للاستيثاق  
 وانہ یلائم الوجوب۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرط مذکورہ عقد بیع سے مناسب ہے۔ (مخالف ہیں) اس واسطے  
 کہ کفالت درہن تو مضبوطی کے لیے ہوتی ہے اور یہ حق واجب ہونے کے مناسب ہے۔ کیونکہ جب ثمن بذمہ مشتری  
 واجب ہوا تو اسکی مضبوطی کر لینا مناسب ہے۔ فاذا کان الکفیل حاضر فی المجلس والراہن معیناً معتبراً بالبیعی  
 و ہو ملائم فصح العقد۔ پس جب کفیل اسی مجلس بیع میں حاضر ہو اور رہن کوئی چیز معین ہو تو بیع صحیح ہے اس میں معنی کا اعتبار  
 کیا (یعنی مضبوطی شرط ہے) اور یہ مناسب و واجب نہیں ہے تو عقد صحیح ہو گیا۔ و اذا لم یکن الراہن ولا الکفیل معین  
 او کان الکفیل غائباً حتی افرق قالم یق معنی الکفالة والراہن للجماعہ فبقی اما اعتباراً بعینہ ففسد۔ اور جب  
 مرہون یا کفیل کوئی معین نہ ہو یا کفیل غائب ہو یعنی مجلس تک حاضر نہ ہوا بیان تک کہ درون حد ہونے کے تو مرہون کفیل  
 کے بھول ہونے کی وجہ سے کفالت درہن کے معنی نہیں باقی رہے تو ذات شرط کا اعتبار رہ گیا پس عقد فاسد ہو گا و  
 پس حاصل یہ نکلا کہ اگر شرط مذکورہ ایسے طور پر ہو کہ صرف شرط کا اعتبار ہو سکے تو باطل و فسد ہے اور اگر اس سے معنی کا اعتبار  
 ہو یعنی ثمن کے واسطے مضبوطی مقصود ہے تو شرط مناسب و غیر فسد ہے۔ ولو کان غائباً فحضر فی المجلس وقبل صحیح  
 اور اگر عقد کے وقت کفیل مذکور غیر حاضر ہو پھر مجلس ہنوز جدا نہ ہوئی تھی کہ وہ حاضر ہو گیا اور کفالت قبول کر لی تو عقد صحیح  
 ہو گیا۔ ولو امتنع المشتري عن تسلیم الراہن لم یجبر علیہ وقال زفر رحمہ اللہ بجر لان الراہن اذا شرط فی البیع صح  
 حقاً من حقوقہ کا لو کالہ المشتري وطئ فی الراہن فیلزمہ بلزومہ اور اگر مشتری نے مرہون معین بہرہ دہنے سے انکار  
 کیا تو اس پر جبر نہیں کیا جائیگا۔ (کیونکہ وعدہ ہے) اور زفر رحمہ اللہ نے کہا کہ وہ مجبور کیا جائیگا اس واسطے کہ بیع میں جب رہن  
 شرط ہوا تو یہ بھی حقوق بیع میں سے ایک حق ہو گیا جیسے ثمن میں رکالت شرط ہوتی ہے تو بیع لازم ہونے کے ساتھ  
 یہ حق بھی لازم ہو جائیگا۔ انہ رہن کی رکالت شرط یہ کہ راہن لے درمیان عادل کو یا خود مرہون کو دیکھ لیا کہ جب  
 اداسے فرض کی سیاد آ جاوے اور میں نے نکد رہن کیا زمین سے تھے دیکھ لیا کہ تو مرہون کو فروخت کر کے اسکے



ثمن سے ادائے قرضہ کرے۔ تو یہ دکان لازماً جوتی ہو حتی کہ راہن اس سے معزول نہیں کر سکتا ہو۔ ونحن نقول الزہن عقد تبرع من جانب الراہن علی ما بیناہ ولا جبر علی التبرعات ولكن البائع بالخيار ان شاء فسخ تبرک الراہن وان شاء فسخ البیع لانه وصفت مرغوب فیہ وما رضی الالبہ فی تخییر بقواتہ الا ان یدفع المشتري الثمن حالاً لمحصل المقصود او یدفع قیمة الزہن رہن لان ید الاستیفاء ثبت علی المعنی و ہوا القیمۃ۔  
 وہ کہتے ہیں کہ مقدمہ راہن کی جانب سے ایک چیز لینے غیر لازمی مقدمہ تبرع جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا ہے اور جو امر تبرع میں انکے بجا لانے پر آمادگی مجبور نہیں کیا جاتا ہے لیکن بائع کو اختیار دیا جائیگا کہ چاہے راہن مجبور نہ ہو بلکہ راہن جو چاہے تو بیع منسوخ کر دے اس واسطے کہ مرہون سے مضبوطی ہونا ایک وصف مرغوب اس میں شرط تھا اور وہ اسی وصف کے ساتھ اس بیع پر راہن ہوا تھا تو اس وصف کے ندارد ہونے کے وقت اسکو بیع باقی رکھنے میں اختیار حاصل ہو جائیگا لیکن سوت اختیار نہ ہوگا کہ مشتری فی الحال ثمن ادا کرے کیونکہ راہن کا مقصود حاصل ہو گیا یا مرہون معین کی قیمت بطور رہن کے رہے اس واسطے کہ قبضہ استیفاء اس مرہون کے معنی لینے قیمت پر حاصل ہو گیا۔ قال ومن اشتری ثوباً بدرہم فقال للبائع اسک بذال ثوب حتی اعطیک الثمن فالثوب رہن۔ جامع عینین کہ جب ایک کپڑا بیویں درہم کے خرید لیں بائع سے کہنا کہ تو یہ کپڑا رکھ لے یہاں تک کہ میں تجھے دام دون تو یہ کپڑا راہن ہو۔ فسخ یعنی کوئی ملک کپڑا دیا یا خرید ہوا بعد قبضہ کرنے کے دیا۔ عک۔ لانه ابقی بالیہی عن معنی الزہن و ہوا تجسس الی وقت الاعطاء۔ اس واسطے کہ مشتری مذکور نے ایسے معنی بیان کیے جو راہن کے معنی ہیں اور وہ یہ کہ ثمن دینے کے وقت تک روک رکھنا۔ والعبرة فی العقود للمعانی حتی کانت الکفالة بشرط برارة الایل حوالہ والسحوالہ فی ضد ذلک کفالة۔ اور عقود میں معانی کا اعتبار ہے حتی کہ اصل کی برات کے ساتھ جو کفالت شرط ہو وہ حوالہ ہوا جس حوالہ میں اسکی ضد ہو لینے اصل کی برات نہ تو شرط ہو تو وہ کفالت ہے۔ وقال زفر رحمہ لا یكون رہنًا ومثلہ عن ابی یوسف رحمہ لان قولہ اسک یحتمل الزہن ویحتمل الایلدع والثانی اقلہما فیقضي بثبوته اور زفر رحمہ نے کہا کہ یہ کپڑا راہن نہیں ہوگا اور یہی ابو یوسف سے مروی ہے اس واسطے کہ مشتری کا یہ کہنا کہ اسکو رکھ لے اور دو احتمال رکھنا ایک ہے کہ راہن رکھ لے اور دوم یہ کہ امانت رکھ لے اور ان دونوں میں سے امانت کتر ہے تو اسی کے ہاں بیعت کا حکم دیا جائیگا۔ فسخ۔ چونکہ جب دو باتوں میں دائر ہو تو کتر یعنی جس پر اسی کا حکم ہوتا ہے کیونکہ سب سے وزن کا احتمال برابر رکھا اور کسی کو ترجیح کی وجہ ظاہر نہیں ہوتی ہے۔ بخلاف ما اذا قال اسک بدیک او بالک لانہما قابلہ بالہ بن فقہ عین جہۃ الزہن۔ برخلاف اس کے اگر یوں کہے کہ تو اس کپڑے کو اپنے قرضہ میں رکھ لے یا بیویں اپنے مال کے رکھ لے تو راہن ہے اس واسطے کہ جب اسے کپڑے کا مقابلہ قرضہ کے ساتھ کیا تو اسے راہن کی جانب معین کر دیا قلنا لما مدہ الے الاعطاء علم ان مرادہ الزہن۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ (بدون اس کے بھی راہن کی جانب معین ہے) جب اسے رکھ مجبور نہ کر دام ادا کرنے کے وقت تک دراز کیا تو معلوم ہوگا کہ اسکی مراد راہن ہے۔ فسخ۔ کیونکہ راہن ہوتا ہے جب اسے رکھ مجبور نہ کر دام ادا کرنے کے وقت تک دراز کیا تو معلوم ہوگا کہ اسکی مراد راہن ہے۔ فسخ۔ کیونکہ راہن ہوتا ہے۔

## فصل

در جہزون کو یاد شخصوں کے پاس رہن غیرہ کے بیان میں۔

ومن رہن عبدین بالعت فیقضي حصۃ احدہما لم یمن لہ ان لیقبضہ حتی یودی بانی الدین۔ اگر کسی شخص



دو غلام بعض ہزار درم کے رہن کیے پس ایک غلام کے مقابلہ کا حصہ ادا کر دیا تو راہن کو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار ہو گیا یا نہ کہ  
 کہ باقی قرضہ ادا کرے۔ **ف**۔ اگر کہا جاوے کہ دو وزن غلاموں میں سے ایک غلام کا حصہ کیونکر معلوم ہوگا۔ جواب یہ کہ  
 او حصہ کل واحد منہما یا حصہ اذا قسم الدین علی قیمتہا۔ ہر ایک غلام کا حصہ وہ ہوگا جو اس کے مقابلہ میں مخصوص  
 ہو جبکہ قرضہ ان دو وزن کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے۔ **ف**۔ مثلاً ایک غلام کی قیمت سات سو درم ہیں اور دوسرے  
 غلام کی قیمت تین سو درم ہیں تو ہزار درم قرضہ جب ان دو وزن کی قیمت پر بچایا جاوے تو ہر ایک کے مقابلہ میں ہر ایک قیمت  
 کے حساب سے واقع ہوگا پس اگر اسے تین سو درم یا سات سو درم ادا کر دیے تو اس غلام کو نہیں لے سکتا ہے۔ و ہذا  
 الرہن مجوس کل الدین فیکون مجوسا بكل جز من اجزائہ مبالغۃ فی حملہ علی قضا الدین و صارا کالمبیع  
 فی ید البائع۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مجوس رہن تو کل قرضہ کے مقابلہ میں مجوس ہے تو اجزاء قرضہ میں سے ہر جزء کے  
 مقابلہ میں مجوس ہوگا تاکہ راہن پورے طور پر دس قرضہ کے واسطے آمادہ کیا جاوے اور ایسا ہوگا جیسے بیع کے قبضہ کا  
 بیع مجوس ہو۔ **ف**۔ کہ ادا سے منہ پر اسنے روک رکھی پس اگر دو تھان میں روپیہ کو خریدے تو یہ نہیں ہو سکتا کہ  
 دس روپیہ دیکر ایک تھان لے لے الا اس صورت میں کہ ہر ایک کی بیع بعض دس روپیہ کے علاوہ واقع ہو رہے  
 جب مجوس بعض میں سے ہو تو نہیں لے سکتا جیسے رہن دو وزن غلاموں کا بعض ہزار درم کے واقع ہوا۔ فان سے  
 لكل واحد من اعیان الرہن شئیاً من المال الذی رہن بہ فکذا الجواب فی روایۃ الاصل۔ ہرگز  
 اسنے اشیاء مہرہ میں سے ہر چیز عین کے مقابلہ میں اس مال میں سے حصہ بیان کیا جسکے عوض رہن ہو تو اسے  
 روایتیں مختلف ہیں۔ روایت مبسوطہ کے موافق یہ حکم، **ف**۔ کہ اگر کسی چیز کے مقابلہ کا مال ادا کرے تو سکو شک رہن  
 نہیں کر سکتا ہے۔ اور شاید مراد یہ ہے کہ دو غلاموں کی قیمت کے حساب سے ہر ایک کا حصہ مال بھی بیان کر دیا جائے مگر  
 مجموعہ مقدار قضاہ حساب قیمت کے حصہ کا لکھ بیان کرے یا کرے کچھ فرق نہیں ہے اور اس سے یہ مراد نہیں کہ ہر ایک  
 چیز کا رہن علیحدہ واقع ہوا ہے۔ امام سبکی نے کہا کہ یہ روایت صحیح ہے۔ **و**۔ فی الزیادۃ کہ ان یقسم  
 اذا اوی ما سکی نہ۔ اور روایت زیادات میں اگر اسقدر مال ادا کرے جو اس چیز کے مقابلہ میں بیان کیا تو اسکو  
 وصول کر سکتا ہے۔ **ف**۔ یہی روایت اصح ہے۔ کہ۔ وجہ الاول ان العقد متحد لا یفرق بتفرق التسمیۃ کما  
 فی البیع۔ روایت اول یعنی روایت مبسوطہ کی وجہ یہ ہے کہ عقد رہن تو واحد ہے وہ ہر ایک کے مقابلہ میں مال بیان  
 کرنے سے متفرق نہ ہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ **ف**۔ کہ جب صلفہ متحد ہو تو ہر ایک کا علیحدہ بیان کرنا بھی  
 قبضہ کو مفید نہیں ہے۔ وجہ الثانی انہ لا حاجۃ الی الاتحاد لان احد العقدین لا یفسد مشروطاً بالآخر  
 الا لیس فی انہ لو قبل الرہن فی احدہما جائز۔ اور روایت زیادات کی وجہ یہ ہے کہ عقد متحد قرار دینے کی وجہ نہیں ہے  
 اسولے کہ دو وزن عقد میں سے ایک کا دوسرے میں مشروط ہونا ثبوت نہ ہوگا کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر تین ان دو وزن  
 چیزوں میں سے ایک میں رہن قبول کرے تو جائز ہے۔ **ف**۔ بخلاف بیع کے کہ بعض چیزیں بجا ب کا قبول درست  
 نہیں ہوتا اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلفہ کا اعتبار نہیں ہے۔ قال فان رہن علی واحد عند جعین بن زبیر  
 لكل واحد منہما علیہ جائز و جمیعہا رہن عند کل واحد منہما۔ اگر ایک چیز معین کو دو آدمیوں (ذیر و بکر) کے ہاں  
 بعض ایسے قرضہ کے جو ان دو وزن کا رہن پر آتا ہے رہن کیا تو جائز ہے اور مرہون مذکور ان دو وزن مرہون میں سے  
 ہر ایک کے پاس ہر امر ہون ہے۔ لان الرہن اخیف الی جمیع العین فی صلفۃ واحدہ ولا شیء فیہ وجوب  
 صیرورہ بحسبنا بالدین و ہذا مالا یقبل الوصف بالتجزی فصار مجوساً بكل واحد منہما۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ رہن کی



نسبت پر سے مال عین کی طرف ایک ہی صفت میں واقع ہوں اور اس میں شیوع نہیں ہے (یعنی بقدر زمین کی وجہ سے  
شیوع نہیں ہوتا کہ رہن جائز نہ ہو) اور اس رہن کا قبضہ وہ ہے کہ مرہون مذکور بقابلہ قرضہ کے مجموعہ پر جاری ہے اور یہ اسی  
چیز ہے کہ ٹکڑے ہونے کا صفت نہیں قبول کرتی اور مرہون مذکور ان دونوں میں سے ہر ایک کے عوض مجموعہ پر قبضہ  
اور یہ حکم صرف رہن میں ہے۔ و ہذا بخلاف المینۃ من رجلین حیث لا تجوز عند البی حذیفہ رحمہ۔ اور یہ حکم برخلاف  
ہے اگر دو شخصوں کو دیا جاوے کہ دو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔ کیونکہ شیوع ہو گیا۔ پھر جب مرہون  
واحد دو شخصوں کے پاس رہن ہو پس اگر دونوں کا قبضہ رکھنا ساتھ ہی ممکن ہو تو ظاہر ہے۔ فان تھا گیا فکل واحد  
منہما فی نفعۃ کالعدل فی حق الآخر۔ پھر اگر دونوں نے باری مقرر کی تو دونوں میں سے ہر ایک اپنی باری میں  
دوسرے کے حق میں عادل کے مثل ہے۔ جیسے راہن و مرہن نے قرار دیا کہ مرہون ایک عادل کے قبضہ میں  
رکھا جاوے تو باوجود اسکے قبضہ کے مرہن کے پاس رہن صحیح ہے کہ یا مرہن کا قبضہ موجود ہے کیونکہ رہن بذات قبضہ باطل  
ہوتا ہے اسی طرح ان دونوں میں باری کی صورت میں ہر ایک کا قبضہ موجود ہے اور رہن مشروع ہوگا۔ اور ہر ایک کے ذمہ  
مرہون ضمانت میں نہیں ہے۔ قال والمضمون علی کل واحد منہما حصۃ من الدین لان عند المہلک یصیر  
کل واحد منہما مستوفیاً حصۃ اذا لاستبقا ما یجزی۔ اور ہر ایک کے ذمہ مرہون میں سے بقدر اسکے حصہ قرضہ  
کے سفون ہے اس واسطے کہ مرہون تلف ہونے کے وقت دونوں میں سے ہر ایک اپنے حصہ کا بھر پانے والا ہو جائیگا اس واسطے  
کہ استبقا ایسی چیز ہے کہ اسکے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ قال فان اعطی احدہما دینہ کان کلہ رہنما فی ید الآخر  
لان جمیع العین رہن فی ید کل واحد منہما من غیر تفرق۔ پھر اگر راہن نے ان دونوں میں سے ایک کو اس کا  
قرضہ ادا کر دیا تو کل مرہون دوسرے مرہن کے پاس رہن رہیگا اس واسطے کہ کل عین مذکور دونوں تفرق کے ہر ایک کے  
قبضہ میں رہن تھا۔ و علی ہذا حبس المبیع اذا اذی احد المشرین حصۃ من الثمن۔ اور اسی حکم پر جس  
بیع ہے جبکہ دو خریداروں میں سے ایک نے اپنا حصہ فن ادا کر دیا۔ تو دوسرے مشتری کے حصہ فن کے عوض کل  
بیع بائع کے قبضہ میں مجموعہ رہیگی۔ قال وان رہن رجلان بدین علیہما رجلا رہنما واحد فہو جائز والراہن  
رہن کل الدین ولا ینتہن ان یساکتوا حتی یستوفی جمیع الدین لان قبض الراءین یحصل فی النکل من  
غیر شیوع۔ اور اگر دو شخصوں نے اپنے آپ پر ایک کا قرضہ ہونے کے عوض میں اس کو ایک ہی مال عین رہن دیا تو یہ جائز ہے  
اور مرہون مذکور مجموعہ قرضہ کے عوض رہن ہوگا اور مرہن کو اختیار ہوگا کہ مرہون کو روکے رہے یہاں تک کہ پورا قرضہ  
ہونے تک جو کچھ دونوں پر سب وصول کرے کیونکہ قبضہ رہن تو کل میں بغیر شیوع کے حاصل ہوا ہے۔ فان اقام الرجلان  
کل واحد منہما المینۃ علی رجل اند رہنہ عبدہ الذی فی یدہ وقبضہ فہو باطل۔ اگر دو شخصوں نے  
مدعی ہو کر ہر ایک کے ایک شخص (زیر) پر گواہ قائم کیے کہ اس نے اپنا یہ غلام جو اسکے قبضہ میں ہے میرے پاس رہن مقبوض  
کیا تو یہ باطل ہے۔ یعنی دونوں گواہان ساقط ہو گئے۔ لان کل واحد منہما اثبت بیئۃ اند رہنہ کل لبعید  
اس واسطے کہ دونوں مدعون میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے یہ امر ثابت کیا کہ اس شخص نے پورا غلام اس مدعی کے  
پاس رہن کیا۔ اور یہ نہیں کہ یہ غلام ہم دونوں کے پاس رہن کیا اور اب قاضی کو حکم دینے کی راہ کیونکر ہوگی۔ ولا  
وجہ الی القضا لکل واحد منہما بالکل لان البعد الواحد یستعمل ان یکون کل رہنما لہما وکل رہنما لک  
فی حالۃ واحدة۔ حال یہ کہ حکم قاضی کے لئے یہ راہ نہیں کہ ہر ایک مدعی کے واسطے پرے غلام کا حکم کرے (کہ اسکے  
پاس رہن ہے) اس واسطے کہ ایک ہی غلام ایک ہی حالت میں ممکن نہیں کہ جو اس شخص کے پاس رہن ہو اور پورا اس



دوسرے کے پاس بھی مرہون ہو۔ ولا الی القضاہ بکلہ لواحد بعینہ لعدم الاولویت۔ اور یہ راہ بھی نہیں کہ پورے غلام کا حکم کسی ایک عین معنی کے واسطے دیے کیونکہ دو وزن میں سے بلحاظ دوسری رحمت کے کوئی اولی نہیں ہوتی۔ بلکہ دو وزن برابر ہیں جبکہ دو وزن کے گواہ عادل ہیں تو دو وزن میں سے ایک کی ترجیح و خصوصیت نہیں ہو سکتی، یہ جیسے کوئی معنی پہلے آکر تنہا اپنے حق میں حکم لے لیتا یا اسکی تاریخ موخر ہوتی یا مقدم کہ نیک رہن کی گنجائش نہوتی تو ترجیح ہوتی۔ ولا الی القضاہ بکل واحد منها بالنصف لانه یودی الی الشیوع۔ اور یہ راہ بھی نہیں کہ قاضی ان دو وزن میں سے ہر ایک کے واسطے نصف غلام کا حکم دیدے اسواسطے کہ اس سے مرہون میں شیوع ہوتا ہے۔ حالانکہ ہر منافع جائز نہیں ہے اور حکم نہ کر صرت رہن کے بارہ میں ہے تو بربہن جائز نہیں تو حکم نہیں ہو سکتا بس معلوم ہوا کہ حکم قاضی کی کوئی صورت نہیں نکلتی ہے۔ فتعذر المسلم بہما ولتین التہاتر۔ پس ان دو وزن گواہوں پر عمل ممکن نہوا تو دو وزن کا سا قطب ہونا مستحیج ہو گیا۔ اور اس سے گواہوں کا درجہ لازم نہیں آتا کہ شاید راہن نے انکو دھوکا دیا ہو کیونکہ وہ تو اس امر کے گواہ ہیں کہ ہمارے سامنے عقد رہن واقع ہوا جیسے کہ سر نہیں لہلہا کہ راہن نے دھوکا دیا۔ ولا یقال انہ یكون رہنا لہما کا تنہا رہنا ہوتا تھا۔ سقا اذ جعل التاریخ بینہما وجعل فی کتاب الشہادات ہذا وجہ الاستحسان۔ اور اگر کوئی یوں کہے کہ یہ غلام ان دو وزن میں سے ایک کے واسطے مرہون ہو جاوے گا یا ان دو وزن نے اسکو ساتھ ہی رہن لیا ہو بلکہ ان دو وزن عقد رہن کی تاریخ نہیں معلوم ہوتی ہے اور کتاب الشہادات میں اسی کو استحسان کی دلیل قرار دیا ہے۔ چنانچہ لہما کہ استحسان رہن جائز ہو گا یا یہ واقعہ بمنزلہ اسکے کہ جب لوگ غرق ہوئے اور تقدیم و تاخیر موت معلوم نہیں ہو سکتی تاکہ میراث وغیرہ میں اسپر حکم ہو تو یہی قرار دیا جاتا ہے کہ گویا سب ساتھ ہی غرق ہو گئے اسی طرح بیان تاریخ بحول ہونے سے یہی قرار دیا جاوے کہ معاً رہن لیا ہے پس استحسان رہن جائز ہو۔ جواب دیا کہ یون نہیں کہا جائیگا۔ لانا نقول ہذا علی خلاف ما اقتضت الحجۃ۔ اسواسطے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ علی برخلاف مقتضائے حجت ہے۔ یعنی اگر قاضی ایسا حکم کرے تو ہر ایک کی حجت گواہی جس امر کو مقتضی ہے کہ خلاف ہو۔ لان کلہما اثبت بمنفۃ جسا یكون وسیلۃ الی مثلہ فی الاستیفاء وبہذا القضاء مثبت بحسب یكون وسیلۃ الی شطرہ فی الاستیفاء ولیس ہذا علی وفق الحجۃ۔ اسواسطے کہ دو وزن مرہون میں سے ہر ایک نے اپنے گواہوں سے اپنے لیے ایسا جس وزن ثابت کیا جو استیفاء میں اس مرہون کی جانب وسیلہ ہے اور استحسان حکم قضاء سے ایسا جس ثبوت ہو گا جو استیفاء میں اسکے جزو کی جانب وسیلہ ہے اور یہ موافق حجت کے علی نہیں۔ بلکہ اپنی طرف سے قاضی کا حکم ہے اسی واسطے امام محمد رحمہ نے استحسان کو چھوڑ کر قیاس کو مسودہ میں اختیار کیا اور یہی فقہ ابو اللیث نے ماخوذ کیا ہے۔ وما ذکرناہ وان کان قیاسا لکن محمد ارجح اخذہ بقوۃ۔ اور یہ جو ہم نے ذکر کیا اگرچہ قیاس ہے لیکن امام محمد رحمہ نے اسی کو وجہ اسکی قوت کے اختیار کیا ہے۔ یعنی اگر تو قیاس کے مقابلہ میں استحسان یا جاتا ہے لیکن بیان جو اختیار کیا ہو برعکس ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وجہ قیاس کوئی ہے۔ پھر یہ سب اس صورت میں کہ مرہون مذکور راہن کے قبضہ میں ہو۔ اور اگر ان دو وزن مرہون میں سے ایک کے قبضہ میں ہو تو اسکو ترجیح ہونا چاہیے اور اگر دو وزن کا قبضہ سہادی ہو تو بھی مثل قبضہ راہن کے رہن باطل ہے۔ واذا وقع باطلا فلا یلک یہاں امانۃ لان الباطل لا حکم لہ۔ اور جب رہن مذکور باطل واقع ہو اس پس اگر دو وزن مرہون کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو امانت تلف ہو گا اسواسطے کہ باطل کے واسطے کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا ہے۔ قال ولومات الراہن والبعث فی ایدیمافا قام کل واحد منها البینۃ علی ما وصفنا کان فی ید کل واحد منهما



نصفہ رہنا بیعہ کچھ استحساناً و بقول ابی حنیفہ و محمد۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر راہن مر گیا اور غلام مردوں  
دو دن مرتنون کے قبضہ میں رہیں دو دن میں سے ہر ایک کے برصفت مذکور اپنے اپنے گواہ قائم کیے ہر ایک کے گواہ  
نے کہا کہ راہن نے اسی کے پاس رہیں (مفروضہ کیا تھا) تو مردوں مذکور ان دو دن میں سے ہر ایک کے قبضہ میں نصف بیعہ  
رہیں ہو گا کہ اسکو حقین فروخت کرے اور یہ استحسان و ادراک استحسان ہی قول ابی حنیفہ و محمد ہے۔ ہر قسم بعد موت  
راہن کے جس مردوں مقصود نہیں بلکہ فرضاً ان دیگر کی نسبت مرتنون کو اسکی مالیت سے خصوصیت ہونا اور اسکی  
شرکت ممکن ہے تو ہر ایک مدعی کو اس شرکت میں سے نصف کی خصوصیت دی گئی اور راہن کی زندگی میں اسوائے  
ایسا نہیں کیا کہ اسوقت قبضہ استيفاء کے واسطے روکا مقصود تھا تو اشتراک نامکن تھا۔ بالحد حکم مذکور استحسان ہے  
وقی القیاس ہذا باطل و بدقول ابی یوسف لان الجبس لا استيفاء حکم اصلی لعقد الرهن فیکون  
التشعار به قنصاً بعقد الرهن وانه باطل للشیوع کما فی حالة الحیاة۔ اور قیاس میں یہ حکم باطل ہے اور قیاس  
ابو یوسف کا مختار ہے اسوائے کہ عقد رهن کا حکم اصلی یہ کہ استيفاء کے واسطے مجبوس ہو تو ہر ایک کے واسطے نصف  
مردوں کا حکم دینا عقد رهن کا حکم ہمینے مقدر رهن جائز حالانکہ عقد رهن بوجہ شیوع کے باطل ہے جیسے زندگی کی  
حالت میں بطلان کا حکم ہوا تھا۔ خلاصہ یہ کہ ہر ایک کے واسطے نصف رهن کا حکم واجب صحیح ہو کہ عقد رهن  
صحیح ہو تو یہ حکم مستلزم ہو کہ عقد رهن صحیح ہونے کا حکم ہو حالانکہ عقد رهن باطل ہے چنانچہ حالت جات میں بطلان  
حکم اور پر مذکور ہو چکا۔ وجہ الاستحسان ان العقد لا یراد لذاته واما یراد لحکمه۔ استحسان مذکور کی وجہ یہ ہے  
کہ عقد اپنی ذات کی راہ سے مقصود نہیں ہوتا بلکہ صرت حکم کے لیے مقصود ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی عقد سے حکم  
حاصل نہ ہو اور کوئی اثر مرتب نہ ہو تو محض بے فائدہ ہے مثلاً بائع و مشتری کے درمیان بیع و قبول سے یہ مفروض ہو کہ  
بائع کا حق من میں اور مشتری کا حق بیع میں کچھ نہیں حاصل ہو گا تو خالی اس بیع و قبول سے کچھ فائدہ نہیں اور یہ وہی  
ہو نا کسی کا مقصود نہیں ہے بلکہ اصل غرض تو احکام ہوتے ہیں حتیٰ کہ جب بائع نے دھیری لگا دی کہ ایک دوپہ کو ایک دھیری  
پس کسی نے دوپہ دیا اور دھیری اٹھالی اور زبان سے کچھ نہیں کہا تو جائز ہے کیونکہ حکم و اثر مالیت و حلت انتفاء حاصل  
ہوا پس معلوم ہوا کہ ذات عقد مقصود نہیں بلکہ حکم مقصود ہوتا ہے اور یہی رهن میں ہے۔ و حکم فی حالة الحیات نہیں  
و اشیوع نصفہ و بعد المات الاستيفاء بالبیع فی الدین و اشیوع لا یضرہ۔ اور رهن کا حکم زندگی  
زندگی میں یہ ہے کہ مردوں مرتنون کے پاس مجبوس رہے اور ایسے جس کو شرکت مضر ہے۔ کیونکہ شرکت چیز کسی ایک کے  
داعی مجبوس نہیں رہ سکتی ہے) اور راہن کی موت کے بعد یہ حکم ہے کہ قرضہ میں مردوں فروخت کر کے قرضہ وصول کرے اور  
اسکو شرکت مضر نہیں ہے۔ کیونکہ دو دن مرتنون فروخت کر کے اپنا قرضہ وصول کرے اور اگر دیر قرضہ نہ  
پہنچدیم ہوگی۔ پس یہ حکم جب حاصل ہو سکتا ہے تو رهن باطل ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن زندگی میں نہیں  
حاصل ہوتا تھا تو ہمیں باطل ٹھہرایا تھا اور بعد موت راہن کے حاصل ہوا تو جائز ہوا۔ و صار لکما اذا ادعی الرجل  
نکاح امرأۃ اودعت اختان الشکاح علی رجل و اقاموا البینۃ ہما ترت فی حالة الحیات و فی فیض  
بالمیراث بہنم بعد المات لانه یقبل الانقسام والتقسیم العلم۔ اور ایسا ہو گا جیسے دو مردوں نے  
ایک عورت کے نکاح کا دعویٰ کیا (اور بدون تاریخ و ترجیح کے گواہوں سے ثابت کیا) یا دو عورتوں نے بولی نہیں  
ہوئی ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا اور ان سب مدعیوں نے اپنے اپنے گواہ قائم کیے (جو عادل ہیں اور ترجیح نہیں ہے)  
تو مدعا علیہ کی زندگی میں یہ گواہ بیان ساقط ہو جاتی ہیں (کیونکہ حکم قضاء ممکن نہیں ہے) اور مدعا علیہ کی موت کے بعد حکم ہو گا



کہ میت کے ترکہ ان دونوں میں سے جو میراث ان دونوں میں مشترک ہو اس واسطے کہ میراث ایسی چیز ہو کہ وہ ہزارہ کے قابل ہو و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ والیہا لم یجمع والیہا۔

## باب الرهن الذی یوضع علی ید العادل

باب ایسے مرہون کے بیان میں جو عادل کے قبضہ میں رکھا جائے۔

قال واذا اتفقا علی وضع الرهن علی ید العادل جائز۔ جب راہن و مرہن دونوں مرہون کو عادل کے قبضہ میں رکھنے پر متفق ہوئے تو جائز ہے۔ اور عادل مذکور سے یہ مراد کہ دونوں کو اس پر مجبور نہ ہو اور وہ مرہن کے حق میں قبضہ کا نائب ہو اور اسکو مرہون فروخت کرنے کا اختیار نہیں جب تک کہ راہن اسکو سلب نہ کرے۔ ع۔ والمتفق۔ قال مالک رحمہ لا یجوز۔ امام مالک کہتے ہیں جائز ہے نہ کہ قولہ فی بعض النسخ۔ قول مالک رحمہ بعض نسخوں میں مذکور ہے۔ یعنی قدوری کے بعض نسخ میں ہے یا کتب قداری کے بعض نسخ میں ہے ورنہ دیگر کتب میں یہاں سے مالک رحمہ کے ابن ابی یعلیٰ رحمہ کا نام ہے کہ ان کے نزدیک یہ نہیں جائز ہے۔ لان ید العادل ید المالك کیونکہ عادل کا قبضہ تو مالک کا قبضہ ہے۔ ولہذا یرجع العادل علیہ عند الاستحقاق فالعدم القبض۔ ولہذا اگر مرہون عادل کے پاس سے استحقاق میں لیا گیا تو عادل اسکو راہن سے لے گا تو قبضہ ندارد ہوا۔ حتیٰ کہ اگر عادل کے قبضہ میں مرہون تلف ہوا بھر کسی غیر نے اپنا استحقاق ثابت کیا اور عادل سے قیمت لی تو عادل اسکو راہن سے لے گا اور مرہن سے نہیں لے سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ راہن کا نائب ہے جس جب مرہن کا قبضہ ندارد ہوا تو راہن صیغہ نہوا۔ ولہذا ان یہ علی الصورة ید المالك فی الحفظ اذ العین امانة و فی حق المال ید المرہن لان یدہ ید ضمان المرہون ہو المال ید قسزل منزلة الشخصین تحقیقا لما قصدہ من الرهن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عادل کا قبضہ بصورت قبضہ مالک دوبارہ حفظ ہو اس واسطے کہ مال میں اس کے پاس امانت ہے اور مالیت کے حق میں قبضہ مرہن ہے اس واسطے کہ اس کا قبضہ ضمانتی قبضہ ہے اور ضمانتی صرف مالیت ہے تو راہن و مرہن نے جو راہن سے قصد کیا وہ پورا ہونے کے واسطے عادل نہ کہ مرہن کے قبضہ میں ہے۔ کہ راہن کی طرف ایک شخص حفاظتی قبضہ ہے اور مرہن کی طرف سے ضمانتی قبضہ ہے جسے مرہون ازراہ عین کے امانت ہے اور براہ مالیت وہ ضمانت ہے۔ و انما یرجع العادل علی المالك فی الاستحقاق لانه نائب عنہ فی حفظ العین کالمودع۔ اور در صورت استحقاق مرہون کے عادل نہ کہ صرف اس وجہ سے مالک راہن سے واپس لیتا ہے کہ حفاظت عین میں مستودع کی طرح وہ مالک کا نائب ہے۔ نہ چنانچہ مستودع کے پاس اگر وہ دبت تلف ہوئی اور زبرد نے ثابت کیا کہ وہ میری ملک حقیقی تھی اور مستودع سے ہوا ان بیا تو مستودع اسکو مودع سے واپس لیتا ہے اسی طرح عادل بھی اسکو مالک سے واپس لے گا اور خود مرہن کا قبضہ بھی عین قبضہ امانت ہوتا ہے اور مالیت کی راہ سے معذور ہے حتیٰ کہ تلف سے وصول فرما ہو جاتا ہے۔ قال ولیس للمرہن ولا للمرہن ان یأخذہ منہ لتعلق حق الراہن فی الحفظ بیدہ و امانة و لتعلق حق المرہن بہ استیفاء بر فلا یلک احدہما ابطال حق الآخر فلو مالک فی یدہ مالک فی ضمان المرہن لان یدہ فی حق المال ید المرہن و ہی المضمونۃ۔ اور راہن و مرہن میں سے کسی کو اختیار نہیں ہے کہ عادل سے اسکو لے لے کیونکہ مرہون کے ساتھ ایک تو راہن کا حق اس طرح متعلق ہے کہ اسنے عادل کی حفاظت و امانت میں دیا ہے اور مرہن کا حق اس طرح متعلق ہے کہ اسکا استیفاء نیابت مرہن سے حاصل ہے جس راہن و مرہن میں سے کسی کو دوسرے کا حق باطل کرنے کا اختیار



نہیں ہے پس اگر مرہون مذکور عادل کے قبضہ میں تلف ہو جاوے تو وہ مرہن کی ضمانت میں تلف ہوا (حتیٰ کہ بقدر مالیت کے قرضہ مرہن ساقط ہو جائیگا) اس واسطے کہ عادل کا قبضہ مالیت کے حق میں قبضہ مرہن ہے حالانکہ قبضہ مرہن ضمانتی نہیں ہے۔ تو عادل کا یہ قبضہ بھی ضمانتی ہو کہ مرہون مذکور اپنی قیمت و قرضہ میں سے کہہ کے عوض مضمون ہو دینی اگر مرہون کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو تو مرہن کا قرضہ ساقط ہو کر زیادتی کا خاص نہ ہوگا اور اگر کم ہو تو اسی قدر ساقط ہوا اور باقی کو راہن سے لے لیا اور اگر برابر ہو تو کچھ مطالبہ نہیں ہے۔ ولو وقع العدل الی الراہن او المرہن ضمن الضمان المودع الراہن فی حق العین و مودع المرہن فی حق المالیتہ واحد ہما اجنبی عن الآخر و المودع یغصب بالبدفع الی الاجنبی۔ اور اگر عادل مذکور نے مرہون راہن یا مرہن کو زیادہ مناسب ہوا حتیٰ کہ تلف ہو تو قیمت تمام ان دے) اس واسطے کہ حفاظت عین کے بارہ میں وہ راہن کا مستودع غیبی امین ہے اور مالیت کے حق میں مرہن کا مستودع ہے اور دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے تعلق نہیں بلکہ اجنبی ہے اور مستودع کا حکم یہ کہ وہ اجنبی کو دے دیتے ہیں سے خاص ہو جاتا ہے۔ جسکے مودع کی اجادت نہ ہو اور بیان راہن نے اجازت نہیں دی کہ مرہون عین مرہن کو دے۔ ورنہ مرہن نے اجازت دی کہ مالیت مرہون راہن کو دے پس خاص ہوا۔ و اذا ضمن العدل قیمۃ الرہن بعد ما دفع الی احدہما وقد استہلكہ المودع الیہ او ہلک فی یدہ لا یقدر ان یمثل الثمن رہن مٹا فی یدہ۔ اور جب عادل نے مرہون راہن یا مرہن کسی کو دیا اور اسنے تلف کیا یا تلف ہوا اور عادل نے تمام قیمت ادا کیا تو عادل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ اس قیمت کو اپنے قبضہ میں مرہون رکھے۔ لانه یصیر قاضیا و مقتضیا و ینہما صفات۔ اس واسطے کہ وہ ادا کرنے والا اور وصول کرنے والا ہوا جاتا ہے حالانکہ ان دونوں میں منافات ہے۔ فن۔ کیونکہ جو ادا کرنے والا ہے وہی بعینہ وصول کرنے والا نہیں ہو سکتا۔ لکن یتفقان علی ان یاخذوا منہ و یمثلوا یا رہن عندہ او عند غیرہ۔ لیکن راہن و مرہن دونوں متفق ہو کر قیمت تمام ان کو عادل سے وصول کریں پھر ہر کو چاہے اسی کے پاس رہے رکھ دین یا کسی دوسرے کے پاس رہے رکھ دیں۔ اور یہ قیمت قائم مقام مرہون ہے۔ وان تعذر اجتماعہما یرفع احدہما الی القاضی لیفعل کذلک۔ اور اگر راہن و مرہن کا مجتمع ہونا کسی وجہ سے تعذر ہو تو راہن یا مرہن جو موجود ہے اس معاملہ کا مرافعہ بحضور قاضی لی جاوے تاکہ حاکم مذکور خود ایسا کرے۔ فن۔ کہ عادل یا دوسرے کے پاس رہے رکھ دے۔ ولو فعل ذلک ثم قضی الراہن الدین و قد ضمن العمل قیمۃ بالبدفع الی الراہن فالقیمۃ سالمۃ لہ لوصول المرہون الی الراہن و وصول الدین الی المرہن فلیجتمع البذل والمبدل فی ملک واحد۔ اور اگر اسنے ایسا کیا یعنی نادرانی قیمت اسی عادل کے پاس رکھ دی پھر راہن نے مرہن کا قرضہ ادا کیا اور حال یہ گنتا تھا کہ عادل نے راہن کو مرہون دیکر قیمت تمام ان دے دی تھی تو اب یہ قیمت اسی عادل کو سالم رہی حتیٰ کہ راہن اس سے نہیں لے سکتا۔ کیونکہ مرہون تو راہن کو پہنچ چکا و مرہن کو اسکا قرضہ پہنچ گیا پس ایک ہی شخص کی ملک میں بدل و مبدل جمع نہ ہو سکے۔ فن۔ کیونکہ اگر راہن کو یہ قیمت بھی ملے تو راہن نے مرہون بھی پایا اور اسکی قیمت بھی پائی مگر اصل مبدل اور قیمت اسکا بدل یہ دونوں اسکی ملک میں جمع ہوئے اور یہ باطل ہے لہذا قیمت اسی عادل کی ملک میں سالم رہی۔ وان کان ضمنہا بالبدفع الی المرہن لا لراہن لانہ قیمۃ منہ لابن العین لو كانت قائمۃ فی یدہ یاخذہا اذا دی الدین فذلک یاخذہا قاضیا و مقتضیا و یجمع فیہ بین البذل والمبدل۔ اور اگر حال یہ گزرا ہو کہ عادل بوجہ مرہن کو دینے کی قیمت کا خاص ہو تو وہ ادا کرے عادل سے یہ قیمت لے لے گا اس واسطے کہ عین مرہون اگر عادل کے قبضہ میں قائم ہوئی تو راہن اسکی قیمت لے



جبکہ قرضہ ادا کر دیا تھا تو اسی طرح جو چیز اس میں مرہون کے قلم مقام پر یعنی قیمت وہ بھی لے لیا اور ایسا کرنے میں ایک  
 کی ملک میں بدل و بدل کا جمع ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ قال واذا وكل الراهن المرتهن او العادل او غیرهما  
 ببيع الراهن عند حلول الدين فالوكالة جائزة لانه وكيل ببيع ماله۔ اور اگر راہن نے مرتهن یا عادل یا  
 کسی دوسرے کو ادا اسے قرضہ کے وقت آنے پر بیع مرہون کے واسطے وکیل کیا تو وکالت جائز ہے اس واسطے کہ یہ اپنے  
 مال کو فروخت کرنے کی وکالت ہے۔ وان شرطت في عقد الرهن فليس للراهن ان يعزل الوكيل وان  
 عزله لم يعزل لانه لا شرطت في ضمن عقد الرهن صار وصفا من اوصافه وحقق من حقوقه الا ان  
 انه لزيادة الوثيقة فيلزم بلزوم اصله ولانه تعلق به حق المرتهن وفي العزل اتواء حق۔ اور اگر یہ وکالت  
 خود عقد رهن میں مشروط ہو تو راہن کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وکیل کو معزول کرے اور اگر اسے معزول کیا تو وہ معزول نہیں  
 ہوگا اس واسطے کہ وکالت جب عقد رهن کے ضمن میں مشروط ہوئی تو وہ رهن کے اوصاف میں سے ایک وصف ہوئی اور  
 رهن کے حقوق میں سے ایک حق ہو گئی کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ وکالت مذکورہ تو مضبوطی میں زیادتی کے واسطے ہے تو اصل یعنی  
 رهن کے لازمی ہونے کے ساتھ میں یہ بھی لازمی ہو جائیگی اور نیز اس دلیل سے بھی کہ وکالت مذکورہ سے حق مرتهن  
 متعلق ہو گیا اور معزول کرنے میں اسکی حق تلفی ہو گئی۔ تراہن کو اسکی حق تلفی کا اختیار نہیں ہے۔ و صار  
 کا لوکیل بالخصوص لطلب المذعی۔ اور وکیل بیع مرہون ایسا ہو گیا جیسے وکیل بخصومت جو بدو است مدعی ہو  
 فس۔ چنانچہ اگر مدعی کی درخواست پر مدعا علیہ نے قاضی کے بیان جو ابدی کے لیے وکیل مقرر کیا تو بدون علم مدعی  
 کے مدعا علیہ اسکو معزول نہیں کر سکتا اس واسطے کہ اس سے مدعی کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اسی طرح وکیل رهن سے بھی  
 مرتهن کا حق متعلق ہو چکا لیکن فرق یہ ہے کہ راہن نے جس وکیل کو مرہون فروخت کرنے پر وکیل کیا ہے اسکو مرتهن کے علم  
 پر بھی معزول نہیں کر سکتا مگر جبکہ مرتهن اس پر راضی ہو جاوے۔ یہ اسوقت کہ وکالت مذکورہ عقد رهن میں مشروط ہو۔  
 ولو وكل بالبيع مطلقا۔ اور اگر راہن نے وکیل مذکور کو مطلقاً وکیل بیع کیا فس۔ یعنی وکالت میں نقد فروخت  
 کرنے یا ادھار فروخت کرنے کی کچھ قید نہیں لگائی۔ حتی ملک البیع بالتقيد والنسيئة۔ حتی کہ وکیل مذکور کو نقد  
 اور ادھار بیع طرح فروخت کرنے کا اختیار حاصل ہوا۔ ثم نہاء عن البيع نسيئة لم يلحقه۔ پھر اسکو ادھار فروخت  
 کرنے سے منع کر دیا تو اسکی مخالفت کچھ کام نہیں کرے گی فس۔ بلکہ اسکا اختیار ادھار فروخت کا باقی رہے گا۔ لانه لازم  
 باصله فكذا ابو صفه لما ذكرنا۔ اس واسطے کہ وکالت مذکورہ جو وصف الراهن ہے اپنے موصوف یعنی رهن لازم ہونے کے ساتھ  
 میں لازم ہے پس اسی طرح وکالت مذکورہ اپنے وصف اطلاق کے ساتھ بھی لازم ہے بدلیل مذکورہ بالا فس۔ یعنی اول تو  
 وکالت مذکورہ منجملہ حقوق رهن کے ہو گئی اور دوم اس سے حق مرتهن متعلق ہو گیا تو وہ لازمی ہو گئی اور جب لازمی ہوئی  
 تو جس صفت سے بھی اسی صفت کے ساتھ لازمی ہوئی اور وہ اطلاق ہے تو وکالت مطلقاً لازمی ہو چکی۔ اب ہمیں تفسیر نہیں  
 ہو سکتا ہے۔ وکذا اذا عزل المرتهن لا يعزل لانه لم يوكله وانما وکله غیرہ۔ اور اسی طرح اگر وکیل مذکور کو مرتهن  
 نے معزول کیا تو وہ معزول نہ ہوگا اس واسطے کہ مرتهن نے اسکو وکیل نہیں کیا بلکہ دوسرے نے وکیل کیا ہے فس۔ ان  
 وہ راہن ہے تو مرتهن کے معزول کرنے سے نہیں معزول ہوگا۔ وان مات الراهن لم يعزل لان الرهن  
 لا يبطل بموته۔ اور اگر راہن مر گیا تو بھی وکیل مذکور نہیں معزول ہوگا۔ ایک تو اس دلیل سے کہ راہن کی موت سے  
 رهن باطل نہ ہوگا فس۔ تو رهن کا وصف لازم یعنی وکالت بھی باطل نہ ہوگی۔ ولانه لو بطل انما يبطل بحق الوثقة  
 وحق المرتهن مقدم۔ اور دوم اس دلیل سے کہ اگر وکالت باطل ہو تو وارثوں کے حق ہی کی وجہ سے باطل ہو حالانکہ



مرقون کا حق مقدم ہے۔ فتنہ اور دیگر کمالات میں ترکہ سے خلق حق و رشہ بدون معاوضہ ہوتا ہے۔ والموکل ان یبیع  
 بغیر مختصر من الورثہ کا بیع فی حال حیات بغیر مختصر منہ وان بائع الممرتن فالوکیل سے وکالت لان العقد  
 لازم یثبت بموتہا ولا موت احدہما فیقوی بحقوقہ وادعاءہ۔ اور وکیل مذکور کو اختیار رہے گا کہ بدون حضور و وارثان  
 کے مرہون فروخت کرے جیسے راہن کی حیات میں بغیر حضور و راہن کے اسکو فروخت کا اختیار حاصل تھا اور اگر ممرتن  
 مر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنی وکالت پر قائم رہے گا۔ اس دلیل سے کہ عقد رهن الباعقہ ہر کہ راہن و ممرتن دونوں یا ایک کی  
 موت سے باطل نہیں ہوتا ہے (توجب باقی رہا) تو اپنے حقوق و ادعاءات لازمہ کے ساتھ باقی رہے گا۔ وان مات الوکیل  
 انتقضت الوکالۃ۔ ولا یقیم وارثہ ولا وصیہ مقاسمہ لان الوکالۃ لہ بجرمی فیہا الارث ولان الموکل فی  
 یراہ لا برای غیرہ۔ اور اگر وکیل مذکور مر گیا تو وکالت ٹوٹ جائیگی اور وکیل میت کا وارث یا وصی اسکے قلم مقام نہ  
 اس واسطے کہ وکالت ایسی چیز نہیں جس میں میراث جاری ہو اور اس واسطے کہ مویکل تو اسی شخص میت کی رائے پر راضی تھا اور  
 دوسرے کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ وعن ابی یوسف ان وصی الوکیل یبایع بیدہ لان الوکالۃ لازمہ فیلک  
 الوصی کاغذ مضارب اذا مات بعد ما صار راس المال اعیاناً بیک وصی المضارب میبھا لانه لازم  
 بعد ما صار اعیاناً۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ وکیل مذکور کے وصی کو مرہون فروخت کرنے کا اختیار  
 ہے اس واسطے کہ وکالت مذکورہ لازمی نہیں تو وصی کو یہ اختیار حاصل ہو گا جیسے مضارب کہ اگر ایسے وقت مر گیا کہ راس المال  
 نقد (بوجہ خرید فروخت مضارب کے) اموال اعیان ہو گیا ہو تو مضارب کے وصی کو ان اعیان کے فروخت کرنے کا اختیار  
 ہے اسی واسطے کہ راس المال کے اعیان ہو جانے کے بعد مضارب لازمی ہو جاتا ہے۔ قلنا التوکیل حق لازم لکن علیہ  
 والارثہ بجرمی فیما لا یخلو من المضاربۃ لانهما حق المضارب۔ ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ توکیل بیشک ایک  
 حق لازمی ہے لیکن لازم ہونا اسی شخص وکیل پر تھا جو مر گیا اور میراث جاری ہوتا ایسی چیز میں جو وکیل مذکور کی ملکیت ہے۔  
 نہ وکالت جو اس پر لازم ہے (بر خلاف مضارب کے کہ وہ ان وصی کو اس واسطے اختیار ہوتا ہے کہ مضارب بت حق مضارب میت  
 ہے۔۔۔۔۔ اور وکالت حق وکیل میت نہیں بلکہ وکیل میت پر حق لازم تھا۔ بالجملہ جب عقد رهن میں راہن کسی عامل  
 یا ممرتن یا غیر کو اسے قرض کی مباد آئے پر مرہون فروخت کرنے کا وکیل کرے یا بعد عقد رهن کے وکیل کرے تو جائز ہے  
 اور دونوں وکالتوں کے احکام مذکور ہوئے۔ ولیس الممرتن ان یبیع الا برضا الراہن لانه ملکہ و ما رضى بیع  
 اور ممرتن کو خود یہ اختیار نہیں ہوتا کہ مرہون کو فروخت کرے مگر بھی کہ راہن اس پر رضامندی و اجازت دے۔ اور اس  
 کہ مرہون تو راہن کی ملک ہے اور وہ اسکی بیع پر راضی نہیں ہوا۔۔۔۔۔ بلکہ ممرتن کے پاس مجوس کیا ہے۔ ولیس  
 للراہن ان یبیع الا برضا الممرتن لان الممرتن حق بالینہ من الراہن فلا یقدر الراہن علی تسلیمہ بالبیع  
 اور راہن کو بھی بی اختیار نہیں کہ (قبل ادائے قرضہ ممرتن کے) مرہون کو فروخت کرے مگر بھی کہ ممرتن راضی ہو جاوے  
 اس واسطے کہ مرہون کی مالیت کا ممرتن نسبت راہن کے زیادہ سختی ہے تو راہن کو یہ قدرت نہوگی کہ مرہون کو بوجہ بیع کے  
 مشتری کے سپرد کرے۔۔۔۔۔ اگرچہ ممرتن مرہون ملک راہن ہے۔ قال فان حل الاجل والی الوکیل الذی فی  
 یدہ الراہن ان یبیعہ والراہن غائب اجبر علی بیعہ لما ذکرنا من الوجہین فی لزومہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ بھر جب  
 ادائے قرضہ کی مباد آگئی اور جس وکیل کے قبضہ میں مرہون ہے اسے مرہون فروخت کرنے سے انکار کیا حالانکہ راہن غائب  
 ہو تو وہ اسکے فروخت کرنے پر مجبور کیا جائیگا بوجہ انھیں دونوں دلیلوں کے جو ہم نے وکالت لازم ہونے میں بیان کی ہیں و  
 یعنی وکیل مذکور پر وکالت مذکور انجام دینا واجب ہے۔ لہذا مجبور کیا جاوے گا اور کفایت جبر یہ ہے کہ قاضی اسکو چند روز قید کرے گا



تاکہ فروخت کرے پھر اگر اسے نہ امانت دے تو قاضی اس پر اپنی بیع نافذ کرے گا اور یہ حاجتین کے نزدیک ظاہر ہے اور یہی بعض مشائخ  
 کے نزدیک امام و حکام قول ہے۔ کہ۔ بالجواب وہ مقتضایہ وکالت کے انجام دینے سے انکار کرے نہ مجبور کیا جائیگا  
 اور اس میں سب الامون کا اتفاق ہے۔ وکذا لک المرحل یوکل غیرہ بالخصوص و غاب الموکل فابی ان ینسخا صم  
 و جبر علی الخصوص للوجه الثانی و ہوان فیہ اذاع الحق۔ اور اسی طرح اگر کسی نے دوسرے کو خصوصت کے واسطے  
 وکیل کیا پھر وکیل سفر کو چلا گیا پس وکیل نے خصوصت و جوابدہی سے انکار کیا تو وہ اس کام کے واسطے مجبور کیا جائیگا جہ  
 دلیل دوم کے جو لزوم وکالت میں مذکور ہوئی اور وہ تلف حق ہے۔ یعنی وکالت میں رہنے کے لازم ہونے  
 کی دوسری دلیل یہ بھی کہ اس وکالت سے حق مرتن متعلق ہے پس اگر لازمی ہو تو مرتن کا حق تلف ہو جائے۔ یہی دلیل  
 وکالت خصوصت میں جاری ہے کہ اس وکالت سے حق مدعی متعلق ہوا پس لازمی ہے حتی کہ اگر وکیل کا انکار جائز ہو تو مدعی  
 کا حق ادب جاوے لہذا وکیل کو جوابدہی پر مجبور کیا جائیگا۔ بخلاف الوکیل بالبیع لان الموکل یمیع بنفسہ فلا  
 یتوی حقہ۔ برخلاف وکیل فروخت کے کہ وہ وکیل انکار کر سکتا ہے اس واسطے کہ وکیل خود فروخت کر گیا تو اس کا حق تلف نہ ہوگا  
 و۔ یعنی اگر کوئی سوداگر اپنی چیز فروخت کرنے کے واسطے کسی کو وکیل کرے اور وہ انکار کرے تو جائز ہے کہ وکیل  
 کوکل کا کچھ نقصان نہیں کہ وہ خود فروخت کر گیا اور مدعی مرتن میں یہ بات نہیں ہوتی۔ اما المدعی لا یقدر علی  
 المدعی۔ مدعی تو مدعی نہیں کر سکتا و۔ کہ نہ مدعا علیہ یا اس کا وکیل حاضر نہیں ہے۔ و المرتن لا یمکن  
 بیعہ بنفسہ۔ اور مرتن اس مرتن کہ خود نہیں فروخت کر سکتا و۔ کہ نہ مدعا علیہ یا اس کے مرتن کو اس کے بیع پر مسلط  
 نہیں کیا ہے۔ تو ان دونوں کا حق ادب جائیگا۔ پھر یہ سب اس صورت میں ظاہر ہے کہ وکالت مذکورہ عقد رہن میں مشروط  
 ہو۔ غلام یکن الموکیل مشروطا فی عقد الزین واما مشروط لبعده۔ اور اگر عقد رہن میں وکالت مذکورہ مشروط  
 ہو بلکہ بعد رہن مانع ہونے کے مشروط ہوئی و۔ مثلاً اول میں مرتن نے رہن لے لیا پھر باہمی قرار دیا کہ  
 ماہین نے ایک شخص کو وکیل کر دیا کہ جب اولے قرض کی سبلا آوے اور میں نے ادا کیا تو تجھے میں نے وکیل کیا کہ  
 مرتن فروخت کر کے ادا کر دے پس اگر یہ وکیل بروقت سبلا آنے کے فروخت مرتن سے انکار کرے تو اس میں  
 دو قول مختلف ہیں۔ قیل لا یجبر اعتبارا للوجه الاول۔ کہا گیا کہ اس وکیل کو مجبور نہیں کیا جائیگا باعتبار وجہ اول کے  
 و۔ یعنی یہ وکالت لازمی نہیں ہے کیونکہ وکالت لزوم رہن کے لازمی ہوتی تھی حالانکہ یہ وکالت تو رہن کے  
 لزوم کے وقت موجود نہ تھی و لازمی بھی نہ ہوئی۔ مبسوط میں لکھا کہ یہی ظاہر الردایہ ہے۔ و قیل یجبر رجوعا الی الوجه الثانی  
 اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ وکیل مذکور بھی مجبور کیا جائیگا بشرط وجہ دوم و۔ کہ اس وکالت سے حق مرتن متعلق ہو گیا  
 وکیل کو یہ اختیار نہیں رہا کہ انکار کر کے اس کی حق تلفی کرے ورنہ اس کو وکالت قبول ہی کرنے سے انکار لازم تھا و نہ مرتن  
 اس دوسرے سے وکالت لیتا اور اب انکار سے مرتن کا حق تلف ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے پس وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا  
 و نہ المصح۔ اور یہی قول اصح ہے و۔ اور ردایت زادر اور مطلق عبارت ظاہر الردایہ بھی اسی کو مفید ہے چنانچہ  
 مراد۔ و عن ابی یوسف رحمہ ان الجواب فی الفصلین واحد۔ تو اور میں ابو یوسف رہتے مدعی ہے کہ دونوں  
 صورتوں میں حکم واحد ہے و۔ یعنی خواہ وکالت مذکورہ عقد رہن میں مشروط ہو یا بعد عقد رہن کے مشروط ہو دونوں کا  
 حکم واحد ہے کہ وکیل مذکور مجبور کیا جائیگا۔ و لاییدہ اطلاق الجواب فی الجامع الصغیر و فی الاصل۔ اور اسی کی  
 تائید کرتا ہے مطلق حکم جو جامع صغیر و اصل میں مذکور ہے و۔ چنانچہ جامع صغیر کے مذکورہ بالا عبارت میں خود موجود ہے  
 کہ وکیل جسکے پاس رہن ہے اگر بیع سے منکر ہو تو مجبور کیا جائیگا اور اس عبارت میں اطلاق ہے یعنی وکالت مشروط



ہن کی قید نہیں فرمیتے کہ وکالت مشروطہ بعد رہن میں بھی دکیل کیا جاوے۔ واذاباع العدل  
 الرهن فقد حرج من الرهن والتمن قائم مقامہ فکان رہننا وان لم یقبض بعد لقبہ  
 مقام ماکان مقبوضا۔ اور جب عادل نے مرہون فروخت کیا تو وہ رہن سے خارج ہوا اور اسکا حق بجائے  
 مرہون کے قائم ہوا اگرچہ ابھی وصول ہوا ہو کیونکہ وہ مقبوض کے قائم مقام ہر قسم۔ یعنی بجائے مرہون کے  
 بہن ہر خواہ ابھی وصول ہوا ہو یا نہ ہو۔ واذاقوی کان مال المرتهن لبقا عقد الرهن فی التمن لبقا  
 مقام المبیع المرهون۔ اور اگر یہ تمن تلف ہو جاوے (خواہ عادل کے پاس یا خود مرتهن کے پاس)  
 و مرتهن کا مال گیا کیونکہ تمن میں عقد میں قائم تھا اس واسطے کہ وہ بجائے مرتهن میں کے قائم ہو گا۔ وکذا لک اذ  
 قتل البعد الرهن وعزم القاتل قيمته لان المالك يسقط من حيث المالية وان كان بدل الدم فاقطع  
 حکم ضمان المال فی حق المستحق بقی عقد الرهن۔ اور اسی طرح اگر غلام مرہون قتل کیا گیا (خلعتے) اور قاتل  
 نے اسکی قیمت تادان دی تو اس تادان کا بھی یہی حکم ہو تمن میں نہ کہ رہا اس واسطے کہ مالک راہن تو اس تادان کا مستحق  
 اور راہ مالیت ہوا اگرچہ وہ خون کا عوض ہو پس مستحق راہن کے تمن میں اس تادان نے بھی تادان مالی کا حکم پایا پس  
 عقد رہن باقی رہا۔ خلاصہ یہ کہ غلام کا خون اگرچہ راہن کی ملک نہیں اور نہ وہ مرہون ہوا اور قاتل نے قیمت  
 اولہ کی وہ خون ہی کا عوض ہو لیکن راہن مالک تو اسکا مستحق ہی جہت سے ہوا کہ غلام مذکور اسکا مال تھا پس یہ بھی جہت  
 کے تمن میں گونا تادان مال ہو تو عقد رہن باقی رہا۔ م۔ ک۔ وکذا لک لو قتل بعد فسخ بہ لانه قائم مقام الاول  
 لکھا واما۔ اور اسی طرح اگر مرہون غلام کو کسی دوسرے غلام نے قتل کیا پس قاتل عوض مقول کے رہا یا گیا (جیسا کہ  
 غلام کے جرم میں حکم ہو تو یہ بھی بمنزلہ تمن کے قائم مقام مرہون ہو) اس واسطے کہ خون و گوشت کی مانند وہ غلام اول  
 یعنی مرہون کا قائم مقام ہو۔ قال وان باع العدل الرهن فاوفى المرتهن التمن ثم استحق الرهن بضم  
 العدل کان بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته وان شاء ضمن المرتهن التمن الذي اعطاه وليس  
 له ان يضمنه غيره۔ جملہ صغیرین ہر کہ اگر عادل نے مرہون فروخت کیا پس مرتهن نے تمن سے اپنا فرض پورا وصول  
 کر لیا یعنی عادل نے اسکو اسکا قرضہ ادا کر دیا پھر کسی نے ثابت کیا کہ مرہون نہ کہ میری ملک تھا پس عادل نے اسکو تادان  
 ادا کر دیا تو عادل کو اختیار ہو گا کہ چاہے راہن سے مرہون کی قیمت تادان لے اور اگر چاہے مرتهن سے وہ تمن جہت  
 کو دیا ہو تادان لے اور مرتهن سے سوائے اسکے زائد نہیں لے سکتا ہر قسم۔ حتی کہ اگر دو سو روپیہ کو فروخت کر کے  
 مرہون کا کل قرضہ ایک سو روپیہ ادا کیا ہو تو مرہون سے صرف سو روپیہ لے سکتا ہو۔ وکشف ہذا ان المرهون المبیع  
 اذا استحق اما ان يكون بالکاد قائما ففی الوجه الاول المستحق بالخيار ان شاء ضمن الراهن قيمته  
 غاصب فی حق وان شاء ضمن العدل لانه متعدي حقه بالمبيع والتسليم فان ضمن الراهن نقد البيع  
 وصح الاقتضاء لانه ملکہ باء الغنایان فقیین انه امره ببيع ملک نفسه وان ضمن البائع ففقد البيع لفقها  
 لانه ملکہ باء الغنایان فقیین انه باع ملک نفسه واذا ضمن العدل فالعدل بالخيار ان شاء رجع علی  
 الراهن بالقيمة لانه وکیل من جهة عامل له فیرجع علیه بالحققة من العمدہ ونقد البيع وصح الاقتضاء  
 رجع المرتهن علیه بشئ من دینہ وان شاء رجع علی المرتهن بالتمن لانه قیین انه اخذ التمن بغير حق لانه  
 ملک البعد باء الغنایان ونقد بیعہ علیہ فصار التمن له وانما اداہ الیه علی حساب انہ ملک الراهن  
 فمماذا قیین انہ ملکہ لم یکن راضیا به فله ان یرجع به علیه واذا رجع بطل الاقتضاء فیرجع المرتهن الراهن



مذہبہ۔ اس مسئلہ جامع صغیر کی توجیح یہ ہے کہ مرہون مبیع کی نسبت جب یہ ثبوت ہوا کہ اس کا مستحق سولے راہن کے شخص  
 دیگر جو قوابد و حال سے خالی نہیں یا تو وہ بیع تلف ہو چکی ہو قائم ہو پس در صورتیکہ حالت اول ہو یعنی بیع تلف ہو چکی ہو یعنی  
 مشتری کے پاس موجود نہ ہو یا مشتری ہی معلوم نہ ہو کہ گمان کیا تو دیکھا جاوے کہ مستحق کیا کرتا ہے چنانچہ مستحق کو اختیار ہے چاہے  
 راہن سے اپنے مال کی قیمت تاوان لے کیونکہ راہن اس کے مال کا غاصب ہے اور جابجاء عادل فروخت کرنے والے سے تاوان  
 لے اس واسطے کہ عادل نے اس کا مال فروخت کر کے سپرد کرنے میں نقدی کی پس اگر مستحق نے راہن سے تاوان لیا تو اس کے  
 بیکل ہونے عادل کی بیع مذکور نافذ ہو گئی اور مرہن کا وصول پانا بھی صحیح ہو گیا اس واسطے کہ تاوان ادا کر کے راہن اس  
 مال بیع کا مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ راہن نے عادل کو اپنی ملک جو چیز فروخت کرنے کا حکم کیا۔ اور اگر مستحق نے بائع یعنی  
 عادل سے تاوان لینا اختیار کیا تو بیع اس صورت میں بھی نافذ ہو جائیگی کیونکہ عادل بائع بوجہ اداسے ضمان کے بیع کا  
 مالک ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ اسے مشتری کے ہاتھ اپنی ملک فروخت کی (مرہم مرہن کا وصول پانا وغیرہ) چاہے کم بھر جب  
 عادل نے تاوان ادا کیا تو عادل کو اختیار حاصل ہوا کہ چاہے راہن سے یہ قیمت لے جو اسے مستحق کو ادا کر کے عادل کو  
 راہن کی طرف سے بیع کا دلیل تھا اور راہن ہی کے واسطے اسے یہ کام کیا تو یہ کام میں سپرد و عہدہ لازم آوے وہ  
 راہن سے رجوع کرے گا۔ (تو راہن پر یہ قیمت تاوان ادا کرنی لازم ہو) اور بیع نافذ ہو گئی اور مرہن کا وصول پانا بھی صحیح  
 ہو گیا پس مرہن اپنا قرضہ کچھ بھی راہن سے نہیں لے سکا اور سپرد رجوع نہیں کر سکا (گو یا مستحق نے راہن سے تاوان  
 لے لیا) اور چاہے عادل اس بیع کا مرہن سے واپس کیلے (اور راہن سے قیمت نہ لے) اس واسطے کہ اب یہ بات  
 کھلی کہ مرہن نے مرہن مذکور ناحق لیا ہے کیونکہ عادل تو اداسے تاوان کی وجہ سے غلام مذکور کا غلام مالک ہو گیا اور اس کا فروخت  
 کرنا خود عادل پر نافذ ہوا تو مرہن بھی اسی کا مال ہو گیا اور مرہن کو ادا کرنا تو صرف اس گمان پر واقع ہوا کہ مرہون بیع و حقیقت  
 راہن کی ملک ہے بھر جب یہ گھلا کہ نہیں بلکہ خود عادل بائع کی ملک۔ تو وہ مرہن کو مرہن ادا کرنے پر راضی نہیں ہوا پس اسکو  
 اختیارات کہ مرہن سے واپس کرے اور جب عادل نے مرہن واپس کر لیا تو مرہن کا قرضہ وصول پانا بھی باطل ہو گیا پس  
 مرہن اپنا قرضہ راہن سے رجوع کر کے وصول کرے۔ پس یہ سب اس صورت میں کہ بیع مذکور قائم نہ ہو بلکہ تلف ہو گئی  
 وہی الوجه الثانی وہو ان یكون قاتکافی ید مشتری فلیستحق ان باخذہ من یدہ لانہ وجہ عین مالہ ثم  
 مشتری ان یرجع علی العدل بالثمن لانہ العاقد متعلق بہ حقوق العقد و ہذا من حقوق حیث وجب  
 بالبیع وانما اداہ لیسلم لہ البیع ولم یسلم ثم العدل بالخیار ان شاء یرجع علی الراہن بالقیمۃ لانہ ہوا  
 ادخل فی العہدۃ فوجب علیہ تخلیصہ واذا جمیع علیہ فمبض المرہن لان المقبوض سلم لہ وان شاء جمیع  
 علی المرہن لانہ اذا انتقض العقد بطل الثمن وقد قبضہ فمنا فوجب لنقض قبضہ ضرورۃ وافیاً جمیع علیہ  
 و انتقض قبضہ عاد حقہ فی الدین کما کان فیرجع بہ علی الراہن۔ اور صورت دوم میں یعنی جبکہ مشتری کے  
 پاس بیع مرہون قائم ہو تو مستحق یعنی اصل مالک کو اختیار ہے کہ مشتری کے قبضہ سے لے لے اس واسطے کہ اسے اپنا عین  
 مال پایا (تو جہان پارے لے سکتا ہے) بھر مشتری مذکور اپنا مرہن اپنے بائع یعنی عادل مذکور سے بھیر لے گا کیونکہ وہی عقد  
 کرنے والا تھا پس اسی کے ساتھ حقوق عقد متعلق ہونگے اور مرہن بھیرنا بھی منجملہ حقوق عقد کے ہے کیونکہ مرہن کا وجوب وجہ  
 عقد بیع کے ہوا تھا اور مشتری نے اسی جہت پر ادا کیا تھا کہ بیع اس کے واسطے مسلم ہو مالا کہ وہ سپرد نہیں رہی (بلکہ مستحق  
 لے گیا تو وہ مرہن بھیرنے اور چنگے عادل کو دیا ہے تو عادل ہی سے بھیرے گا)۔ بھر عادل کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے راہن سے  
 قیمت واپس لے کیونکہ راہن ہی لے اسکو اس عہدہ میں ڈالا تو راہن ہی پر اسکا جھوڑا نا واجب ہو (اور قیمت سے مراد



وہ من ہر جو اسے مشتری کو ادا کیا اور جب عادل نے راہن سے یہ من وصول کر لیا تو مرہن کا وصول پانچ سو روپیہ تک اس کے  
جو کچھ وصول پایا وہ اس کے واسطے سالم رہا۔ اور چلے عادل وہ من مرہن سے واپس لے جواسے مرہن کو ادا کیا ہے۔ (اور وہ من  
پر رجوع کرے)۔ سو اسے کہ جب عقد بیع ہی نوٹ یا نوٹ کا من ہونا باطل ہو گیا حالانکہ مرہن نے اس پر مرہن کا من سمجھ کر قبضہ  
کیا تھا (کیونکہ اسکو مرہن کے من ہی سے استحقاق تھا حالانکہ وہ من نہیں رہا) (و بالضرورہ مرہن کا قبضہ نزدیکیا جب ہی  
اور جب عادل نے مرہن سے یہ من بھیر لیا اور اسکا وصول پانچ سو روپیہ تک گیا تو مرہن کا حق دربارہ اپنے قرضہ کے عواکس گنا جسے  
سابق میں تھا پس وہ راہن سے اپنا قرضہ واپس لے گا۔ اور یہ سب اسوقت ہو کہ مشتری نے جو من ادا کیا تھا وہ عادل  
سے یا تھا بھر عادل نے مرہن کو اسے قرضہ راہن میں دیدیا۔ ولو ان المشتري سلم الثمن الى المرتهن لم يرجع على  
العدل لانه في البيع عامل للراهن وانما يرجع عليه اذا قبض ولم يقبض فبقی الغنم ان علی الموكل۔ اور  
مگر عادل سے خریدنے والے نے مرہن کے دام مرہن کو ادا کیا ہے من تو وہ عادل سے من واپس نہیں لے سکتا کیونکہ عادل  
نویز کام کرنے میں راہن کے واسطے عامل ہے اور مشتری اپنا من بھی عادل سے لے سکتا ہے کہ جب اسے مشتری سے وصول کیا ہو  
۔ ہاں اسے مشتری سے وصول نہیں کیا تو ضمانت و ذمہ داری مرہن موکل پر باقی رہی۔ یہ سب اسوقت ہو کہ عادل کی  
وکالت عقد مرہن میں مشروط ہو۔ وان كان التوكيل بعد عقد الرهن غير مشروط في العقد فالحق العدل من  
العبدۃ يرجع به على الراهن قبض الثمن المرتهن ام لانه لم يتعلق بهذا التوكيل حق المرتهن فلا رجوع  
كما في الوكالة المفردة عن الرهن اذا باع الوكيل و دفع الثمن الى من امره الموكل ثم حقه عتده لا يرجع  
به على المشتري۔ اور اگر یہ توكيل بعد عقد رہن کے واقع ہوئی یعنی عقد رہن میں مشروط نہیں تھی تو ایسی صورت میں عادل  
کو جو کچھ ذمہ داری و عتدہ لاحق ہوا اس کے واسطے وہ راہن پر رجوع کرے گا اور مرہن نے من وصول کیا ہو یا کیا ہو اس واسطے  
کہ اس توكيل سے مرہن کا حق مستغرق نہیں ہوا (کیونکہ اسے بدون توكيل مذکور کے من لیا تھا) تو مرہن پر رجوع کرنا کسی حال  
میں ثابت نہ ہوگا جیسے رہن سے خارج کوئی وکالت بیع ہو کہ اس میں جب وکیل فروخت کر کے دام اپنے شخص کو دیدے جس کے  
بے وکیل نے حکم دیا ہو بھر وکیل کے ذمہ عتدہ لاحق ہو تو وکیل مذکور اس شخص پر رجوع نہیں کر سکتا جسے من وصول پایا  
۔۔۔ بلکہ وکیل کی طرف رجوع لاؤ اور اس سے اپنا چھٹکارا حاصل کرے اس میں ہی ایسی وکالت میں حکم ہے جو عقد رہن  
اور بیع ہونے کے بعد واقع ہو۔ بخلاف الوكالة المشرطة في العقد لانه تعلق به حق المرتهن فيكون البيع حقه  
وذلك انما يسی وکالت کے جو عقد رہن میں مشروط ہو کہ اس میں کسب مذکورہ بالا عادل کو مرہن سے رجوع کا اختیار ہوتا ہے  
کیونکہ اس وکالت سے حق مرہن بھی متعلق ہو چکا تو عادل کا فروخت کرنا حق مرہن کے واسطے بھی ہوگا۔۔۔ جیسے راہن  
کی صورت میں بطور وکالت ہوا ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ وکالت مشروط رہن سے حق مرہن متعلق ہے اور جو بعد رہن  
اس سے نہیں متعلق ہے۔ قال رحمه الله تعالى لانه اذ ذكره الكرخي رخص وهذا يوجب قول من لا يرى جبر  
بالوكيل على البيع۔ شیخ مصنف نے فرمایا کہ لان ہی شیخ کرخی رخص نے فرق بیان کیا ہے اور یہ روایت خود ہے کہ اس  
عالم کے قول کی جگہ اس میں ایسے وکیل بیع کے واسطے جبر نہیں ہے۔۔۔ یعنی جسکی وکالت بعد عقد رہن کے  
واقع ہو اگر وہ عیادہ اسے قرضہ آنے پر بیع سے انکار کرے تو جبر نہیں کیونکہ یہ وکیل بمنزلہ وکیل بیع کے ہے جس کے ساتھ  
مرہن کا کوئی من متعلق نہیں ہوا لیکن جن علماء کے نزدیک یہ وکیل بھی بیع پر مجبور کیا جائیگا انکی طرف سے جواب یہ ہو سکتا  
ہے وہ وکیل کا مجبور ہونا بوجہ لزوم وکالت ہے اگرچہ حق مرہن متعلق نہ ہو اور بیان دقیق جواب دیگر ہو لیکن دونوں جواب کمزور  
ہیں و اسلئے فقہائے اعظم۔ م۔ قال وان مات العبد المرهون في يد المرتهن ثم استحق رجل فله الخيار ان شاء



ضمن الراهن وان شاء ضمن المرتهن لان كل واحد منهما متعدي في حقه بالتسليم او بالقبض - بما يتخير  
 بين حرکه اگر مرتهن کے قبضہ میں غلام مرہون کر گیا بھر کرے اس غلام پر اپنا استحقاق ثابت کیا یعنی ثابت کیا کہ میں اس  
 سخی ہوں وہ میری ملک تھا مستحق کو اختیار کر کے اسکی قیمت چاہے راہن سے تاوان لے اور چاہے مرتهن سے تاوان  
 لے۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ راہن و مرتهن ہر ایک سے سخی کے حق میں تعدی واقع ہوئی اسلئے کہ راہن نے سپرد کرنے میں تعدی  
 کی اور مرتهن نے قبضہ کرنے میں تعدی کی۔ اور تاوان بوجہ تعدی کے واجب ہوا کرہو۔ فان ضمن الراهن  
 فمقتدات بالدين لانه فله ما اداه الضمان فصح الالبقاء۔ بھر اگر سخی نہ کورے راہن سے قیمت تاوان لی تو مرہون  
 نہ کو کا تلف ہونا بوض فرضہ کے واقع ہوا اسواسے کہ راہن بوجہ ادا سے تاوان کے اسکا مالک ہوگا تو فرض ادا کر کے  
 ہو گیا۔ وان ضمن المرتهن يرجع على الراهن بما ضمن من القيمة و بدینہ۔ اور اگر سخی مرتهن سے قیمت تاوان  
 لی تو وہ راہن سے یہ قیمت اور اپنا فرضہ واپس لے گا۔ اما بالقيمة فلانہ مغرور من جهة الراهن و اما بالدين فلانہ  
 اقتضى اقتضاه فيود حقه كما كان۔ پس قیمت کو راہن سے واپس پانا اسوجہ سے کہ اسنے راہن ہی کی جانب  
 سے یہ دھوکا پایا اور فرضہ پانا اسوجہ سے کہ اسکا وصول پانا ٹوٹ گیا تو اسکا حق جیسا تھا وہی رہا عود کر آنا۔ فان قيل  
 لما كان قرار الضمان على الراهن يرجع المرتهن عليه والملك في المضمون ثبت لمن عليه قرار الضمان  
 فثبت ان الراهن ملك نفسه فعاد كما اذا ضمن المستحق الراهن ابتداء قلنا هذا طعن الى خازم القاض  
 اگر اعتراض کیا جاوے کہ جب تاوان کا قرار راہن پر ٹھہرا تو جو جسکے کہ مرتهن نے اس سے واپس لیا اور قاعدہ یہ کہ جو  
 تاوان کا قرار ہو اسی کی ملکیت اس چیز میں ثابت ہوتی ہے اسے عوض تاوان دیا ہے تو ظاہر ہوا کہ راہن نے اپنی ملکیت مرہون  
 کی تھی تو یہ بھی ایسا ہو گیا جیسے سخی نے ابتداء سے راہن سے تاوان لے لیا ہم کہتے ہیں کہ یہ قاضی ابراہیم نے طعن  
 کیا کہ اس نے ابراہیم بن عمار و زنا سے مجاہد بن عبد الحمید بن عبد العزیز قاضی بغداد نے امام محمد بن الحسن بن ابراہیم  
 کیا تھا اور حاصل یہ ہوا کہ جب راہن ہی آخر ضامن ٹھہرا تو مرتهن کے پاس اسی کی ملکیت ثابت ہوئی جیسے سخی نے اگر ابتداء  
 سے راہن سے تاوان لیا تو یہی ہوا کہ مرتهن کا فرضہ ساقط ہونا چاہیے حالانکہ اسنے کہا کہ اگر راہن سے ابتداء میں تاوان  
 لے تو مرتهن کا فرضہ ساقط ہوا اور اگر مرتهن سے تاوان لیا تو مرتهن کے ذریعہ سے راہن پر تاوان ٹھہرتا تو مرتهن کا فرضہ  
 نہیں ساقط ہو گا بلکہ مرتهن تاوان مع فرضہ کے راہن سے پا دیگا۔ حالانکہ یہ فرق بمعنی ہے۔ والجواب عنه انه يرجع  
 عليه بسبب الغرور والغرور بالتسليم كما ذكرناه او بالانتقال من المرتهن اليه كانه وكيل منه والملك  
 بخل ذاك متاخر عن عقد الرهن۔ اور اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ مرتهن اپنا ادا کیا ہوا تاوان راہن سے لے کر  
 بوجہ غریب کے واپس لیتا ہے اور غریب راہن یہ کہ اسنے غیر کامل بیکر مرتهن کے سپرد کر دیا (حتی کہ وہ ضامن ہو گیا) جیسا  
 کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے اور ہاں مرتهن سے راہن کی جانب تاوان منتقل ہونے کی وجہ سے مرتهن واپس لیتا ہے کہ مرتهن  
 اسکی جانب سے دلیل ہے اور کوئی وجہ ان دونوں میں ہو ہو وجہ عقد رهن سے ملک پیچھے واقع ہوئی۔ فان قلت  
 ان راہن کی ملکیت اگر مرتهن کو مال غیر سپرد کرنے کی وجہ سے ہوتی اسی وقت سے ملکیت ہوگی حالانکہ سپردگی سے رهن پورا ہوتا ہے  
 ملکیت راہن پر رہتی ہے اور ملک راہن کی وجہ یہ ہو کہ جب مرتهن نے غیر کے مال پر قبضہ کیا تو غیر کے حق میں یہ غاصب ہے  
 پس غیر نے اس سے تاوان لیا تو مرتهن مالک ہو گیا لیکن مرتهن نے بوجہ راہن کے قبضہ کیا تھا تاوان بجانب راہن  
 منتقل ہوا اور چونکہ مرتهن کی ملکیت قبضہ کے بعد شروع ہوئی تو منتقل ہونے سے راہن کی ملکیت بھی بعد قبضہ سے شروع  
 ہوئی اور یہ بھی رهن پورا ہونے کے بعد ہی تو بھوت ہوا کہ مرتهن سے سخی نے تاوان لیا ہے اور تاوان کا قرار راہن پر



ظہر ہو تو اس صورت میں راہن کی ملکیت بعد رهن کے ثابت ہوتی ہے اور اس سے حاجی ملک رهن کرنا نہیں چکتا اور  
 بخلاف الوجه الاول۔ برخلاف صورت اول کے سن۔ جبکہ سنی نے اول راہن سے تادان کیا کہ اس صورت  
 میں راہن کی ملکیت قبل رهن کے لغو ہوتی ہے۔ لان المستحق یضمن باعتبار القبض السابق علی الرهن فبئین  
 المالك الی فبئین انہ رهن ملک نفسه۔ اس واسطے کہ سنی نے راہن سے بلحاظ قبضہ سابق کے تادان کیا جو  
 رهن سے پہلے واقع تھا تو ملکیت اسی حالت کی حالت مستند ہوگی پس ظاہر ہوگا کہ راہن نے اپنی ذاتی ملک رهن رکھی  
 سن۔ کیونکہ راہن نے جب غیر کی چیز پر قبضہ کر کے اسکو رهن کیا تو قبضہ ہی سے غاصب ضامن ہو گیا اور ضمان دیکر  
 اسی وقت سے مالک ہو گیا تو اسنے گواہان کو کہہ کر رهن کیا۔ وقد طولنا الکلام فی کفایۃ المنتهی والستہ تعالیٰ اعلم  
 بالصواب۔ اور ہم نے اسکی توضیح میں کلام کو طول دیکر کفایۃ المنتهی میں بیان کیا ہے والستہ تعالیٰ اعلم بالصواب سن  
 شاید شیخ رحم کی مراد یہ ہو کہ اس جواب پر مضاربت کے مسئلہ سے جو اعتراض ہوا سو وہ ہم نے دفع کر دیا اسطرح کہ یہاں ہم نے  
 رهن سے ملکیت پہلے ثابت کر کے رهن کو باطل ٹھہرایا کہ نافذ نہیں ہوگا حالانکہ مضاربت میں اگر رب المال نے جو اسکی مال  
 دیا تھا اسکا کوئی مستحق نکلا اور مضارب نے بوجہ اس میں تصرف کرنے کے مستحق کو تادان ادا کیا تو وہ رب المال سے تادان  
 واپس لگا مگر مضاربت نافذ ہوگی حالانکہ بیان بھی مضارب کے ذریعہ سے رب المال کی طرف ملک منتقل ہوئی تو وہ بعد  
 مضاربت کے ہوگی بھر بھی جسے کہا کہ مضاربت نافذ ہو حالانکہ رهن کو نافذ نہیں کہتے ہو اور جواب یہ کہ مضاربت عقد غیر لازم  
 ہے تو اسکے دوام کا حکم مثل ابتداء کے ہو گیا بعد ملک کے رب المال نے جاگیر عقد کیا برخلاف رهن کے کہ یہ عقد لازم ہے و فرق  
 ہو گیا رع م۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک یہاں اشکال دو طرح باقی ہے اول یہ کہ مضاربت کے مسئلہ میں مضارب نے  
 جب اس مال میں تصرف کیا تو ضامن ہوا اور جب اس مال مبدل ہو جائے تو مضاربت بھی لازم ہو جاتی ہے جو اس  
 یہ ہو سکتا ہے کہ بدون تغیر کے اگر سنی نے اپنا مال بعد سے لیا تو مضارب رب المال سے واپس لے لے اور جدید عقد کی  
 ضرورت نہیں ہے لیکن یہ جواب جب صحیح ہو کہ مسئلہ مضاربت کے ہی سنی ہوں کیونکہ مضارب کو اس صورت میں ضمان  
 کا حق نہیں ہوتا حالانکہ مسئلہ اسکے خلاف ہے علاوہ برین جدید اس مال سے مضاربت اول باقی نہیں رہ سکتی ہے پس  
 فرق مذکور مشکل ہے۔ دوم یہ کہ جب راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہو چکا تو مرتن کی جانب سے ضمان منتقل ہونے سے  
 ضامن ہونا تحصیل الحاصل ہے اور یہ باطل ہے تو بہر صورت راہن بوجہ قبضہ سابق کے ضامن ہے بان مرتن کے رجوع  
 کرنے کے واسطے البتہ اسکا سپرد کرنا علت ہے پس جواب میں سخت مال ہے والستہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔

## باب التصرف فی الرهن والجنایۃ علیہ وجنایۃ علی غیرہ

یہ باب مرہون میں تصرف کرنے اور مرہون پر قتل و زخم وغیرہ کا جرم کرنے یا مرہون کا جرم مذکور غیرہ پر  
 واقع ہونے کے بیان میں۔

یعنی عقد رهن واقع ہونے کے بعد اگر مرتن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جو اسکی اجازت میں داخل نہیں تھا تو اس  
 نے کوئی تصرف کیا تو اسکا کیا حکم ہے اور اگر مرہون کوئی غلام ہو جسے کسی کو قتل کر دیا یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے یا مرہون کو کسی  
 قتل یا زخمی کیا تو کیا حکم ہے۔ قال واذا باع الراهن الرهن بغیر اذن المرتن فالبيع موقوف لتعلق حق  
 الغیر بہ وبوالمرتن فیتوقف علی اجازتہ وان کان الراهن تصرف فی ملک من اوصی بحبیۃ اللفظ  
 علی اجماع الوریۃ فیما روا علی الثالث لتعلق حکم بہ۔ اگر راہن نے مال مرہون کو بغیر اجازت مرتن کے تصرف



کیا بیع متوقف رہی کہ اپنے نافع نہ ہو کیونکہ اس بیع سے غیر کافق متعلق ہو اور وہ مرتن ہو پس مرتن کی اجازت پر  
موقوف ہو سکتی کہ اگر وہ اجازت دیدے تو مرتن سے خلج ہو کر بیع نافع ہو جائیگی اور بدون اس کے نافع نہ ہوگی) اگرچہ  
راہن کا یہ تصرف اپنی ملکیت میں واقع ہوا ہے اور اس کی نظیر وہ شخص ہے جسے اپنے تمام مال کی وصیت کر دی (مثلاً تھویری  
موت کے سیراسب مال فقراء کو صدقہ دیا جاوے) تو تنائی سے نافع مال کے حق میں وصیت مذکورہ وارثین کی اجازت  
پر متوقف ہے کیونکہ تنائی کے سواے باقی مال سے وارثین کافق متعلق ہو چکا ہے **ف** اور یہ مثال صرف اس امر کو مفید نہ  
کہ دوسرے کے تعلق سے تصرف نافع نہیں ہوتا اور نہ جب موصی مر گیا تو اس کی ملکیت ترکہ سے زائل ہو گئی سوائے اس کے  
کہ تنائی تک اگر اسے تصرف کی وصیت کی تو اس قدر مال میں اس کی ملکیت متعلق رہیگی۔ فان احازا المرتن حبات  
لان التوقف حقه و قدر ضعی بسقوطہ۔ پس اگر مرتن نے اس بیع کی اجازت دیدی تو جائز ہے نافع ہو جائیگی  
اس واسطے کہ بیع کا وقت تو مرتن کے حق ہی کی وجہ سے تھا اور وہ اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہو گیا۔ وان قضاء  
المرتن دینہ جائز البضالانہ زال المانع من النفوذ و مقتضی موجود و هو التصرف الصادر من المال  
فی الحال۔ اور اگر راہن نے مرتن کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی بیع جائز ہو گئی ہے نافع ہو گئی اس واسطے کہ بیع نافع ہونے  
سے جو امر مانع تھا وہ زائل ہو گیا اور ہر تصرف کے نافع ہونے کے واسطے دو باتوں کی ضرورت ہوتی ہے ایک یہ کہ  
نافع ہونے سے کوئی امر مانع نہ ہو اور دوم یہ کہ نافع ہونے کا مقتضی موجود ہو پس مانع کا زائل ہو جانا تو معلوم ہو گیا کہ  
مرتن کا قرضہ ہی ادا کر دیا) اور نافع ہونے کا مقتضی پہلے سے موجود ہے اور وہ عاقل مانع کا تصرف ایسے محل مملوک  
میں جو قابل فروخت ہو **ف** وجب مقتضی موجود اور مانع ندارد تو ضرورت تصرف نافع ہے۔ و اذا نفذ البيع بانجا  
المرتن منتقل حقه الی بدلہ اور جب مرتن کی اجازت دینے سے (بدون اداس قرضہ کے) یہ بیع نافع ہوئی تو مرتن  
کافق مرتن کے عوض کی طرف منتقل ہو جائیگا **ف** یعنی اجازت دینے سے اس کافق مرتن بالکل ساقط نہیں  
ہو گا بلکہ مرتن کی عوض مرتن سے متعلق ہو جائیگا حتی کہ مرتن بجائے مرتن عین کے قائم ہو کر مرتن ہو جائیگا۔ ہو صحیح  
یہی روایت صحیح ہے **ف** اور ضرورت نہیں کہ اجازت کے وقت مرتن لے یہ شرط کر دی ہو کہ اس کا عوض مرتن ہو  
لان حقه تعلق بالمالیۃ والہدیل لہ حکم المبدل۔ اس واسطے کہ مرتن کافق تو مالیت سے متعلق ہے اور بدل کے واسطے  
بدل کا حکم ہے **ف** کیونکہ بدل و بدل دون مالیت کی راہ سے واحد ہیں اگرچہ صورت میں فرق ہو۔ فصلا  
کا بعد المبدل ان اذا بیع برضا الغرماء یتقل حقہم الی المبدل لانہم رضوا بالانتقال دون اسقوطہا  
پس یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے تجارتی غلام جس پر لوگوں کے قرضے چڑھ گئے ہیں جب وہ قرضہ اہون کی اجازت سے فروخت  
کیا گیا تو ان کا حق اس کے بدل سے متعلق ہو جاتا ہے اس واسطے کہ یہ لوگ تو حق منتقل ہونے پر راضی ہوئے ہیں بالکل ساقط  
ہو جانے پر راضی نہیں ہوئے **ف** یعنی اگر قرضہ اہون نے اس کے فروخت کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم  
نہیں کہ یہ لوگ بالکل اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہیں۔ ہاں اس قدر البتہ لازم ہے کہ اس غلام کے عین سے اپنا حق  
منتقل ہو جانے پر راضی ہیں اور حال یہ کہ تجارتی غلام کی گردن سے قرضہ اہون کافق متعلق ہوا کرتا ہے پس اگر غلام  
انہوں نے در خواست دی اور بیع کی اجازت دی تو اجازت سے یہ لازم نہ ہو کہ انہوں نے اپنا حق ساقط کیا  
بلکہ منتقل کیا حتی کہ اس کے مرتن سے ان لوگوں کا حق حصہ سے متعلق ہو گیا۔ فلذا اذرا۔ پس اسی طرح یہ معاملہ مرتن  
**ف** کہ جب مرتن لے راہن کو مرتن فروخت کر لے کی اجازت دی تو یہ لازم نہیں کہ اس نے اپنا حق بالکل ساقط  
کیا بلکہ یقینی اس قدر کہ منتقل کیا پس اسی قدر حکم ہو گا حتی کہ مرتن کی جانب اس کا حق منتقل ہو گا۔ اب راہن کا حکم کہ جسے



مرتن کو بیع کی اجازت کا اختیار ہو گیا اسی طرح فسخ کا بھی اختیار ہو گا۔ اختلافت الرواۃ ہے۔ وان لم یجزل المرء  
البیع وفسخ الفسخ فی رواۃ حتی لو اقلک الراہن الراہن لا سبیل للمشتري علیہ لان الحق الثابت  
للمرتن بمنزلہ الملک فصار کالملک لہ ان یجزلہ ان یفسخ۔ اور اگر مرتن نے بیع کی اجازت نہ دی بلکہ بیع کو  
فسخ کیا تو بیع فسخ ہو جائیگی یہ روایت شیخ ابن سماعہ رحمہ اللہ حتی کہ اگر راہن نے ملک راہن کر لیا تو مشتری کو اس بیع سے  
کی کوئی راہ نہ ہوگی اس واسطے کہ مرتن کے واسطے جو حق ثابت ہے وہ بمنزلہ ملک کے ہے تو مرتن مانع مالک کے ہوا کہ  
بسکہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے اجازت دے اور چاہے فسخ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ بمنزلہ مالک ہونے سے مالک  
مالک کا حکم نہیں ہو سکتا ہے اور اس فصل یہ ہے کہ مرتن کی اجازت تو بیع منقذ جائز ہو جانے کے واسطے نہیں تھی بلکہ وہ تو  
نافذ ہونے کے واسطے تھی کیونکہ عین مرہون کا مالک راہن ہے اور مرتن صرف الباع ہی جیسے اجارہ لازمہ میں مستاجر  
ہوتا ہے اور ممکن نہیں کہ عین مرہون کا مالک راہن ہو بھر مرتن بھی ہو لہذا دوسری روایت میں آیا کہ اسکو فسخ کا اختیار  
نہیں ہے چنانچہ فرمایا۔ وفي صحیح الروایتین لا یفسخ بفسخ لانه لو ثبت حق الفسخ لہ انما یثبت ضرورۃ صیانہ  
حقہ وحق فی الحبس لا یطیل بالعقد وبرا العقد ثبتی موقوف فان شاء المشتري صہر حتی یفکک الراہن لکن  
اذا عجز علی عقرت الزوال وان شاء رفع الامر الی القاضی وللقاضی ان یفسخ لفوات القدرۃ علی  
التسليم وولاتہ یفسخ الی القاضی لا الیہ وصار کما اذا بق العبد المشتري قبل القبض فانه یتخیر المشتري  
لما ذکرنا لک مذا۔ اور ہر دو روایت میں سے صحیح دومیت تو یہ ہے کہ مرتن کے فسخ کرنے سے بیع فسخ ہوگی (اور دوم  
قاضی سے فسخ کرنے کی درخواست کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مرتن کو اگر حق فسخ حاصل ہوتا صرف اس ضرورت سے حاصل  
ہوتا کہ اسکا حق محفوظ رہے حالانکہ اس بیع کے منقذ لازم ہو جانے سے اسکا روکنے کا حق باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ مشتری  
کی ملکیت اسکی ممانعت نہیں جیسے راہن کی ملکیت ممانعت نہیں ہے) تو یہ عقد ابھی منقذ رہا۔ (اور نافذ نہیں ہوا) پس مشتری  
کو اختیار ہوا کہ چاہے تو اپنی مدت تک صبر کرے کہ بائع راہن اسکو فک رہن کرے (جب بائع سے لے لے گا) اس واسطے کہ  
عاجزی تو زائل ہونے کے کنا ہے لگی ہے یعنی سپردگی سے عاجز ہونا قطعی یا دوسری کے قابل نہیں بلکہ جمعی ملک رہن کرے قادر  
ہو جاوے تو چاہے مشتری اسوقت تک صبر کرے اور چاہے اس امر کا مرافقہ قاضی کے سامنے لجاوے اور قاضی کو اس  
عقد کے فسخ کرنے کی ولایت حاصل ہے کہ یہ کہ بائع کو سپردگی کی قدرت بائع حاصل نہیں ہے اور فسخ کی ولایت خود مشتری کو  
نہیں بلکہ قاضی کو حاصل ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے بائع نے اپنا غلام فروخت کیا اور قبضہ دینے سے پہلے وہ بھاگ گیا تو  
سپردگی کی قدرت نہونے سے مشتری کو اختیار دونوں وجہ مذکورہ پر حاصل ہو گا اسی طرح یہاں مرہون کے خرید میں مشتری  
کو حاصل ہے۔ ولو باعہ الراہن من رجل ثم باعہ بیعاً ثانیاً من غیرہ قبل ان یجزلہ المرتن فالثانی موقوف  
ایضاً علی اجازتہ لان الاول لم یفقد الموقوف لا یمنع توقف الثانی۔ اور اگر راہن نے مرہون کسی شخص کے  
ہاتھ فروخت کیا بھر مرتن کی اجازت دینے سے پہلے اسکو دوسرے مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو دوسری بیع بھی مرتن کے  
اجازت پر موقوف ہے اس واسطے کہ بیع اول نافذ نہیں ہوئی تھی بلکہ موقوف تھی اور بیع ثانی اس امر سے مانع نہیں کہ دوسری  
بیع موقوف ہے۔ فلو اجاز المرتن البیع الثانی جاز الثانی۔ پس اگر مرتن نے بیع دوم کی اجازت دیدی تو بیع دوم  
جائز ہو جائیگی۔۔۔۔۔ اور اگر اس نے بیع اول کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہو جائیگی۔۔۔۔۔ منزع کتا ہے کہ یہ مسئلہ وشیعہ  
ہے کہ روایت ابن سماعہ رحمہ اللہ صحیح ہے یعنی بیع مذکور ابھی لازم نہیں ہوئی حتی کہ مرتن فسخ کر سکتا ہے۔ اس واسطے کہ اگر بیع اول لازم ہو گیا  
تھی کہ بدون فسخ قاضی کے وہ فسخ نہ کرے تو بیع دوم کا نافذ ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ بیع اول نہیں فسخ ہوئی پس لامحالہ بیع دوم



کہ یہ مسئلہ بھی ہو سکتا ہے کہ بیع اول کا جواز ہی متوقف تھا اور یہی بنا ہے روایت ابن سماعہ کہ ہر قتال فیہ۔ م۔ ولو باع  
 الراہن ثم آجرا و وہب اور ہن سن غیرہ و اجاز المرہن ہذہ العقود جاز البیع الاول۔ اگر راہن نے  
 مرہون کو (بجائے اجازت مرہن کے) فروخت کیا پھر اسکو دوسرے کے ہاتھ اجارہ پر دیا یا ہبہ کیا یا رہن کیا اور مرہن اول نے  
 ان عقود کی اجازت دی تو بیع اول جائز ہوگی۔ **فصل** اور بیع کے بعد جو عقد ہو تو وہ ہبہ ہو یا اجارہ ہو یا رہن و وہ  
 جائز نہیں ہوگا حالانکہ بیع کے بعد اگر بیع دوم جو بیع دوم با اجازت مرہن جائز ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گوارا تو معلوم ہو  
 کہ بیع دوم و دیگر عقود میں فرق ہے۔ والفرق ان المرہن ذو حظ من البیع الثانی لا یتعلق حقہ بیدار البیع  
 لقیبہ لتعلق فائدہ بہ الملاحق لہ فی ہذہ العقود لانه لا بدل فی المبتہ والراہن والذی فی الامارۃ بدل  
 المنفعۃ لا بدل البین وحقہ فی مالیتہ البین لانی المنفعۃ نکانت اجازتہ استقاطا لحقہ فزال المال عن نفقۃ  
 البیع الاول فوضح الفرق۔ اور فرق یہ ہے کہ مرہن کے واسطے بیع دوم سے کچھ نصیب ہے اس واسطے کہ بیع دوم کے بیع  
 مرہن کا حق متعلق ہے تو اسکی تعیین کرنا بھیج ہے۔ لہٰذا مرہن نے خاص کر بیع دوم کی اجازت دی، کیونکہ اس سے مرہن کا فائدہ  
 متعلق ہے (جسکو اسنے خود بخود کر لیا ہوگا) اور وہ بیع اول سے زیادہ مرغوب ہوگا (اور یہ بھی عقود یعنی ہبہ اور رہن و اجارہ  
 اول سے مرہن کا حق متعلق نہیں ہے اس واسطے کہ ہبہ و رہن میں عوض نہیں ہے اور اجارہ میں جو عوض ہے وہ منفعت کا بدلہ ہے  
 اور عین شئی کا بدلہ نہیں ہے حالانکہ مرہن کا تعلق مالیت عین سے ہوتا ہے اور منفعت عین سے نہیں ہوتا، تو وجہ اسنے  
 سب عقود کی اجازت دی تو نیز ان عقود کے معلوم ہوا کہ اسنے اپنا حق ساقط کر دیا تو نہ زائل ہو گیا پس بیع اول نافذ  
 ہو جائیگا پس بیع ران عقود میں فرق ظاہر ہو گیا۔ **فصل** اور خلاصہ فرق یہ ہے کہ بیع اول و دوم کی صورت میں جسکی  
 اجازت دی وہی نافذ ہوگی کیونکہ اسکا معین کرنا بظہر تعلق حق کے صحیح ہے اور بیع کے ساتھ ہبہ و رہن و اجارہ  
 کی جب اجازت دیدی تو معلوم ہوا کہ اجازت اسنے اسکو اپنا حق ساقط کرنا منظور ہے اور عارفہ عقد سے اپنا حق متعلق  
 کرنا منظور نہیں ہے کیونکہ ان عقود میں اسکے تعلق کا عوض ہی نہیں ہے اور جب اسنے اپنا حق ہی ساقط کیا تو جو عقد  
 کہ مقدم ہو لینے بیع وہی نافذ ہوگا خصوصاً جبکہ وہ قوی ہے کیونکہ بیع عقد لازم ہوتا ہے اور ہبہ وغیرہ لازم نہیں ہے۔  
 فافہم۔ م۔ قال ولو اعتق الراہن عبد الراہن نفذ عتقہ و فی بعض اقوال الشافعی رحمہ  
 لا یفند اذاکان المعتق معسر الان فی تنفیذہ البطلان حق المرہن فاشتبہ البیع۔ اگر راہن نے  
 غلام مرہون کو آزاد کر دیا تو عین نافذ ہو جائیگا (فواہ راہن تنگ دست ہو یا فروش مال ہو) اور امام شافعی رحمہ کے  
 اس مسئلہ میں اقوال ہیں ازاںکہ بعض قول میں ہے کہ اگر راہن تنگ دست ہو تو عین نافذ نہیں ہوگا اس واسطے کہ ہبہ  
 نافذ قرار دینے میں حق مرہن کا ابطال ہے تو عین بماند بیع ہو گیا۔ **فصل** چنانچہ بیع بالاتفاق پر حق مرہن کے نافذ  
 نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا کان موسرا حیث یفند علی بعض اقوال لانه لا یبطل حقہ معنی بالتضمین۔ برخلاف  
 اسکے اگر راہن خوش حال ہو تو شافعی کے نزدیک عین مذکور نافذ ہو جائیگا بنا بر بعض قول شافعی رحمہ کے اس واسطے کہ فی بعض  
 مرہن کا حق بدرجہ تادان لینے کے باطل نہ ہوگا۔ یعنی مرہن اس سے تادان لے لیا تو قیمت بجاے مرہون کے  
 قائم ہو جائیگی اور قیمت مذکور مرہون کے معنی میں ہے۔ اور جب راہن تنگ دست ہو تو مرہن اس سے کچھ وصول نہیں کر سکتا  
 داسکا معنی بھی نافذ نہیں ہوگا۔ و بخلاف اعتاق المستاجر لان الاجارۃ تبقی مدتها اذا حرم یقبلہا ابالا یقبل  
 الراہن فلا یبقی۔ و برخلاف اجارہ دیے ہوئے غلام کے کہ ہبہ آزاد کرنا جائز ہے اس واسطے کہ اجارہ تو صرف اپنی مدت تک  
 رہیگا (اور اس میں منع نہیں) اس واسطے کہ آزاد ہو کر بھی وہ اجارہ کے مقابلہ پر لینے آزادی مٹانی اجارہ نہیں ہے۔ لیکن اگر



قابل نہیں ہوتا تودہ مرہون نہیں رہیگا۔ تو مرہن کا نقصان ہے جس تکہ سستی میں مرہون غلام کو آزاد کرنا نافذ نہیں ہوتا۔  
 دوشمالی میں نافذ ہے جیسے اجارہ دیے ہوئے غلام کو آزاد کرنا بھی نافذ ہے۔ یہ سب امام شافعی رحمہ اللہ سے روایت کی گئی ہے۔ و  
 لانا نہ مخاطب۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ راہن شخص مخاطب یعنی عاقل بالغ ہے۔ اعتق ملک نفسه۔ جسے اپنی ذاتی  
 ملکیت کو آزاد کیا۔ فلا یلغو تصرفہ لعدم اذن المرہن۔ تو مرہن کی اجازت نہ ملے اس کا تصرف لغو نہیں ہوگا۔ کما اذا  
 اعتق العبد المشتري قبل القبض او اعتق الایق او المصنوب۔ جیسے مختری نے خریدے ہوئے غلام کو  
 قبضہ سے پہلے آزاد کیا یا بھاگے ہوئے غلام کو یا منصوب غلام کو آزاد کیا۔ تو نافذ ہو جائیگا حالانکہ ان صورتوں  
 میں بھی ملک کا قبضہ نہیں ہے۔ ولا خفاء فی قیام ملک الرقبۃ لقیام المقتضی۔ اور ہمیں کچھ خفا نہیں کہ راہن کی  
 ملکیت رقبہ موجود ہے کیونکہ موجب ملک قائم ہے۔ ابھی زائل نہیں ہوا یعنی یہ بات وضاحت ظاہر و کہ مرہون ابھی تک  
 ملک رہتا ہے حتیٰ کہ سنے۔ من کیا رہتا رہتا جائز ہوتا۔ و عارض الرہن لا یبطل عن زوالہ۔ اور راہن عارض ہوتا  
 اس کی ملکیت زائل ہونے کو مشعر نہیں۔ بلکہ اس کی ملکیت کہ قبضہ ہے کیونکہ ابھی مرہون ہے جس عتق ثابت ہو گیا ہے کہ  
 جو شخص اپنی ملک کا غلام یا باندی بخود اختیار کرے دیکھتے تو عتق نافذ ہو جاتا اگرچہ فی الحال قبضہ ہو گیا ہو عتق ہی نافذ  
 ہے جو فقط ملکیت چاہتا ہے اور قبضہ ضروری نہیں ہے۔ ثم اذا زال ملک فی الرقبۃ باعتراف یزول ملک المرہن  
 فی الید بناء علیہ کا عتاق العبد المشتري قبل اولى۔ پھر جب راہن کی ملک جو رقبہ غلام میں حاصل ہو وہ اس کے  
 عتاق کے زائل ہوئی تو مرہن کی ملکیت جو مرہن قبضہ میں ثابت تھی وہی بنا پر زائل ہو گئی جیسے غلام مشترک آزاد  
 کرنے میں ہوتا ہے کہ بدرجہ اولیٰ۔ یعنی غلام مشترک میں اگر ایک نے آزاد کیا تو دوسرے کی ملکیت اسکو نہیں ہوتی  
 بلکہ غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح یہاں مرہن کی ملکیت جس اسکو مانع ہوگی بلکہ بدرجہ اولیٰ مرہن کا حق قبضہ مانع نہیں ہوگا  
 لان ملک الرقبۃ اقویٰ من ملک الید فلما لم یمنع الاعلیٰ لم یمنع الادنی بالطریق الاولیٰ۔ اس واسطے کہ  
 ملک رقبہ جو مشترک کو حاصل ہے زیادہ قویٰ ہے نسبت ملکیت قبضہ کے (جو مرہن کو حاصل ہے) پس جب اس کی  
 ملکیت مانع نہ ہوئی تو کتر بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہو سکتی ہے۔ اگر کما جادے کہ ہماری دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ راہن  
 عاقل بالغ کا تصرف لغو نہ ہوگا بلکہ نافذ ہو جائیگا لہذا بھی دلیل بیع مرہون میں جاری ہے چنانچہ شافعی رحمہ اللہ نے اسی پر قیام  
 کیا۔ جواب یہ کہ عتاق و بیع میں فرق ہے چنانچہ عتاق میں ضرورت قبضہ نہیں تودہ نافذ ہو جاتا ہے۔ و مستقل عتقا  
 فی البیع والہبۃ لا لعدم القدرۃ علی التسليم۔ در بیع مرہون یا ہبہ مرہون نافذ ہوتا اسوجہ سے کہ ہر دیکھنے  
 کی قدرت نہ ہوتی ہے۔ حالانکہ بیع بدون اس قدرت کے نافذ نہیں اور ہبہ بدون ہر دیکھنے کے تمام دنا تصرف نہیں ہے  
 اگر کما جادے کہ اگر دیکھنے اپنے غلام کی نسبت وصیت کی کہ اس کا رقبہ بکر کو دیا جاوے تو جب تک دیا نہ جاوے تو بکر  
 بکر انک نہ ہوگا حالانکہ اگر وارث اسکو آزاد کرے تو تصرف لغو ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ یہ نقطہ دعویٰ ہے۔ و عتاق الوارث  
 العبد الموصیٰ برقبۃ لا یلغو۔ اور وارث کا اسے غلام حرک کو آزاد کرنا جسکی گردن کی میت نے کسی کے واسطے وصیت  
 کی تھی لغو نہیں ہوتا۔ یعنی وارث کا ایسے غلام کو آزاد کرنا لغو نہیں ہوتا جیسا تم دعویٰ کرتے ہو۔ بلکہ اخرا لہ  
 واد السعایہ عند ابی حنیفہ رحمہ۔ بلکہ اپنی قیمت لکھا کر ادا کرنے تک تاخیر ہوتی ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہے۔  
 ورنہ صاحبین کے نزدیک وہ فی الحال آزاد ہو جاتا ہے۔ پس خلاصہ یہ نکلا کہ اگر مرہون میں عتاق یا بیع  
 کا تصرف کیا تو تصرف لغو نہیں ہوگا لہذا بیع ایسا تصرف ہے جو نافذ ہونے کے واسطے قبضہ تسلیم چاہتا ہے تو بیع نافذ نہ ہوگا  
 جیسے کہ یا صدقہ دیا تو بھی نافذ نہ ہوگا کیونکہ راہن کو قبضہ کی قدرت نہیں ہے اور عتاق ایسا تصرف ہے جو قبضہ نہیں چاہتا ہے



تو وہ نافذ ہو جائیگا۔ م۔ واذ انقذ الاعناق لطل الزین لقوات محله۔ اور جب اعناق نافذ ہو گیا تو رہن باطل ہو گیا  
 کیونکہ رہن کا محل نہیں رہا۔ کہ یہ غلام اب راہن کی ملک نہیں بلکہ آزاد ہو جاوے۔ رہن نہایت ہوتا ہے۔ اس کے  
 ہر مرتن کے واسطے یا حکم ہو گا تو فرمایا کہ۔ تم بعد از ملک ان کان الراہن موسرا والدین حالاً لطلب ما داء  
 الدین لانه لو طلب ما داء القيمة لقع المقاصہ لقدر الدین فلا فائدة فیہ۔ پھر بھلائی کے اعناق کے رکھا جاوے  
 کہ راہن خوشحال ہو اور قرضہ فی الحال واجب الادا ہو (خود اس وجہ سے کہ عبادہ تھی یا عباد آگاہی فواد رہت ختم ہو گئی)  
 تو راہن سے اولے قرضہ کا مطالبہ کیا جائیگا (اگرچہ وہ ادائے قیمت کا خاصا نہیں ہو) اس واسطے کہ اگر اس سے اولے قیمت  
 کا مطالبہ کیا جاوے تو قیمت سے بقدر قرضہ کے بقاضہ یعنی اولہ بدلہ ہو جائیگا پس قیمت کے مطالبہ سے کچھ فائدہ نہیں ہو  
 گا۔ کیونکہ عبادہ دار ہو۔ وان کان الدین مؤجلاً۔ اور اگر قرضہ عیادی ہو۔ اور ناجی عیادی باقی رہے  
 اخذت منہ قیمتہ البعد وجعلت رہنا مکانہ حتی کل الدین لان سبب الضمان متحقق و فی التضمین  
 فائدة فاذا حل الدین اقتضاه بحقه اذا کان من جنس حقہ ورد الفضل۔ تو راہن خوشحال سے اس غلام کی  
 قیمت لی جاوے اور بجائے مرہون کے رہن کی جاوے گی یعنی مرہون کے پاس مجبور رہیگی۔ بیان تک کہ قرضہ کی عیاد آجائے  
 یعنی واجب الادا ہونے کا وقت آجاوے اس دہل سے کہ تارا ان کا سبب متحقق ہو یعنی مرہون اسے آزاد کر کے مرہون کے  
 حق میں نقدی کی پس خاصا ہو اور ضمان لے لے مرہون کے واسطے فائدہ ہو لے اسکو بدول قرضہ میں مضبوطی ہو پھر جب  
 وہ اسے قرضہ کا وقت آوے (مرہون اسکو اپنے قرضہ میں وصول کرنے بشرط قیمت اسکا جس حق سے ہو اور جو کچھ بڑھے  
 وہ راہن کو واپس کر دے۔ اور جس حق کے سنی یہ کہ اگر قرضہ درم ہون اور قیمت بھی درم ہون تو بقدر قرضہ کے  
 اپنے حق میں وصول کرے اور باقی واپس دے اور اگر مختلف ہو مثلاً قرضہ درم ہو اور قیمت مذکورہ دینار یا کئی کئی یا ذوق  
 جینہ تو راہن سے مطالبہ کر کے اسکے ادا کرنے پر وصول کرے ورنہ قیمت روکے رہے اور یکم قاضی وصول پاوے گا اور یہاں  
 دینار و درم مختلف جس ہونے کا مسئلہ سابق میں اختلافی گزرا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ سب اس وقت کہ راہن جیسے  
 غلام مرہون آزاد کر دیا خوش حال ہو۔ وان کان معسر سعی البعد فی قیمتہ و قرضی بہ الدین الا اذا کان کل  
 جس حقہ لانه لا العذر بالوصول اسے عین حقہ من جہۃ المعتقد رجوع اسے من یتفیع بعقودہ ہو البعد  
 لان الخراج بالضمان۔ اور اگر راہن مذکور تنگ دست ہو تو غلام آزاد شدہ اپنی قیمت ادا کرنے میں سہایت کرے گا اور  
 اس سے مرتن کا قرضہ ادا کیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ قیمت مال شدہ مرتن کے حق سے غیر جنس ہو (اگرچہ  
 روک کر اسے قرضہ کا مطالبہ کر لیا حتیٰ کہ غیر جنس کو فروخت کر کے ادا کر دے) پس سہایت مذکورہ اس وجہ سے لازم ہوئی کہ  
 جب مرتن کا آزاد کرنے والے کی طرف سے اپنا حق مانگتا ہو اور وہ اس شخص کی طرف رجوع کرے گا جسے آزاد کرنے  
 کے صلے سے لفع پایا ہو اور وہ غلام ہو اس واسطے کہ خراج ضمان ہو۔ یعنی حصول نفع منوط ب ضمانت ہو تو نفع آزادی  
 کے ساتھ ضمان قیمت لازم ہو اور بعض شارحین نے لکھا یعنی حاصلات بوجہ ضمان ہو اس کے معنی یہ بھی ہوئے کہ حاصلات  
 کا جائز ہونا اس وجہ سے کہ وہ عین کا خاصا نہیں ہو اور یہ معنی مورد حدیث سے زیادہ مناسب ہیں جیسا کہ حضرت ام المومنین عائشہ  
 سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور جب ایک اللہ تعالیٰ نے چاہا اسکے پاس رہا پھر اسے غلام مذکور میں  
 عیب پایا اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لائے سے حاضر کیا پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بالک کہ  
 وہ اس دے کہ حکم فرمایا پس لائے نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اس شخص نے میرے غلام سے کام لیا ہے تو آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے فرمایا کہ الخراج بالضمان۔ یعنی خراج بوجہ ضمان ہو اس حدیث کو امام احمد ابوداؤد و ترمذی و نسائی و ابن ماجہ



ابن جہم رحمہ اللہ قائلے نے روایت کیا اور یہ قصہ صحت بعض طرق میں وارد ہے اور یہ حدیث حسن بلکہ صحیح ہے یا ابو عبیدہ  
 نے کہا کہ اس حدیث میں خراج وہ حاصلات کما فی غلام جو عا کے اجارہ وغیرہ سے حاصل ہو اس طرح کہ غلام خرید کر اسکی مزدوری  
 سے نفع اٹھایا پھر ایسے عیب پر مطلع ہوا جسکو بائیس نے پوشیدہ کیا تھا تو بائیس کو واپس کر کے پر رشتہ پھیر لے اور جو کچھ کما  
 حاصل ہوئی وہ مشتری کو سلم رہیگی اس واسطے کہ وہ غلام مذکور کا ضمانت تھاجی کہ اگر اس کام میں یا اس کے قبضہ میں تلف ہوتا  
 تو اسکا مال جاتا۔ اور فائق میں مذکور ہے کہ خراج ہر وہ چیز جو کسی چیز سے حاصل ہو جیسے درخت کا خراج اسکے بیل میں اور  
 حیوان کا خراج اسکے بچہ و دودھ میں کما فی الاشباہ۔ اور اس حدیث کو ثقی فی راہ بن خلیفہ و حاکم وغیرہ نے بھی روایت  
 کیا اور حنفی نے کہا کہ حسن صحیح ہے۔ و افصح ہو کہ سلم بن خالد الزنجی کی توثیق میں اختلاف ہے اور ابن سعین نے کہا کہ وہ ثقہ  
 صالح الحدیث ہے جیسا کہ ساحی و عثمان الدارمی نے نقل کیا اور یہی دارقطنی کا قول ہے کہ وہ ثقہ ہے اور ابن حبان نے ثقات  
 میں لکھا اور ابن عساکر نے کہا کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ فاحفظہ۔ م۔ پھر شیخ سعید رحمہ نے حدیث کو بمعنی خراج  
 منوط بضمنان یا بمعنی آنکہ نفع عتق جب غلام کو حاصل ہو تو اسی برضمان قیمت بھی واجب ہے اور یہ معنی بھی عام دلالت حدیث  
 سے ظاہر ہیں اگرچہ سبب درود کچھ ہو۔ بالجملہ غلام اپنی قیمت کے واسطے سعایت کرے۔ قال رحمہ و تاویلہ اذا كانت  
 القيمة اقل من الدين اما اذا كان الدين اقل من المذكور ان شاء الله تعالى۔ شیخ رحمہ نے فرمایا کہ اسکی قیمت  
 یہ ہو کہ غلام اسوقت قیمت کے واسطے سعی کر لگا جب کہ اسکی قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو اور در صورتیکہ قیمت زیادہ ہو کہ قرضہ  
 کم ہو تو ہم اسکو ان شاء الله تعالى بیان کریں گے۔ پھر یہ امر ظاہر ہے کہ مولیٰ نے اسکو آزاد کیا اور قیمت پر آزاد نہیں  
 کیا تو کمالی کرنا اسکو مولیٰ کے فضل سے لازم آئی لہذا فرمایا۔ ثم يرجع بما سعی على مولاه اذا السيره لانه قضي دينه  
 و بموضع فيه بحکم الشرع ف يرجع عليه بما تحمل عنه۔ پھر غلام مذکور نے جو کچھ سعایت کر کے ادا کیا وہ اپنے مولیٰ یعنی آزاد  
 کرنے والے سے اسوقت واپس لگایا اسکا مولیٰ خوشحال ہو جاوے اس واسطے کہ غلام مذکور نے مولیٰ کا قرضہ اس  
 کما فی سے ادا کیا در حالیکہ غلام مذکور شرعی حکم سے اس ادائی پر مجبور تھا (اور اپنی خوشی سے تبرع نہیں تھا) پس اسنے جو کچھ  
 مولیٰ کی طرف سے برداشت کیا وہ مولیٰ سے واپس پاویگا۔ ان بغير حکم شرعی کے مجبوری کے ادا کرنا تو بطور احسان  
 ادا کر لے والا قرار پاتا اور واپس نہ لے سکتا۔ بخلاف المستعفی فی الاغناق لانه یودی ضمانا علیہ لانه ان  
 یسی لتحصیل العتق عنده وعندہما تکلیف۔ برخلاف اس غلام کے جو اغناق میں سعایت کرتا ہے (مثلاً رید و بکر و غیرہ)  
 ایک نے اپنے مشترک غلام میں سے اپنا حصہ آنا دیا اور وہ نکلے ست ہے حتیٰ کہ بالاتفاق غلام مذکور بہ سعایت واجب ہوئے  
 شریک نے سعایت چاہی تو وہ مال سعایت کو آزاد کر لے والے سے واپس نہیں لے سکتا) اس واسطے کہ ایسے تاوان کو  
 کرتا ہے جو کہ خود اسی پر واجب ہوا ہے کیونکہ وہ تو سعایت اس واسطے کرتا ہے کہ بقول امام ابو حنیفہ اسکو آزادی حاصل ہو کہ  
 ابھی آزاد نہیں ہوا ہے) اور بقول صاحبین ہم اسکی آزادی پوری ہو جاوے۔ کیونکہ صاحبین ہم کے نزدیک  
 ایک کے آزاد کرنے سے کل آزاد ہو گیا لیکن اسکے حصہ کی ضمانت میں مقرر رض ہے۔ بہر حال وہ ایسی ضمانت کے واسطے  
 سعی ہوا جو اسکی ذات پر لازم ہے۔ وہ ہنسنا سعی فی ضمان علی غیرہ بعد تمام اغناقہ۔ اور یہاں یہ غلام مومن  
 جو آزاد کیا گیا ہے یہ تو اپنی آزادی پوری ہو جانے کے بعد ایسی ضمانت کے واسطے سعی کرتا ہے جو دوسرے شخص یعنی اسکے  
 کرنے والے راجح پر واجب ہے۔ اور خوشی خاطر سے نہیں بلکہ مجبوری شرعی ہے کہ اسکو واپس لینے کا بھی اختیار  
 حاصل ہے۔ فصار کعیر الرهن۔ پس یہ غلام سعی ایسا ہو گیا جیسے رهن کا عاریت دینے والا ہے۔ چنانچہ اگر  
 نے ایک مال بہررض قرضہ کے بکر کے پاس رہن کیا حالانکہ زید لویہ مال خالہ لے رہا ہے کہ کام نکالنے کے واسطے عاریت



دیا تھا اور بعد از گزشتہ اور زید سے فاک رہن نہیں کیا پس خالص نے خود فاک رہن کر لیا تو جہد فرما دیکر فاک رہن کر لیا تو  
 وہ زید سے واپس لے گیا اور متبرع نہیں ہو گا کیونکہ اپنے مال مرہون کو بریادی سے بچانے کے لیے مجبوری اسے ایسا کیا ہے اور چونکہ  
 غیر کی طرف سے دیا تو اس سے واپس لے اسی طرح اس غلام سائی کا حال ہے گویا اس نے اپنے نفس کو قابل رہن ہونے کی حالت  
 میں عاریت دیا اور آزادی کے لیے مجبوری کا کر فرما رہا ہے ادا کیا تو واپس لے۔ اور یہ تقریر بغرض تفہیم مزید ہے۔ م۔ فہم ابو حنیفہ  
 اوجب السعایۃ فی المستعی للمشترک فی حالتی الیسار والاعسار و فی العبد المرہون بشرط الاعسار۔ پھر  
 واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ نے مشترک سعایت کرنے واسطے پر مطلقاً سعایت لازم کیا خواہ آزاد کو نے والا مشترک خوشحال  
 ہو یا تنگ دست ہو (جبکہ شریک دوم اس سے سعایت چاہے) اور غلام مرہون کی صورت میں سعایت لازم ہونے کے لیے بشرط  
 کی کہ راہن تنگ دست ہو۔ تب آزاد شدہ مرہون پر سعایت ہوگی پس دو وزن میں فرق کی کیا وجہ ہے۔ جواب یہ کہ ملک  
 شریک اور ملک مرہون میں فرق ہے۔ لان الثابت للمرہون حق الملک وانہ ادنی من حقیقۃ الثابتۃ للشریک المستعی  
 واسطے کہ مرہون کو غلام مرہون میں صرف ملکیت کا حق ثابت ہے یعنی صرف قبضہ استیفاء بدون ملک حقیقی ہے حالانکہ یہ حق تو  
 بہ نسبت حقیقی ملک کے کمتر ہے جو غلام مشترک کی صورت میں شریک ساک کو حاصل ہے۔ یعنی جس شریک نے آزاد نہیں کیا  
 بلکہ سکوت کیا اسکو غلام مشترک میں اپنے حصہ کی حقیقی ملکیت حاصل ہے اور بیان مرہون میں صرف مرہون کو حق ملکیت ہے  
 فوجبت السعایۃ ہنہا فی حالہ واحداً اظہار النقصان رتبۃ۔ پس بیان صرف ایک ہی حالت میں (جبکہ رہن  
 تنگ دست ہو) غلام آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوئی تاکہ حق ملک کی کمی مرجمہ ظاہر ہو۔ اور وہاں دو وزن حالتوں  
 میں سعایت واجب ہوئی تاکہ حقیقی ملک کا رتبہ اعلیٰ معلوم ہو۔ بخلاف مشتری قبل القبض اذا اعتقہ مشتری  
 حیث لا یسعی للبائع الا فی رواۃ عن ابی یوسف والمرہون لیسعی۔ برخلاف اسکا اگر خریدے ہوئے غلام کو  
 قبضہ سے پہلے مشتری نے آزاد کر دیا تو وہ بائع کے واسطے ظاہر الروایۃ میں سعایت نہیں کرے گا سوائے ایک روایت زاد کے  
 جو ابو یوسف رحمہ سے وارد ہوئی ہے اور مرہون سعایت کرے گا۔ جبکہ راہن تنگ دست نے اسکو آزاد کیا ہے وہ بیان بائع  
 کو حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے باوجود وہ بائع کے واسطے سعایت نہیں کرتا اگرچہ مشتری تنگ دست ہو اور مرہون سعایت  
 کرتا ہے پھر بیان کیا وجہ ہے حالانکہ حقیقی ملک کو حق ملک سے قوی ٹھہرایا ہے۔ جواب یہ کہ بائع کے واسطے حقیقی ملک معبر  
 نہیں ہے بلکہ بائع اور مرہون کو صرف حق ملک حاصل ہے یعنی قبضہ استیفاء حاصل ہے بلکہ اس قبضہ میں بھی بائع کمزور  
 ہے۔ لان البائع لا یملک فی الآخرۃ ولا یستوفی من عینہ وکنناک یطل حقیقی بحبس بالا عار کا من مشتری  
 والمرہون یقلب حقہ ملکاً ولا یطل حقہ بالا عارۃ من الراہن حتی یکنہ الاسترداد فلو اوجبت السعایۃ فیہما  
 لسنہما من تحقیقین وذلک لا یجوز۔ اس واسطے کہ بائع کو بالآخر اس غلام میں ملکیت نہوگی یعنی قبضہ میں مجبوس رکھنا  
 بھی زائل ہو جائیگا اور وہ اس غلام کے عین سے اپنا حق بھی وصول نہیں کر سکا ہے۔ بلکہ بائع کا حق دراصل مشتری سے  
 متعلق ہے خواہ وہ کسی مال سے ادا کرے) اور اسی طرح اگر وہ مشتری کو یہ غلام عاریت دیدے (پھر اسکو حق کے واسطے  
 لے کے کا بھی حق جاتا رہتا ہے) (یہ تو بائع کا حق غلام بیع میں ہوتا ہے) اور مرہون کی یہ شان ہے کہ اسکا حق بدکر ملک ہو جاتا ہے  
 اور وہ اگر راہن کو مرہون عاریت دے تو اسکا حق یعنی روکنا باطل نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ راہن سے واپس لے کر مجبوس کر سکے  
 اور مرہون کا حق جس قوی ہے لہذا مرہون آزاد شدہ پر سعایت واجب ہوئی ہے اور خریدے ہوئے آزاد شدہ پر نہیں واجب ہوئی  
 پس اگر ہم ان دو وزن پر سعایت واجب کو لازم آوے کہ ہمنے حق بائع اور حق مرہون کو سادی کر دیا ماہ نامیہ جائے  
 نہیں ہے۔ جبکہ درحقیقت مرہون کا حق جس بہ نسبت بائع کے حق جس کے قوی ہے۔ فہم۔ اور بیان سے معلوم ہوتا ہے



کہ فقہائے خفیہ رحمہم اللہ تمہاری نظر اجتہادی و قیاسی بہت دقیق و قوی ہے وہ یہ درہم فائیم واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ ولو اقررت  
 برہن عبدہ بان قال رہن تک عند فلان وکلمہ بعد علم اعقہ بحسب السعایۃ عندنا خلاف الزفر۔ اور اگر مولیٰ نے  
 اپنے غلام کے رہن کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے تجھے فلان شخص کے پاس رہن کیا اور غلام نے مولیٰ کو چھوڑنا بتلایا پھر مولیٰ نے اس  
 کو آزاد کیا تو ہمارے نزدیک غلام پر سعایت واجب ہوگی اور اس میں زفر ح کا خلاف نہ ہو۔ کہ سعایت واجب ہوگی۔ ہو لیکن  
 باقرارہ بعد لعن۔ زفر ح اسکو بعد ازادی کے اقرار پر قیاس کرنے میں۔ چنانچہ اگر غلام کو آزاد کیا پھر اقرار کیا کہ میں نے تجھے  
 رہن کیا تھا تو غلام پر سعایت واجب نہیں جبکہ وہ تصدیق نہیں کرتا ہی۔ اسی طرح اگر اقرار کر کے آزاد کیا تو بھی یہ حکم ہے کیونکہ وہ ذن موزن میں  
 مولیٰ اس پر ایک حق لازم کرتا ہے اور وہ منکر ہے۔ و نحن نقول اقررت علی فلان فی حال ملک تعلیق فیہ لقیام المذبح بخلات بالبعد  
 اور ہم کہتے ہیں کہ (یہ قیاس مع الفارق ہے) مولیٰ نے غلام کے ساتھ حق متعلق ہونے کا اقرار ایسی حالت میں کیا کہ جس حالت میں وہ  
 غلام سے حق متعلق کر سکتا تھا بوجہ اپنی ملکیت قائم ہونے کے تو یہ اقرار صحیح ہوگا برخلاف بعد حق کے۔ یعنی مولیٰ  
 اقرار کرنے کے بعد آزاد کیا تو حالت اقرار میں یہ غلام اسکی ملک تھا اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی ملک کے ساتھ جس کسی کا  
 چاہے متعلق کرے اگرچہ درحقیقت وہ حق کسی عقد سے لازم نہ ہو مثلاً کہ میرے اس مکان پر رہنے کا سو روپیہ قرضہ ہے یا  
 رہنے جانتا ہے کہ میں نے کبھی اسکو قرضہ و ادھار نہیں دیا ہے تو بھی مالک کو اپنے اقرار کا اختیار حتیٰ کہ قاضی اس اقرار  
 حکم دے گا اور ایسا ہوگا کہ گویا اس نے یہ کہ اس مکان سے سو روپیہ عطا کرنے کا قصد کیا اور یہ اسکو اختیار ہے کہ پاسکل  
 دے۔ اسی طرح جب اس نے اپنی ملکیت غلام پر رہن کے واسطے مال کا اقرار کیا تو غلام مذکور پر موت ہو جائیگا اور جب  
 کر دیا تو اس پر سعایت واجب ہوگی برخلاف اسکے اگر غلام کو آزاد کر دیا پھر اس پر اقرار کیا تو وہ ملک میں جس پر اقرار نافذ  
 لائنہ حال انقطاع الولایۃ۔ اس واسطے کہ یہ اقرار بعد انقطاع ولایت ہے۔ کہ بعد آزاد ہو جانے  
 مولیٰ کو اس پر مالکانہ ولایت نہیں ہے۔ ولو دبرہ الراہن صح تمدیرہ بالاتفاق۔ اور اگر راہن نے مرہون غلام  
 کیا تو بالاتفاق صحیح ہے۔ یعنی ہمارے و شافعی دونوں کے نزدیک صحیح ہے۔ اما عندنا فظاہر۔ پس ہمارے نزدیک  
 تو یہ حکم ظاہر ہے۔ کہ چونکہ عقد صحیح ہوتا ہے اور برکے سے بھی استثنائے علق حاصل ہوتا ہے تو یہ بھی صحیح ہے۔ و کذا  
 لان اللہ بمر لا یمنع البیع علی اصلہ۔ اور یہی شافعی رحم کے نزدیک بھی حکم نکلا اس واسطے کہ یہ ہونا انکی اصل  
 بیع سے منع نہیں ہے۔ و مرہون رہ۔ مکتا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے پس فرق یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک وہ رہن  
 خارج ہو کر سعایت کرے بشرطیکہ راہن مفلس ہو۔ ولو کانت امۃ فاستولہ الراہن صح الاستیلاء بال  
 لائنہ نصیح مادی الحقیقین و ہوا ملاب فی جارتہ الا بن نصیح بالاعلیٰ۔ اور اگر مرہون کوئی باندی ہو کہ راہن  
 دہلی کو کے اسکو ام ولہ بنایا تو استیلاء بھی بالاتفاق صحیح ہے اس واسطے کہ استیلاء تو اس سے کفر سے ثبوت ہو جاتا ہے  
 وہ کفر سے ہے کہ جو باپ کو اپنے پسری باندی میں حاصل ہوتا ہے حالانکہ باپ مالک حقیقی نہیں ہے تو استیلاء درہم  
 بدرجہ اولیٰ صحیح ہو جائیگا۔ کہ وہ تو حقیقی مالک ہے۔ باوجود برکنا اور ام ولہ بنانا دون صحیح ہیں۔ پھر ہمارے  
 یہ حکم ہے کہ ساؤ اصحاب حرامن الراہن لبطلان الحلیۃ الا لا یصح استیفاء الدین منہا۔ جب برکنا و اس  
 دون صحیح ہوئے تو مدبر و ام ولہ دون مرہون ہونے سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ رہن ہونے کا عمل نہیں ہے۔ یہ  
 ام ولہ سے قرضہ وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ کہ چونکہ یہ دون ہمارے نزدیک بیع کے قابل نہیں ہیں۔ یہ  
 کے نزدیک مرہون بر قابل فروخت ہے۔ فان کان الراہن موسرا ضمن قیمتہا علی تفصیل الذی ذکر  
 فی الاعتاق۔ پھر اگر راہن فہمخال ہو تو مدبر و ام ولہ کی قیمت کا اس تفصیل کے ساتھ خاص ہو جائے



تذکرے کی صورت میں بیان کی ہے۔ وان کان محسرا استسعی للمرتن المدبر و ام الولد فی جمع المدین  
 مان کسبہ مال المولی۔ اور اگر راہن نگدست ہو تو مرتن ان دون مدبر و ام ولد سے بڑے قرضہ کی کائی کرادے  
 سوائے کہ ان دون کی کائی انکے ولی کی ملک ہوئی ہو۔ اگرچہ انکو آزادی کا استحقاق ہو گو وہ بعد موت مولی  
 محسری ہوگا اور ابھی انکے مانع ملک مولی ہیں۔ بخلاف المعق حبس لیسعی فی الاقل من الدین ومن القیمۃ  
 ان کسبہ حقرا لمحبس عنده لیس الا قدر القیمۃ فلا یزاد علیہ وحق المرتن بقدر الدین فلاملز مہ  
 لز یادہ۔ برخلاف آزاد شدہ کے کہ وہ مرتن کے قرضہ اور اپنی قیمت میں سے کتر کے واسطے سہی کرے گا اور کل قرضہ  
 سہی اُسپر لازم نہیں ہے) اسوائے کہ آزاد شدہ کی کائی اسکا ذاتی حق ہو اور آزاد شدہ کے پاس مرتن بقدر قیمت کے  
 رہا ہو تو اس مقدار سے زیادتی مہر نہیں ہو سکتی ہے اور مرتن کا حق بقدر قرضہ کے ہو تو قدر قرضہ سے زیادہ مہر نہیں  
 لازم ہوگا۔ غلام یہ کہ قیمت تک اسکے پاس حق رک گیا ہے پس قیمت سے زیادہ نہیں دے سکتا ان اگر قیمت سے  
 بھی قرضہ کم ہو تو صرف قرضہ تک سہی ہوگا اسوائے کہ اگر قرضہ نہ تو تودہ کچھ ساعی نہوتا۔ بلکہ اپنی کائی اپنے پاس رکھا  
 ہو کہ وہ آزاد ہو چکا ہے برخلاف مدبر و ام الولد کے کہ ابھی انکی کائی انکے مولی کے واسطے ہر قید و گ بوجہ قرضہ ادا کرنا پڑے  
 وہ انکی قیمت سے ناگوار ہو۔ ولایرجع ان بایو دیان علی المولی بعد یسارہ لانہا او یارہ من مال المولی  
 المعق یرجع لانه ادی ملک عنہ و ہو مضطر علی ماہر۔ اور مدبر و ام الولد نے جو کچھ ادا کیا وہ مولی سے بعد اسکی  
 و شمالی کے واپس نہیں لے سکتے ہیں اسوائے کہ انھوں نے تو مولی ہی کے مال سے ادا کیا دیکو کہ انکی کائی مولی کا مال  
 ہے اور آزاد شدہ غلام البتہ مولی سے واپس لیتا ہے اسوائے کہ اسنے اپنی کائی اپنے مولی کی طرف سے ادا کی (اور بخوشی  
 اور نہیں ادا کی بلکہ) وہ اس ادا کرنے پر حکم خرج لا چار ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور جو کئی اسطرح لا چار ہے دوسرے  
 کی طرف سے ادا کرے وہ واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے۔ وقبل الدین اذا کان موطلا لیسعی المدبر فی قیمتہ لانہ عرض  
 المرتن منی محبس مکانہ فیتقدر بقدر المعوض بخلاف ما اذا کان حالا لانہ لقیضی بہ الدین۔ اور بعض نے  
 زبانی کہ اگر مرتن کا قرضہ سیادی ہو تو مدبر اپنی قیمت میں سہی کرے گا۔ اسوائے کہ یہ مال اسکے رہن کا عوض ہو حتی کہ بجائے اسکے  
 رجھن ہوگی تو اسکی مقدار اسی قدر ہوگی جو بعوض کے مقدار ہو برخلاف اسکے جب قرضہ فی الحال واجب الاداء ہو تو نہیں  
 سوائے کہ اسکی کائی سے قرضہ ادا ہوگا۔ غلام یہ کہ جب مدبر ہونے سے دور ہیں سے خارج ہوا تو اسکے عوض کو کفایہ  
 و نا چاہیے پس اسی کے اندازہ پر اسکا عوض ہوگا اور وہ اسکی قیمت ہو کیونکہ بالفعل قرضہ ادا نہیں کیا جائیگا لہذا وہ قیمت کفایہ  
 کے ادا کرے تاکہ مرہون رہے اور یہ ایسے قرضہ میں ہیں جو فی الحال واجب الاداء ہو کیونکہ وہ کائی کر کے قرضہ ادا کرتا جاوے اور  
 قیمت کی مقدار ضرور نہیں ہے۔ ولو اعتق الراہن المدبر۔ اور اگر راہن نے اس مدبر کو آزاد کر دیا۔ یعنی پہلے اسکو مدبر کیا  
 بعد میں سے خارج ہو گیا پھر اسکو آزاد کر دیا۔ وقد قضی علیہ بالسعیۃ او لم یقض لم یسع الا بقدر القیمۃ۔ اور حال یہ کہ مدبر  
 کو مدبر لائی کیے قرضہ ادا کرنے کا حکم ہو چکا یا نہیں ہو اگر تودہ اب نقد بقدر قیمت کے سعایت کو کفایت۔ اس سے ناکم سعایت  
 نہیں کر سکتا اگرچہ قرضہ لازم ہو۔ لان کسبہ بعد المعق ملک و ما اداہ قبل المعق لایرجع بہ علی مولاہ لانہ من مال المولی۔ ہونے کے  
 بعد آزاد ہو جانے کے اسکی کائی خود اسکی ملک ہے اور رافع ہو کہ آزاد ہونے سے پہلے جو کچھ اسنے کار مرتن کو ادا کیا وہ  
 مولی سے واپس نہیں لے سکتا ہے اسوائے کہ وہ تو مولی کا مال تھا۔ ان بعد آزادی کے جو کچھ اسنے بکلی شرعی ادا  
 کیا وہ بعد و شمالی مولی کے اس سے واپس لے گا۔ باجو کچھ قاعدہ یہ نکلا کہ جب راہن نے مرہون میں ایسا تصرف کیا جس سے  
 وہ مجبوری میں سے خارج ہو گیا تو راہن خاص ہر خواہ و شمالی میں اسوقت ادا کرے یا مفلسی میں مرہون غلام ادا کرے



تفصیل مذکورہ بالا۔ بہر حال مرتن کو ضمان ملتا چاہیے یا قرضہ ادا ہونا چاہیے۔ وگرنہ ایک نو استہلاک الیہ من لکھ  
اور اسی طرح اگر راہن نے مرہون کو تلف کر دیا۔ تو بھی ضامن ہو گیا کہ مرہون غلام کو آزاد دینے پر دھرم کرنا رہن  
تلف کرنے کے معنی میں ہے۔ تو تلف میں ضامن ہوگا۔ لہذا حق محترم مضمون علیہ بالاتلاف۔ اس واسطے کہ مرتن کا  
حق محترم ہو جو وجہ تلف کرنے کے اس پر مضمون ہو۔ پس ضمانت اس پر لازم ہوگی جو مرتن کو ادا کرے۔ و الضمان رهن  
فی يد المهرتن لقياسه مقام العين۔ اور یہ ضمانت قبضہ مرتن میں مرہون رہیگی کیونکہ یہ عین مرہون کے قائم مقام  
ہے۔ فان استهلك اجنبی فالمرتن ہو الخصم فی تضمينه فياخذ القيمة وتكون رهناني يد ولا نه الحق  
بعین الرهن حال قیامہ فلکذا فی استرداد ما قام مقامہ۔ اور اگر مرہون کو سوا سے راہن کے کسی اجنبی نے  
تلف کیا تو تادان لینے میں مدعی بھی مرتن ہوگا پس قیمت کے لیکر اور یہ قیمت اس کے قبضہ میں رہن رہیگی کیونکہ یہ عین مرہون  
کا اول سختی ہے جب وہ موجود ہو تو اسی طرح جو چیز اس مرہون کے قائم مقام ہو جاوے اس کے مسترد کرنے میں بھی وہی حق ہوگا  
ف۔ پس وہی غاصہ کر کے تلف سے تادان وصول کرے اور تادان اس کی قیمت ہوگی۔ والواجب علی بذل  
المستهلك قيمته يوم ملک۔ اور تلف کرنے والے پر قیمت وہ واجب ہوگی جو مرہون تلف ہونے کے روز تھی۔  
ف۔ یعنی جس دن تلف نے تلف کیا اُس دن جو قیمت تھی وہ تادان دے۔ فان كانت قيمته يوم استهلك  
خمس مائے و یوم رهن الف اغرم خمس مائے و كانت رهنًا و سقط من الدين خمس مائے فصار الحكم فی الخمس  
الزاماً کا نہا ہلکت بآفة۔ پس اگر تلف کے تلف کرنے کے روز مرہون کی قیمت بائع سودرم ہو اور راہن  
کرنے کے روز ہزار درم ہو تو تلف فقط بائع سودرم کا ضامن ہوگا اور یہ قیمت راہن رہیگی اور قرضہ مرتن سے بائع سود  
درم ساقط ہو گئے پس بائع سودرم جو ضمانتی قیمت سے زائد رہے انہیں حکم یہ ہوا کہ گویا آسانی آفت سے تلف ہونے  
ف۔ اور جب مرہون کسی آسانی آفت سے تلف ہو تو جہاں تک حد قرضہ ہو اس قدر قرضہ سے ساقط ہو جانا ہو اور  
بیان اگرچہ آسانی آفت سے تلف نہیں بلکہ ایک شخص اجنبی نے تلف کیا لیکن قیمت کی گمٹی سے بائع سودرم زائل ہو گیا  
تو گویا آسانی آفت سے تباہ ہوئے ہیں لہذا قرضہ میں سے بائع سودرم ساقط ہوئے۔ والمعتبر فی ضمان الرهن للقيمة  
یوم القبض لا یوم الفکاک۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون کے تادان میں وہ قیمت معتبر ہے جو قبضہ کے روز تھی اور  
وہ نہیں جو ملک رہن کے روز ہو۔ پس معلوم ہوا کہ مرتن کے ذمہ داری میں ہزار درم قیمت روز قبضہ کی سب سے زیادہ  
اجنبی نے بائع سودرم روز تلف کی قیمت تادان دی پس بائع سودرم ساقط ہوئے۔ لان القبض السابق مضمون  
علیہ لانه قبض استيفاء۔ اس واسطے کہ قبضہ سابق بذمہ مرتن ضمانتی ہے اس واسطے کہ یہ قبضہ استيفاء تھا۔ مگر  
ابھی تادان اس پر لازم نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر راہن کو دیدے قرضہ مل وصول کرے۔ الا انہ یقرر عند الملاك۔ لیکن  
تادان بروقت مرہون تلف ہونے کے مضبوط و متقرر ہو جائیگا۔ پس وہ بائع سودرم کا ضامن ہوگا۔ و لو استهلك  
المهرتن والدین موجد غرم القيمة لانه اتلف ملک الغیر و كانت رهناني يد حتیٰ یحل الدين لان  
الضمان بدل العين فاخذ حکم۔ اور اگر مرتن نے مال مرہون تلف کر دیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قرضہ سعادتی ہو تو تادان  
سعادتی ہے تو مرتن اس کی قیمت تادان دے اس واسطے کہ اسے ملک غیر تلف کی (کہ عین مرہون ملک راہنہ ہے) پھر  
یہ قیمت بھی مرتن کے پاس مرہون رہیگی بیان تک کہ اسے قرض کا وقت آوے اس وجہ سے کہ قیمت ضمانت زوض  
عین ہو تو اسے بھی موقوف کا حکم پایا۔ اور موقوف رہن تھا تو قیمت عرض تھی رہن رہیگی۔ و اذا حل الدين  
و هو علی صفة القيمة استوفی المهرتن منها قدر حقه لانه جنس حقه ثم ان كان فيه فضل يردہ علی الرهن



لانہ ہل لکہ وقد فرغ عن حق المرتهن۔ اور جب اداسے قرض کا وقت آیا اور حال یہ کہ قرضہ خمس قیمت سے ہو  
 (مثلاً قرضہ بھی درم ہو اور قیمت بھی درم ہو) تو مرتهن اس قیمت مرہونہ میں سے بقدر اپنے حق کے وصول کرے اس واسطے  
 کہ یہ اسکے حق کی جگہ سے ہو پھر اگر کچھ باقی رہے تو وہ راہن کو واپس دے اس واسطے کہ یہ اسکی ملکیت کا سادہ ہو  
 اور حق مرتهن سے فارغ ہو چکا ہو۔ یعنی عین مرہون جو ملک راہن تھا اسکا عوض یہ قیمت ہو اور اس سے  
 حق مرتهن بقدر متعلق تھا وہ بھی ادا ہو چکا تو یہ بلا تعلق حق غیر کے باقی ہو پس راہن کو واپس دے یہ سب لازم مرتهن  
 کے تلف کرنے کا بیان ہے۔ وان نفقت عن الدين بتراجع السعر الى خمس مائة وقد كانت قيمته يوم  
 الزين النوا وجب بالاستهلاك خمس مائة وسقط من الدين خمس مائة لان ما انتقص كالمالك وسقط  
 الدين بقدره ونفقت قيمته يوم القبض وهو مضمون بالقبض السابق لا بتراجع السعر وجب عليه  
 الباقي بالاتلاف وهو قيمته يوم التلف۔ اور اگر قرضہ سے مرہون کی قیمت بوجہ نرخ گھٹ جانے کے کم ہو کر پانچ سو  
 درم ہو گئی حالانکہ رہن کرنے کے روز اسکی قیمت ہزار درم تھی اور قرضہ بھی ہزار درم ہی تھا تلف کرنے سے پانچ سو درم  
 واجب ہونگے اور قرضہ میں سے پانچ سو درم ساقط ہو گئے اس واسطے کہ بوجہ نرخ سے گھٹی ہوئی وہ بقدر تلف ہو اور اسی قدر قرضہ  
 میں سے ساقط ہو گیا۔ وبقدر پانچ سو درم گھٹی کے برابر قرضہ بھی ساقط ہوا اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو قبضہ رہن کے روز تھی  
 اور وہ مرتهن پر مضمون بوجہ قبضہ سابق یعنی يوم الزين ہر نہ وہ قیمت جو نرخ گھٹ جانے پر ہو اور مرتهن پر باقی بوجہ تلف  
 کرنے کے واجب ہوئی اور وہ مرہون کی دو قیمت ہو جو تلف کرنے کے روز تھی۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ پانچ سو درم بھی  
 گھٹی نرخ کے مرتهن کے قرضہ سے ساقط ہوے اور پانچ سو درم اسکے تلف کرنے کے روز کی قیمت واجب ہوئی۔ ان اگر  
 تلف نہ کرتا بلکہ مجبوس رکھتا یہاں تک کہ راہن نکرتا تو ہزار درم قرضہ ویکرا بنی چیز لیجا تا وادہ اسکی قیمت گھٹی ہو  
 یا بڑھی ہو اور تلف کرنے کی صورت میں گھٹی نرخ کی بھی بندہ مرتهن لازم آئی اگر باس کے پاس آسانی آفت سے تلف  
 ہو گئی۔ قال واذا اعار المرتهن للراهن ليخدمه او ليعمل له عملاً فقبضه خرج من ضمان المرتهن لئلا يفت  
 من يد العارية ويد الزين فان ملك في يد الراهن ملكه بغیر شئ لغوات القبض المضمون للمرتهن  
 وان يسترجه لے يده لان عقد الزين باق الا في حكم الضمان في الحال الا تری انه لو ملك لراهن  
 قبل ان يردہ علی المرتهن كان المرتهن احق به من سائر الغراء۔ اگر مرتهن نے مال مرہون راہن کو عاریت  
 دیا تاکہ اسکی خدمت کرے یا اسکا کوئی کام کر دے پس راہن نے مرہون پر قبضہ کر لیا تو وہ مرتهن کی ضمانت سے خارج  
 ہو گیا اس واسطے کہ قبضہ عاریت اور قبضہ رہن میں شافات ہو (کیونکہ قبضہ عاریت سے ضمان نہیں اور قبضہ رہن سے  
 ضمان ہو) پس اگر مرہون مذکور راہن کے قبضہ عاریت میں تلف ہو جاوے تو مرتهن پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی راہن کا  
 مال گیا اس واسطے کہ مرتهن کا قبضہ مضمون جاتا رہا تھا جبکہ اسنے راہن کو عاریت دیدیا اور مرتهن کو اختیار ہوتا کہ اگر اس  
 کے قبضہ سے واپس لے اس واسطے کہ عقد رہن باقی ہو سوائے فی الحال حکم ضمانت کے یعنی فی الحال تلف ہو تو مرتهن ضمان  
 نہیں ہو اور اسکے سوائے باقی امور میں حکم رہن باقی ہو کیا تم نہیں دیکھتے جو کہ اگر اسکو واپس دینے سے پہلے راہن مر جاوے  
 تو بھی راہن کے دیگر قرضہ مرہون کی نسبت مرتهن اس عین مرہون کا زیادہ مقدار ہو۔ چنانچہ اس مرہون کے  
 قرض سے اول مرتهن اپنا قرضہ وصول کرے گا اس سے صاف ظاہر ہوگا کہ عاریت دینے سے حق رہن باقی رہتا ہے۔ وند  
 لان يد العارية ليست بلازمه والضمان ليس من لوازم الزين علی کل حال الا تری ان حکم الزين  
 ثابت فی ولد الزين وان لم یکن مضموناً بالملك۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ عاریت کچھ لازمی قبضہ نہیں ہوتا



(مرہن جب چاہے پھرے) اور لی احوال نامہ ان ہوتا رہن کے سنائی نہیں اس واسطے کہ تہا ان ہر حال میں ہونا کہ  
 رہن کے لازم سے نہیں ہر کیا تم نہیں دیکھتے ہو کہ رہن کے بچہ میں رہن کا حکم ثابت ہوتا ہے یعنی قبضہ مرہن اس پر بھی  
 ثابت ہوتا ہے اگرچہ وہ تلف ہونے سے ضمانت لازم نہیں آتی ہر قسم۔ تو بچہ مرہن غیر مضمون ٹھہرا ہیں ثابت ہوا کہ مضمون  
 ہونا رہن کے لازم سے نہیں ہر لیے بعض حالت میں مضمون ہوتا ہے اور بعض حالت میں نہیں ہوتا۔ واذالقی عقد الیہ  
 فاذا اخذہ عاد الضمان لانه عاد القبض فی عقد الرهن فیهود لبعثہ۔ اور جب عقد ہن باقی رہا جب مرہن  
 اس مرہن عاری کی گواہی سے لے لیا تو ضمانت کا حکم ہو کر لگا یعنی پھر مضمون ہر جائیگا اس واسطے کہ عقد الیہ میں قبضہ  
 نے ہو کر باقی ضمانت کے ساتھ ہو کر لگا۔ یعنی مضمون ہو کر لگا پس عدم ضمانت اسی وقت تک ہر کہ مرہن کا قبضہ  
 بوجہ عاریت دینے کے باقی نہ ہو۔ وکذلک لو اعادہ اخذہما اجنبیا باذن الآخر سقط حکم الضمان لما قلنا۔ اور  
 اسی طرح اگر ماہن یا مرہن نے کسی اجنبی کو مرہن عاریت دیا اور یہ نصرت دوسرے کی اجازت سے کیا تو بھی مرہن کے  
 ذمہ سے حکم ضمانت ساقط ہو گیا بدلیل مذکورہ بالا۔ کہ عاریت و ضمانت مرہن میں منافات ہے نہ پھر جب مرہن کے  
 قبضہ میں داپس آوے تو ضمانت بھی ہو کر لگی۔ وکل واحد منہما ان یردہ رہنا لکان لان لكل واحد حق  
 محترمافیہ۔ اور ماہن و مرہن میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ قبضہ سے داپس لے کر یہ ستر سابق اس کو مرہن کر دے  
 اس واسطے کہ اس مرہن میں ان رد نہ ہونے سے ہر ایک کے واسطے حق محترم حاصل ہر قسم۔ اور یہ حق لازمی ہر ایک  
 رعایت سے عاریت تو رد یا جائیگا۔ و ہذا بخلاف الاجارۃ والبیع والہبہ من اجنبی اذا باشر احدہما باذن  
 الآخر حیث یخرج عن الرهن فلا یعود الا یقعد مبتدأ۔ اور یہ حکم یعنی مرہن کی عاریت دینے کا بوجہ کہ ہو یا برخلاف  
 مرہن اجارہ دہنے یا فروخت یا بیہ کرنے کے ہو کہ اگر مرہن کو ماہن یا مرہن نے دوسرے کی اجازت سے کسی اجنبی کے ہاں  
 فروخت کیا یا اجارہ یا بیہ دیا (تو دوسرا اس کو جب چاہے داپس نہیں لے سکتا بلکہ) وہ مرہن ہونے سے خارج ہو جائیگا  
 پھر رہن میں عود نہیں کرے گا اگر جبکہ جدید عقد باندہ عادی ہے۔ یعنی از سر نو اس کو رہن کرے تو ہو سکتا ہے۔ و  
 لو مات المرہن قبل الرد الی المرہن یكون المرہن اسوۃ للقرار لانه تعلق بالرهن حق لازم بہندہ  
 التصرف فاسقط فیصل بہ حکم الرهن۔ اور اگر مرہن کو داپس دینے سے پہلے ماہن مر گیا (حالانکہ مرہن کی رضامندی  
 سے وہ مرہن کسی کے ہاتھ فروخت یا بیہ یا اجارہ کر چکا ہے پھر وہ کسی سبب سے ماہن کی ملک میں آگیا ہے) تو مرہن اس  
 مال میں ماہن کے دیگر قرضوں کے مساوی ہوگا (زیادہ مقدار نہیں ہوگا) اس واسطے کہ بوجہ بیع یا اجارہ یا بیہ و غیر  
 تصرفات کے اس مال سے غیر کافق لازمی متعلق ہو گیا تو اس کی وجہ سے رہن کا حکم باطل ہو جائیگا۔ اما بالعاریۃ لم یعلق  
 بہ حق لازم فافترقا۔ راعاریت دنیا تو اس کے ساتھ کسی کافق لازمی متعلق نہیں ہوتا پس دونوں قسم کے تصرفات میں  
 فرق ظاہر ہو گیا۔ تو حاصل یہ نکلا کہ اگر مرہن برضا سندی مرہن کے رہا ہن نے خود عاریت یا کسی اجنبی کو دیا  
 تو مرہن اس کا حقدار اول ہے خواہ زندہ ہو یا مر جاوے اور اگر بیکے عاریت کے اس کو بیع کیا یا بیہ یا اجارہ دیا تو وہ مرہن  
 نہیں رہا اور اس کے ساتھ غیر کافق لازمی متعلق ہو گیا حتی کہ اگر ماہن مر جاوے اور اس کے مال میں یہ مرہن پانچا جاوے مثلاً  
 اجارہ سے داپس آیا ہے یا ایک عرصہ کے بعد اسے بیہ پھر یا بیہ یا مشتری سے خرید لیا یا اقالہ کر لیا ہے تو مرہن کو اس مال  
 کے ساتھ کوئی حق مزید نہیں بلکہ وہ ماہن کے دیگر قرضوں کے برابر ہے پس حد رسد پارے گا۔ واذ استعار المرہن  
 المرہن من الراہن لیسئل بہ۔ اور اگر مرہن نے مال مرہن (مثلاً آردہ و پھا و فراغ و غلہ وغیرہ) کو ماہن سے مستعار  
 لیا تاکہ اس سے اپنا کام لے سکے۔ کہ مرہن کو مرہن سے نفع اٹھانا جو دن خوشی و اجازت ماہن کے حرام ہے



پس راہن نے اسکو مستعار دیا۔ فلک قبل ان یا خذنی العمل۔ پھر کام شروع کرنے سے پہلے مرہون مذکور تلف ہو گیا۔  
 مسئلہ عدم تحاکم وہ مرگیا یا آ رہا ہو گیا۔ ملک علی ضمان الراہن بقا وید الراہن۔ قسب کا تلف ہونا آہن  
 کے ضمان پر ہو گا کیونکہ قبضہ رہن ابھی باقی تھا۔ یعنی راہن کی ضمانت بذمہ مرہن لازم ہوگی حتیٰ کہ بقدر اسکی قیمت  
 کے قرضہ مرہن ساقط ہو جائیگا اور اگر قرضہ کم ہو تو کل ساقط ہوا اسواسطے کہ جب تک مرہن اس سے کام شروع نہ کرے تک  
 قبضہ ساقط نہیں ہوتا۔ پھر جب تک عاریتی کام لے تب تک عاریتی اجازت ہو اور کام سے فارغ ہونے ہی ضمانت  
 قبضہ عود کر گیا۔ وکذا اذا ملک بعد الفرج سن العمل لا ارتفاع ید العاریۃ۔ اور اسی طرح اگر کام سے فراغت کے بعد  
 مرہون تلف ہو تو بھی ضمانت راہن تلف ہو گا اسواسطے کہ قبضہ عاریت رفع ہو چکا۔ کیونکہ راہن نے صرف کام تک  
 عاریت دیا۔ و لہذا ملک فی حالۃ العمل ملک بغیر ضمان لثبوت ید العاریۃ بالاستعمال وہی مخالفۃ لید الراہن  
 فانقضى الضمان۔ اور اگر مرہون مذکور مرہن کے کام لینے کی حالت میں تلف ہوا تو یہ دن ضمانت کے تلف ہوا اسواسطے  
 کہ استعمال کی وجہ سے قبضہ عاریت ہو رہا اور حال یہ کہ قبضہ عاریت کو قبضہ رہن سے مخالفت ہو تو ضمانت نادر دہائی  
 کیونکہ عاریت میں ضمانت نہیں ہوتی۔ تو ضمانتی قبضہ رہن اسوقت ممکن نہیں اور جب قبضہ رہن پر تلف ہوا تو مرہن ضامن  
 بھی ہوا۔ وکذا اذا اذن الراہن المرہن بالاستعمال لما یبناہ۔ اور اسی طرح جب راہن نے مرہن کو مرہون استعمال  
 کرنے کی اجازت دی ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ استعمال میں تلف ہونے سے ضمانت نہ ہوگی کیونکہ اکسہی حالت میں ضمانت وغیر ضمانت  
 میں نہیں ہو سکتی۔ اور اگر مرہن نے کہا کہ حالت استعمال میں مرہون تلف ہوا اور راہن نے کہا کہ نہیں بلکہ غیر استعمال  
 میں تلف ہونے سے ضمانت واجب ہے تو قیل مرہن کا قبول ہو اور راہن اپنے دعویٰ پر گواہ لاوے۔ و من استعار من  
 غیرہ ثوبا لیرتہ فمارتہ بہ من قبل او کثیر فہو جائز۔ جس کسی نے دوسرے سے ایک کپڑا (مثلاً دو خالہ) اسواسطے مستعار  
 لیا کہ اسکو رہن کرے گا تو جقد رقیل یا کثیر کے عوض رہن رکھے جائز ہے۔ مثلاً زمین بکری سے دو شاہ مانگا کہ میں اسکو قرضہ  
 میں رہن کروں پھر آپ کا دو شاہ ملک رہن کر دوں گا اور بکری دینا تو زیادہ کو اختیار مطلق ہے کہ چاہے دس روپیہ پر رہن کرے  
 یا ہزار روپیہ پر رہن رکھے اور زمین نے اسکو مطلق رہن کی اجازت دی تو قلیل و کثیر سب جائز ہے۔ و لا یمنع باثبات ملک  
 قیصر یا التبرع باثبات ملک العین والید۔ اسواسطے کہ عاریت دینے والا تو خالی قبضہ کی ملکیت دینے میں متبرع ہے یعنی بیروز  
 دینا لازم نہیں تھا بلکہ اسے احسان کے طور پر سنبھال کر قبضہ دید یا تو اس احسان کو ایسے احسان پر قیاس کیا جاوے جس سے  
 سنے ملک عین و قبضہ دونوں دید یا ہو سو ہو قضا الدین۔ اور ملک عین و قبضہ دونوں کی صورت ہے کہ قرضہ اور ایک۔  
 مسئلہ پس اگر زمین بکری سے اجازت لی کہ آپ کے مال سے میں اپنا قرضہ ادا کر دوں تو صحیح ہے جبکہ وہ اجازت دید سے  
 اور اسی طرح اگر بکری نے احسان کے طور پر زمین کا قرضہ ادا کر دیا تو بھی جائز ہے حالانکہ ادائے قرضہ میں اسے اپنے مال کا عین  
 و قبضہ دونوں دید یا تو خالی قبضہ دید یا نہیں رہن کرنے کے بعد شاہ دید یا تو بھی جائز ہے۔ و يجوز ان یفصل ملک الید عن  
 ملک العین نحو تالمہر من کما یفصل زوالانی عن الیلئ۔ اور جائز ہے کہ مرہن کے واسطے راہن کی ثبوت کی راہ سے  
 ملک عین سے ملک قبضہ جدا ہو جیسے بکری کے ق میں زوال کی راہ سے جدا ہوتی ہے۔ یعنی جیسے بالغ سے سبع فرقت  
 کرنے کے بعد پہلے ملک عین زائل ہوتی ہے پھر جب اسے مشتری کو قبضہ دید یا تو ملک قبضہ بھی زائل ہو جاتی ہے اسی زوال  
 کی طرح ثابت ہونے میں بھی مشتری کے واسطے پہلے ملک عین ثابت ہوتی ہے پھر ملک قبضہ ثابت ہوتی ہے تو معلوم ہوا کہ ملک عین  
 اور ملک قبضہ جدا ہوتی ہے پس اسی طرح مرہن کے واسطے راہن کو ملک قبضہ ہو جاتی ہے اور ملک عین نہیں ہوتی۔ پس  
 راہن اپنی ملک قبضہ کو مرہن کی ملک میں دید یا تو اگر وہ عین کا ایک نہیں ہے۔ نیز جیسے اپنی ملک چترہ رہن کرنا جائز ہے



اسی طرح ایسی چیز جسکا سنے مستعار لیا ہو رہن کرنا جائز ہے۔ پس اس استدلال سے صرف یہ ثابت ہوا کہ غیر سے مستعار نیک رہن کرنے سے مرہن کو قبضہ کا حق حاصل ہو جائیگا۔ رہا یہ کہ ہر قلیل و کثیر کے عوض رہن کرنا جائز ہے تو اسکی دلیل یہ کہ معین اسکو مطلق اجازت دی کہ مطلق سے اسکو اختیار ہو گیا۔ والاطلاق واجب الاعتبار خصوصاً فی الاعسار قالان الجہال فیہا لا تقضی الی المنازعة۔ اور مطلق ایسی چیز ہو کہ اسکو اعتبار کرنا (ممنون) واجب ہو خصوصاً عاریت رہنے میں بدرجہ اولی واجب ہو اسولے کہ عاریت میں مجہول ہونا جھگڑے تک ذبت نہیں پہنچاتا ہو۔ فن۔ کیونکہ وہ تو اول ہی سے عتاب دہی کے طور پر احسان ہے۔ یہ اسوقت کہ معین نے مطلق اجازت دی ہو۔ ولو عین قدر الا یجوز المستعیر ان یرہنہ باکثر منہ ولا یقل منہ۔ اور اگر معین نے کوئی مقدار معین کر دی ہو (مثلاً سو روپیہ) تو مستعیر کو روپے نہیں کہ اس سے زیادہ کے عوض رہن کرے اور اس سے کم کے عوض رہن کرے۔ یعنی کی بیشی نہیں جائز ہے اور یہ تصریح ہے کہ جسے راہی نہیں جائز ہے اسی طرح کی بھی نہیں جائز ہے۔ لان التقیید مفید و ہونیفی الزیادۃ لان غرضہ الاحساس بما یسر اوادہ۔ اسولے کہ معین کا قید لگانا مفید ہے یعنی یہ قید مقدار معین کی بیفائدہ نہیں بلکہ مفید ہے اور اس سے زیادتی کی نفی ہوتی ہے یعنی اس سے نامزد قرضہ کے عوض رہن کرے کیونکہ اسکی غرض یہ کہ اسقدر قرضہ کے عوض مجبوس ہو کہ جسکا اور کرنا آسان ہو۔ فن۔ اور حکم رہن پہلے معلوم ہوا کہ اگر مرہون مثلاً ہزار روپیہ کی مالیت ہو اور وہ سو روپیہ پر مرہون ہو تو تلف ہو جانے کے وقت سو روپیہ قرضہ ساقط ہو گا اور باقی نو سو روپیہ بھی امانت جائیگا کہ مرہون اسکا فاسد ہو گا تو قید مذکور در بارہ کی بھی مفید ہے۔ و ہونیفی النقصان ایضاً۔ اور قید مذکور کی کی بھی نفی کرتی ہے۔ فن۔ یعنی مستعیر اسکو مقدار معین سے کم کے عوض بھی رہن کرے۔ لان غرضہ ان یصیر مستوفیاً للاحکام بقابلۃ عند الملک لیرجع علیہ۔ کیونکہ اسکی غرض یہ ہے کہ مرہون تلف ہونے پر اکثر بمقابلہ مرہون کے وصول پانے والا نہ ہو تاکہ معین اس سے واپس لے۔ فن۔ یعنی اگر مرہون تلف ہو تو بقدر قرضہ ہی اسی قدر ضمانت مرہن میں تلف ہو گا اور باقی امانت میں جانا ہے پس اگر مرہون نے مرہون کی قیمت سے بہت کم لیا ہو تو صرف مرہون میں سے ہی قدر رہن کے وصول پایا پس اسی قدر معین اس سے لے سکتا ہے اور باقی جو کم امانت گیا تو معین بھی اس سے ضمانت نہیں لے سکتا پس معین کی غرض یہ ہے کہ جو مقدار اسنے معین کی اس سے کم نہ لے تاکہ معین کو اس سے اسقدر وصول ہو سکے جو مستعیر راہن سے نفوذ مرہن سے لیا ہے اس طرح کہ تلف ہونے کے وقت مرہن اس مقدار کا فاسد ہو جاتی کہ اسقدر قرضہ ساقط ہو گیا۔ اور یہی وجہ یہ ہے کہ عاریت اگر بدون قیدی مستعیر کے تلف ہو تو وہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر مستعیر نے دوسرے کی قیدی سے اس کاوان لیا تو یہ معین لے لیگا مثلاً زمین کے بکے سے ایک غلام مستعار لیا اور اس غلام کو خالہ نے خطائے قتل کیا اور مستعیر کو حرام قیمت تاوان دیا تو معین یہ تاوان لے لیگا۔ اسی طرح یہاں بھی مستعیر راہن نے مرہن سے بقدر قرضہ کے تاوان پایا جبکہ مرہون تلف ہوا تو معین اسقدر مستعیر سے لے لیگا اسی غرض سے عاریت کے وقت جو مقدار اسنے مقرر کر دی تھی اس سے کم کے عوض رہن نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ قید مفید ہے۔ و کذلک التقیید بالجنس وبالمرہن وبالبلد لان کل ذلک مفید اور اسی طرح اگر معین نے معاخذہ کے ساتھ کسی جنس کی قید لگائی یا مرہن معین کیا یا شہر معین کیا تو مستعیر اسولے کہ ان میں سے ہر ایک قید مفید ہے۔ فن۔ پس جنس قرضہ کی قید مفید ہے۔ لتیسر البعض بالاضافۃ الی البعض۔ کیونکہ بعض جنس بہ نسبت بعض دیگر آسانی سے میسر ہوتی ہے۔ فن۔ مثلاً کاشکار اگر گھوڑا اور حار بیکر رہن دے تو اسکو وقت پر گھوڑا اور کرنا بہ نسبت زر نقد کے زیادہ آسان ہو گا یا عاریت دینے والے نے خیال کیا کہ شاید مستعیر نے نہ چھوڑا یا تو مجھے خود چھوڑا یا پڑے اور اسوقت مجھے غون جنس آسانی سے میسر ہوگی تو یہ قید مفید ہے اور مرہن نے مثال مذکور بغرض تفہیم بیان کی ہے۔



اسی طرح مرہن کی قید لگانا بھی مفید ہے۔ و تفاوت الاشخاص فی الامانۃ والحفظ۔ اس واسطے کہ نانت داری و حفاظت مرہن میں لوگوں کا حال تفاوت ہے۔ پس متین آدمی کو ایسا لکھ گاکہ مرہن میں قیمت کو محفوظ رکھے۔  
 کیونکہ کہہ دے کہ وہ ضائع ہو گیا تاکہ اسکو صرف اپنے قرضہ کے عوض ہضم ہو جاوے اور نیز امانت دار لوگوں میں بھی بعض تو غیر کے مال کو خیال کر کے حفاظت کرتے ہیں اور بعض سستی کرتے ہیں اور اسی طرح شہر کی قید بھی اس نظر سے مفید ہے کہ اگر قرض میں آسانی ہو اور بعض مقام محفوظ و لوگ اہل دیانت ہوتے ہیں اور بعض بدنام ہوتا ہے۔ بالکل جب عاریت دیتے ہیں  
 نے مستعیر سے مقدار قرضہ و جنس و مرہن اور شہر و قصبہ کی تعین کی تو اس پر اس قید کا لحاظ واجب ہے جس اگر اسے لحاظ نہ کرے تو یہی مفید ہے۔ و اذا خالف کان ضمانا۔ اور اگر مستعیر نے میر کی قید سے مخالفت کی تو وہ عاریت کا ضمان ہو جائیگا۔ پس میر کو تاوان لینے کا اختیار ہوگا۔ ثم ان شاء المیر ضمن المستعیر و تیمم عقد الرهن فمابینہ  
 و بین المرہن لانه ملکہ باق و الضمان یبقین انہ زہن ملک نفسہ۔ پھر میر کو اختیار ہے کہ چاہے مستعیر سے تاوان لے لے اور عقد رهن اس کے مرہن کے درمیان پورا ہو جائیگا اس واسطے کہ ادا سے تاوان سے وہ مرہن کا مالک ہو گیا  
 تو ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ذاتی ملک مرہن کی۔ پس یعنی جب میر نے مستعیر سے تاوان لے لیا تو عقد رهن جو مستعیر و مرہن  
 کے درمیان واقع ہوا وہ صحیح ہو گیا۔ و ان شاء ضمن المرہن و يرجع المرہن بما ضمن و بالذین علی الراہن  
 و قد بینا فی الاستحقاق۔ اور اگر چاہے کہ وہ مرہن سے تاوان لے لے اور مرہن لے جو تاوان ادا کیا وہ مال  
 تاوان مع قرضہ کے راہن سے واپس لیگا اور جسے اسکو مرہن کا استحقاق ثابت ہو لے میں بیان کیا ہے۔ پس  
 یہ سب اس صورت میں کہ مستعیر نے میر سے مخالفت کی ہو۔ و ان وافق بان رہنہ بمقدار ما امرہ بہ۔ اور اگر مستعیر  
 نے میر کے ساتھ مخالفت کی باقی طور کہ جس مقدار کا حکم دیا تھا اسی کے عوض عاریت رهن کی۔ پس تو بعد کے دیکھا  
 جاوے۔ ان کانت قیمتہ مثل الدین او اکثر فملک عند المرہن مثل المال عن المرہن تمام الاستیفاء  
 بالملک۔ اگر مستعار دو شالہ کی قیمت سادی قرضہ باز آمد ہو پس مرہن کے پاس دو شالہ تلف ہو گیا تو راہن سے قرضہ  
 ساقط ہو گیا کیونکہ تلف ہونے سے مرہن پورا قرضہ بھر جانے والا ہو چکا۔ و وجب مثل لرب الثوب علی الراہن  
 لانه صار قاضیا دینہ بما لا یقدر و ہوا الموجب للرجوع دون القبض بل انہ لانه برضاہ۔ اور مستعیر  
 دو شالہ کے واسطے راہن پر اس کے مثل واجب ہوا اس واسطے کہ راہن مذکور اس کے مال سے اسی مقدار کے ساتھ اپنا قرضہ ادا  
 کرنے والا ہو گیا اور واپسی پانے کا موجب یہی ہے نہ نفس قبضہ اس واسطے کہ قبضہ مالک کی رضامندی سے واقع ہوا تھا۔ پس  
 یہ وہم نہ کہ مستعیر پر عاریت کی وجہ سے تاوان کیونکہ واجب ہوا اور خلاصہ جواب یہ کہ ہاں عاریت پر قبضہ کرنا پھر تاوان  
 کا موجب نہیں ہے کیونکہ وہ تو امانتی قبضہ تھا پھر جب اس نے مستعار مال سے اپنا قرضہ ادا کیا تو میں مضار سے قرضہ ادا کیا  
 اس کا ضمان ہے۔ و کذلک ان اصابہ عیب ذہب من الدین بحسابہ و وجب مثل لرب الثوب علی  
 الراہن علی ما بینا۔ اور اسی طرح اگر دو شالہ میں کچھ عیب آگیا تو اسی حساب سے قرضہ میں سے جاتا رہا اور اسی کے  
 مثل راہن پر مالک دو شالہ کے واسطے واجب ہوا بنابر مذکورہ بالا۔ پس کہ مستعیر نے اسی مقدار عاریت سے تاوان  
 ادا کر دیا تو ضمان ہوا۔ یہ سب اس وقت کہ قیمت عاریت اور قرضہ برابر ہو۔ و ان کانت قیمتہ اقل من الدین لرب  
 بقدر القيمة و علی الراہن بقیۃ دینہ للمرہن لانه لم یقع الاستیفاء بالزيادة علی قیمتہ و علی الراہن  
 لصاحب الثوب ما صار بہ موفیا لما بینا۔ اور اگر مستعار مرہن کی قیمت قرضہ سے کم ہو تو تلف کے وقت  
 قرضہ میں سے بقدر اس کی قیمت کے ساقط ہوگا اور باقی قرضہ راہن پر مرہن کے واسطے واجب رہیگا اس واسطے کہ قیمت



زمانہ کا حصول ہونا نہیں پایا گیا اور دو شاہ کے مانگ کے واسطے راہن پر اس قدر واجب ہو گا جس قدر سے وہ اپنا قرضہ ادا  
 کرنے والا ٹھہرا بہ لیل مذکورہ بالا سنہ کہ اسنے معیر کے مال سے اسی قدر اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ یہ سب اس وقت کہ وہ قرضہ  
 تلف یا عیبار ہو گیا۔ ولو كانت قيمة مثل الدين فاراد المعير ان يفتكه جبراً عن الراهن لم يكن للمعير ان اذا  
 تعنى وینه ان يمتنع لانه غير متبرع حيشه بخلص ملكه ولذا يرجع على الراهن بما ادى فاجبر المعير على  
 الدفع بخلاف الاجنبى اذا قضى الدين لانه متبرع اذ هو لا يسعى فى تخلص ملكه ولا فى تفریع فوضعه  
 فكان للطالب ان لا يقبله۔ اور اگر معیر چون مستعار کی قیمت قرضہ کے برابر ہو لینے راہن نے جو چیز مستعار لیکر رہن کی اسکی  
 قیمت اور مرہن کا قرضہ برابر ہے پس معیر نے چاہا کہ جبراً بغیر رضامندی راہن کے قرضہ ادا کر کے اپنی چیز چھوڑا دے  
 وجوب اسنے مرہن کو قرضہ دیا تو مرہن کو اختیار نہیں کہ مرہن دینے سے انکار کرے اس واسطے کہ معیر مذکور کچھ متبرع  
 نہیں یعنی سفت احسان کرنے والا نہیں ہے کیونکہ وہ تو اپنی ملک چھوڑا تاہم اسے اسی جہت سے وہ جو کچھ ادا کرے راہن  
 واپس لے گا تو مرہن کو چھوڑنے پر مجبور کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر کسی اجنبی نے قرضہ ادا کرنا چاہا تو مرہن مجبور نہیں ہو سکتا  
 اس واسطے کہ اجنبی تو متبرع ہے کیونکہ وہ اپنی ملکیت چھوڑانے میں ساعی نہیں ہے اور نہ قرضہ سے اپنا ذمہ پاک کرنا چاہتا ہے  
 تو قرضہ خواہ یعنی مرہن کو اختیار ہے کہ اسکی طرف سے قبول کرے۔ اور معیر سے جو مالک مرہن ہے ادا سے قرضہ  
 قبول کرنا پڑیگا۔ ولو ملك الثوب الغارية عن الراهن قبل ان يرهنه او بعه ما افلك فلا ضمان عليه لانه  
 لا يصير قاضياً بهذا وهو الموجب على ما بيناه۔ اور اگر مستعار کچھ استعیر کے پاس جسے رہن کرنے کو لیا ہے  
 رہن کرنے سے پہلے تلف ہوا یا فک رہن کرنے کے بعد معیر کو واپس دینے سے پہلے تلف ہوا تو اس پر ضمان نہیں  
 ہے کیونکہ اسنے اس کپڑے سے اپنا کچھ قرضہ ادا نہیں کیا (جبکہ ضمان واجب ہو) حالانکہ مستعیر پر ضمان کا موجب یہی  
 کہ وہ اس سے اپنا قرضہ ادا کرنے والا ٹھہرے چنانچہ ہم نے سابق میں بیان کر دیا۔ یہ اس وقت کہ معیر مستعیر  
 دو وزن اتفاق کوین کہ ایسی ہی حالت میں تلف ہوا ہے۔ ولو اختلفا فى ذلك فالقول للراهن لانه ينكر  
 الا يفاك يدعواه الهلاك فى ما بين الحالتين۔ اور اگر معیر و مستعیر نے اس میں اختلاف کیا یعنی مثلاً مستعیر نے  
 کہا کہ قبل رہن یا بعد فک رہن کرنے کے تلف ہوا اور معیر نے کہا کہ نہیں بلکہ رہن کی حالت میں تلف ہوا ہے تو قول  
 راہن کا قبول ہو گا کیونکہ وہ ان دونوں حالتوں میں تلف ہونے کا دعویٰ کرے اس سے ادا سے قرضہ کا انکار کرتا ہے  
 ۔ یعنی جب اسنے دعویٰ کیا کہ دو شاہ قبل رہن کے یا بعد فک رہن کے تلف ہوا تو اسنے کہا کہ میں نے اس کپڑے  
 کے ذریعہ سے اپنا قرضہ کچھ ادا نہیں کیا پس مجھے ضمان نہیں ہے اور قول شکر کا قبول ہوتا ہے خصوصاً جبکہ مستعیر این ہے اور معیر  
 اس پر ضمان کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہ لاوے کہ وہ حالت رہن میں تلف ہوا یا اسنے اس کپڑے سے اپنا قرضہ ادا کیا ہے۔ کہا  
 لو اختلفا فى مقدار ما امره بالرهن به فالقول للمعير۔ جیسے اگر وہ دونوں نے اس مقدار میں اختلاف کیا جسکے عوض  
 رہن کرنے کا معیر نے حکم دیا ہے تو معیر کا قول قبول ہو گا۔ مثلاً مستعیر نے کہا کہ تو نے دو سو درہم کے عوض رہن کا  
 حکم دیا تھا اور معیر نے کہ وہ پیش کا دعویٰ کیا اور کسی کے گواہ نہیں ہیں تو معیر کا قول قبول ہے اس واسطے کہ مقدار کا بیان صرف  
 معیر کی طرف سے معلوم ہوتا ہے کسی کا قول قبول ہو گا اگر کسی گواہ نہ ہو۔ لان القول قوله فى انكار اصل  
 فلكذا فى انكار واصله۔ اس واسطے کہ اگر اصل عاریت سے معیر شکر ہو تو اسی کا قول قبول ہوتا ہے پس جب اسنے عاریت  
 کی ایک وصف یعنی مقدار مذکور سے انکار کیا تو بھی اسی کا قول قبول ہو گا۔ ولو رهنه استعير به بن بوعود و هو  
 ان يرهنه ليقرضه كذا۔ اور مستعیر نے مستعار دو شاہ بوض بوعود قرضہ کے رہن کیا اور وہ اس طرح کہ ایسے شخص کو رہن دے گا



جئے وعدہ کیا کہ اس قدر قرض دے گا۔ فلک فی ید المرءین قبل الاقراض۔ پس مرہن کے پاس عین مذکور قبل قرض دینے کے تلف ہو گیا۔ والسمی والقیمۃ سوار۔ اور حال یہ کہ عین مذکور کی قیمت اور بقدر قرض دینے کا وعدہ کیا تھا دونوں مادی ہیں۔ لیکن قدر الموعود والسمی لما بینا انہ کا موجود۔ نہ ان میں اس وعدہ دینے والے مرہن سے مقدار موعود تا ان لگا کیونکہ ہم سابق میں بیان کر چکے کہ موعود بنزلہ کہ موجود ہو۔ ویرجع المعیر علی الراہن بشلہ لان سلاۃ مالۃ الراہن باستیفاء من المرءین کسلاۃ برارۃ ذمتہ عنہ۔ اور معیر اس راہن سے معیر سے اسی ضمان کے مثل واپس لگا اس واسطے کہ مالیت رہن کا سلامت رہتا باہن طریق کہ راہن نے مرہن سے وصول کر لیا یہ ایسا جو جسے مرہون اسکے واسطے اس طرح سلامت رہے کہ قرضہ سے اس کا ذمہ پاک ہو گیا۔ یعنی اگر قرضہ سے راہن کا ذمہ بری ہو جائے جبکہ مرہون تلف ہو جائے تو یہی ہوتا کہ گویا راہن کے واسطے مرہون مسلم ہو گیا اسی طرح جب اسکے عوض اسنے ضمان وصول کر لی تو بھی اسنے رہن سے استیفاء کیا پس دونوں صدقہ میں راہن نے مرہون کو اپنے کام میں صرف کر دیا تو معیر کو تاوان لینے کا اختیار ہو۔ ولو کانت العاریۃ عبدا فاعقۃ المعیر جاز لقیام ملک الرقیۃ ثم المرءین بالخیار ان شار رجع بالمدین علی الراہن لانه لم یستوفہ وان شار ضمن المعیر قیۃ لان الحق قد تعلق برقبۃ رضاہ و قد ائلف بالاعتاق و کمون رہنا عنده الی ان یقبض دینہ فیردا الی المعیر لان استرداد القیمۃ کا مسترد العین۔ اور اگر عاریت کوئی غلام ہو لینے نے شلہ اپنا غلام کسی کو رہن کرنے کے واسطے دیا اور اسنے رہن کر لیا پھر میر نے اسکو آزاد کر دیا تو (اعتاق نافذ ہو جائے گا) جائز ہے کہ معیر کی ملکیت رقبہ قائم ہے پھر مرہن کو دو طرح کا اختیار ہو چاہے رہن پر قرضہ کے واسطے رجوع کرے اس واسطے کہ ہنوز اسنے وصول نہیں پایا اور چاہے میر سے اسکی قیمت تاوان لے اس واسطے کہ معیر کی رضامندی کے ساتھ اس غلام کی گردن سے مرہن کا حق لازمی متعلق ہو چکا تھا (گویا وہ میر نے رہن کیا) حالانکہ میر نے آزاد کر کے یہ حق تلف کر دیا پھر یہ قیمت مرہن کے پاس رہن ریگی یہاں تک کہ وہ اپنا قرضہ وصول پاوے تب یہ میر کو واپس کر دیا اس واسطے کہ قیمت پھر دینا جیسے مال عین پھر دینا۔ دونوں حکم میں برابر ہیں۔ ولو استعار عبدا و دابة لیسرہنہ فاستخدم البعد اور کب الدابة قبل ان یرہنہا بالمثل قیمتہا ثم قضی المال قلم یقبضہا حتی یلکھا عند المرءین فلا ضمان علی الراہن لانه قد یری من الضمان حین رہنہا فانه کان امینا علی ثم عاد الی الوفاق۔ اور اگر کسی نے دوسرے سے ایک غلام یا گھوڑا رہن کر کے لیے استعار لیا پھر دونوں رہن کرنے سے پہلے اسنے غلام سے خدمت لی یا گھوڑے پر سوار ہوا (جی کہ ضامن ہو گیا) پھر اسے انکو اسقدر مال کے عوض رہن کیا جتنی قیمت کے مادی ہو پھر راہن نے مال ادا کر دیا اگر راہن نے ان دونوں پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ مرہن کے پاس یہ دونوں تلف ہو گئے تو راہن پر تاوان واجب نہیں ہو اس واسطے کہ جب اسنے انکو رہن کیا تو تاوان سے پہلے ہو گیا تھا اس واسطے کہ راہن مذکور تاوان دونوں کے معاملہ میں امین تھا جسے مخالفت کی تھی پھر اسے موافقت کی جا رجوع کر لیا تھا۔ اور کتاب العاریۃ وغیرہ میں یہ قاعدہ معلوم ہو چکا کہ امین اگر مخالفت کرے تو ضامن ہو جاتا ہے پھر اگر مخالفت چھوڑ کر موافقت کی جانب رجوع کرے تو یہاں خاص یہ حکم ہے کہ تاوان زائل ہو جاتا ہے اور خالی عاریت میں ضامن رہتا ہے اور اس سے ظاہر ہوا کہ جب راہن ضامن نہیں رہا تو وہ معر کو کچھ تاوان نہیں دیا جیسے مرہن اسکو تاوان نہیں دینا۔ یہ اس وقت تھا کہ رہن سے پہلے سوار ہوا و خدمت لی پھر موافقت کر لی۔ وکذا اذا افکک الرکن ثم ركب الدابة او استخدم البعد فلم یطیب ثم طلب بعد ذلک من غیر صنعه لا یضمن لانه بعد الفکاک بمنزلة الموعود لا بمنزلة المستعیر لانہما حکم الاستعانة بالفکاک وقد عاد الی الوفاق فیبرأ عن الضمان۔



اور اسی طرح جب راہن نے فک رہن کر یا بھر گھوڑے پر سوار ہوا یا غلام سے خدمت لی مگر اس فعل سے کچھ تلف نہیں ہوا  
 پھر اسکے بعد بدون اسکے فعل کے گھوڑا یا غلام تلف ہو گیا تو راہن مستعیر کچھ خاص منہوگا اس واسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد  
 وہ بمنزلہ مستوع کے ہر نہ بمنزلہ مستعیر کے۔ اس واسطے کہ فک رہن کرنے کے بعد عاریت لینے کا حکم ختم ہو چکا اور حال یہ کہ اسنے  
 مخالفت سے موافقت کی طرف رجوع کر لیا ہو تو نادان سے بری ہو گیا۔ جیسے مستوع میں ہوتا ہے اور یہ ایسے  
 مستعیر کا حکم ہے جسے رہن رکھنے کے واسطے عاریت لیا ہو۔ و ہذا بخلاف المستعیر لان یہ وہ نفسہ فلا بد من  
 الوصول الی ید المالك اما المستعیر فی الرهن فتحصل مقصود الامر و هو الرجوع علیہ عند الملاك  
 و تحقق الاستيفاء۔ اور یہ حکم لینے راہن کا نادان سے بری ہو جانا برخلاف ایسے مستعیر کے جسے استيفاء کے  
 واسطے عاریت لی ہو اس واسطے کہ ایسے مستعیر کا قبضہ اپنا ذاتی قبضہ ہے تو بعد مخالفت کے مالک کے قبضہ میں پہنچ جاتا  
 ضرور ہے اور رہن کا عاریت لینے والا تو اپنے سیر کا مقصود حاصل کرنا ہی اس طرح کہ مرتن کو سپرد کر دے اور مقصود یہ کہ  
 مرہون تلف ہو جانے اور اس مال سے استيفاء حاصل ہو جانے کے وقت وہ راہن سے نادان وصول کرے۔ قال  
 و جاناہ الراہن علی الرهن مضمونہ لانه تفویت حق لازم محترم و تعلق مثلاً بالمال بحمل المالك کا غنمی  
 نے حق اضمآن تعلق حق الورثہ بمال المريض مرض الموت یمنع نفاذ ہر وہ فیما وراء الثلث و البعد  
 الموصی بخیرتہ اذا اطلق الورثہ ضمنوا قیمۃ لیشتری بہا عید یقوم مقامہ۔ مختصر میں ہے کہ ماہن کا مرہون یہ  
 جنایت کرنا یعنی شغل تلف و ہلک و زخمی و عید ار کرنا ضمانتی ہے لینے راہن اسکا ضامن ہوگا اس واسطے کہ اسکا مال ایک حق  
 لازم محترم کو برباد کرنا ہو لینے مرتن کا ایک حق اس مرہون کے ساتھ تعلق ہو اور شرعاً محترم و لازم ہے اور جب راہن  
 لے مرہون کو اس طرح برباد کرنا تو مرتن کا حق ذکر تلف کیا حالانکہ جس مال سے ایسا حق تعلق ہو جاتا ہے تو اسکی بربادی سے  
 ضامن ہونے کے بارہ میں مالک مال کو مانند اجنبی کے کر دیتا ہے اسکی مثال یہ کہ جب کوئی شخص ایسے مرض سے بیمار پڑا  
 جس سے آخر مر گیا پس اس مریض کے مال سے وارثوں کا حق اسی حالت مرض ہی میں تعلق ہو جاتا ہے تو یہ حق اس  
 مریض کے لیے تصرف کو جو تبرع ہو لینے اس پر لازم نہوا اس مال میں نافذ ہونے سے روکتا ہے سوائے ہتائی کے مقدار میں  
 لینے ہتائی کبک تو ایسے مریض کا تبرع نافذ ہے اور اسواسے ہتائی کے زائد میں مریض کا تصرف نافذ نہیں ہوتا اسی جہت سے  
 کہ اسکے مال سے وارثوں کا حق محترم لازمی تعلق ہو چکا ہے اور دوسری مثال یہ کہ اگر کوئی شخص وصیت کر گیا کہ میرے اس  
 غلام کی خدمت لون شخص کے واسطے وصیت ہے تو جب وارثوں نے اس غلام کو تلف کیا تو اسکی قیمت کے ضامن ہو گئے  
 تاکہ اسکی قیمت سے دوسرا غلام خرید لیا جا سکے وہ تلف شدہ غلام کے قائم مقام ہو گا۔ اسی جہت سے کہ اس غلام  
 وصیت شدہ سے بھی لکھت محرم تعلق ہو چکا تھا اور وہ خدمت ہے حالانکہ غلام مذکور کا رقبہ انجین وارثوں کی ملک تھا اور زخمی  
 ملک کو آدمی فردخت و آنا و غیرہ کر سکتا ہے مگر حق موصی لہ کی وجہ سے وارث لوگ ضامن ہو گئے اسی طرح جب مرہون سے مرتن  
 کہ حق تعلق ہو چکا تو راہن اسکو تلف دلیہ کرنے میں ضامن ہوگا اگرچہ مرہون اسکی ملک باقی ہے۔ پس یہ قاعدہ کلیہ  
 محل آیا کہ مالک مال کے مال سے جب غیر کا حق محترم لازم تعلق ہو جاوے تو مالک مال اپنے مال میں یا تعصب و نہیں کر سکتا  
 جس سے یہ حق تلف یا نقص ہو جاوے حتی کہ اگر اسنے ایسا تصرف کیا تو وہ ضامن ہو جائیگا جیسے اجنبی آدمی کسی کے  
 مال میں تصرف کرنے سے ضامن ہو جاتا ہے۔ یہ کہ مرہون راہن کی جنایت کرنے کا بیان تھا۔ قال و جاناہ المرہن علیہ  
 تسقط ذینہ بقدر ما و معذہ ان کیون الضمان علی صفۃ الدین۔ اور مرہون پر مرتن کا جنایت کرا بعدہ جنایت  
 کے اسکا قرضہ ساقط کر دیتا ہے اور اسکے معنی یہ ہیں کہ نادان بھفت قرضہ جو ہے۔ یعنی مرتن نے اگر مرہون پر کئی قرضہ



وجرم کیا وہ بھی خاص ہے جرمات کا برتاؤ اس طرح ہوگا کہ مرتن کے قرضہ میں سے بقدر جرم کے ساقط ہو جائیگا لیکن بیانات  
 دو صورتیں پیدا ہوتی ہیں ایک یہ کہ مرہون کا تادان مثلاً دس اشرفی یا سو روپیہ واجب ہوا اور قرضہ بھی دو سو روپیہ  
 یا بیس اشرفی ہو تو حساب سے نصف قرضہ ساقط ہوا اور اگر قرضہ مثلاً پچاس من گھون یا لکے مانڈ کیلی یا وزنی چیز ہو تو  
 حساب سے ساقط ہونا تصور نہیں ہو پس لا محالہ یہی ہوگا کہ تادان مذکور بھی مرہون رہے اور جب قرضہ فارغ ہو گیا  
 ہوگا۔ بالکل مرتن بھی جنایت سے خاص ہو جاتا ہے۔ وندا لان العین ملک المالك وقد تعدی علیہ المرحمن  
 فیضمنہ لالک۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ عین مرہون قرار اس کی ملک ہے (یا جسے ماہن کو دی یا اس سے راہن نے غصب کی  
 ہو بہر حال وہ اپنے مالک کی ملکیت پر باقی ہے اور مرتن کو صرف قبضہ استغناء کا حق ہے) اور مرتن نے غیر کی ملک پر تعدی  
 کی تو اس کے مالک کو تادان ادا کر لگایا۔ حتیٰ کہ اگر راہن نے کسی سے عاریت لی ہو تو میر اس مرتن سے کل تادان  
 لے سکتا ہے اور اگر غصب کی ہو تو مالک کو اختیارات چنانچہ دو وزن کے سائل گز چکے ہیں۔ یہ سب تو اس وقت ہو کہ راہن نے یا  
 مرتن نے مرہون پر جنایت کی اور اگر مرہون نے انہیں سے کسی کی مائت یا مال پر جنایت کی مثلاً مرہون کوئی غلام ہے جسے  
 راہن یا مرتن کو خط سے قتل یا زخمی کیا یا مال تلف کر دیا تو کیا حکم ہے۔ قال وحایۃ الراہن علی الراہن والمرتن  
 وعلی مالہما بدر وندہا عندانی حنیفہ مرج۔ کہا کہ مرہون کی جنایت خواہ راہن پر ہو یا مرتن پر ہو (یا دو وزن پر ہو) یا  
 لکے ال پر ہو سب و رینی ساگان ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک حکم عرفی ہے کہ مرہون پر تادان شعلق ہوگا  
 وقال جلیۃ علی المرحمن معتبرۃ والمراد بالجنایۃ علی النفس ما یوجب المال۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ مرہون  
 کی جنایت جو مرتن پر ہو وہ معتبر ہے (راہن پر ہو تو نہیں) اور جان پر جنایت سے وہ جنایت مراد ہے مال واجب ہے  
 و۔ اور وہ جرم نہیں جو قصاص لازم کرے کیونکہ قصاص تو غلام سے لیا جاتا ہے۔ اور اس میں غلات نہیں ہو جیسے مرہون  
 کی جنایت راہن پر بالاتفاق راگان ہے پس اس اتفاق مسئلہ کی دلیل مع مرتن پر جرم کے اختلافی مسئلہ کی دلیل چاہیے  
 اما الوفاقۃ فلا نہا جنایۃ المملوک علی المالك۔ پس اتفاق مسئلہ کی دلیل یہ ہے کہ مرہون کا راہن پر جنایت کرنا  
 مملوک کا مالک پر جرم ہے۔ کیونکہ مرہون ابھی تک راہن کی ملک ہے۔ الا تری انہ لو مات کان الکفن علیہ  
 کیا نہیں دیکھے ہو کہ اگر غلام مرہون مر جاوے تو اس کا کفن اس کے مالک راہن پر لازم ہوتا ہے۔ جس سے وجہ ثبوت  
 ہو کہ وہ راہن کا مملوک ہے تو مالک پر جب مملوک نے خطا سے جنایت کی تو راگان ہوتی ہے کیونکہ وہ تادان نہیں ادا کر سکتا  
 کیونکہ مرہون مع اپنے مقبوضہ مال کے سب مالک کا مال ہوگا۔ اگر گناہ دے کہ مغبوب غلام بھی اگرچہ غاصب کے قبضہ  
 میں ہو اپنے مالک یعنی مغبوب منہ کی ملک ہے حالانکہ اگر مغبوب غلام نے اپنے مالک پر جنایت کی تو وہ جبر ہوتا ہے تو دونوں  
 میں فرق کیوں ہوا جواب یہ کہ مرہون تو مرتن کے قبضہ میں برابر مالک راہن ہی حتیٰ کہ اگر کسی وقت وہ فروخت وغیرہ  
 کیا جاوے تو صرف اسی وقت تک سے خارج ہوگا تو اس میں فی الحال غیر کی ملک نہ حقیقت ہے اور نہ اس وقت سے مستند  
 ہو سکتی ہے۔ بخلاف جنایت علی المغبوب منہ۔ بر غلات اس کے اگر مغبوب غلام نے مغبوب منہ پر  
 جرم کیا تو وہ معتبر ہے۔ کیونکہ فی الحال لکچہ مغبوب منہ کی ملک ظاہر ہو کر غاصب کی ملک بھی اسی وقت سے مستند  
 ہو سکتی ہے۔ لان المالك عند اداء الضمان یثبت للغاصب سنداً حتیٰ یكون الکفن علیہ۔ اس سے ظاہر  
 اگر غاصب نے تادان ادا کیا تو اسکی ملک اس غلام ابتدائی غصب کے وقت سے مستند ہو کر ثابت ہو جائیگی (اور تادان  
 کی صورتوں میں سے یہ کہ مثلاً مغبوب غلام مر جاوے یا غاصب اسکو فروخت کرے چنانچہ بعد تادان کے اسی وجہ سے یہ  
 اخذ ہو جاتی ہے کہ ملک مستند سے ثابت ہوا کہ اس نے اپنا مملوک فروخت کیا تو اس میں غاصب کی ملکیت ثبوت ہو جاتی ہے) حتیٰ کہ

ع  
 اتفاق  
 بین  
 مرتن  
 و  
 راہن  
 بال  
 اتفاق  
 بر



اگر یہ مغلوب مر جاوے تو اس کا کفن بذمہ غاصب لازم آتا ہے۔ کیونکہ مرنے سے جیب و قوادان ادا کرے گا تو غصب کے وقت سے اس کا مالک ٹھہرایا جائیگا تو اپنی ملک کا کفن بھی اسی پر لازم آدے گا۔ لہذا ہر ہوا کہ غلام مغلوب میں مالک یا بن یعنی مغلوب منہ کی ملک متعین نہیں ہے۔ فکانت جنایۃ علی غیر المالک فاعتبرت۔ تو مغلوب کا جنایت کرنا جبکہ مغلوب منہ پر واقع ہو تو مالک کے سوا دوسرے پر جنایت ہے لہذا معتبر ہوتی ہے۔ فہو۔ اور چاہو فرق اس طرح بیان ہو کہ ایک جماعت فقہاء کے نزدیک غصب کا موجب اصلی یہ کہ مغلوب کی قیمت بذمہ غاصب لازم آتی ہے لیکن اگر اسے عین مغلوب واپس دیا تو بھی چھوٹ جاتا ہے پس بلحاظ موجب اصلی کے مغلوب منہ کی ملک یہ قیمت ہے اور مغلوب غلام گویا اجنبی چیز ہے تو جب مغلوب منہ پر اس غلام نے قادی و جنایت کی تو اجنبی نے جنایت کی پس یہ جرم معتبر ہے۔ اور یہ دلیل صاف ظاہر ہے۔ رہا اختلاف فی مسئلہ کہ جب مرہون نے مرتن پر جنایت کی تو امام رہے کے نزدیک راہگان ادا صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ لہذا فی الخلافۃ ان الجنایۃ حصلت علی غیر مالک۔ صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافیہ میں یہ ہے کہ یہ جنایت تو غیر مالک پر واقع ہوئی ہے۔ یعنی جب مرہون غلام نے خطا سے مرتن کو مارا یا لطمی کیا تو یہ جرم ایک اجنبی پر واقع ہوا پس معتبر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ اعتبار کرنے سے کیا فائدہ کیونکہ غلام کی ملکیت میں کمال نہیں کہ وہ جرم نہ کر سکے۔ جواب دیا کہ۔ فی الاعتبار فائدۃ و ہو دفع العبد الیہ بالجنایۃ فقہر۔ جرم اعتبار کرنے میں ایک فائدہ ہے اور فائدہ یہ کہ یہ غلام مجرم بوضو جرم کے اس مرتن کو دیدیا جاوے تو جنایت معتبر ہے یعنی غلام کے جرم میں جبکہ خطا سے ہو اصلی حکم یہ ہوتا ہے کہ بولی مذہب دے یا یہ غلام اس شخص کو دیدے جس سے جرم کیا یا اس کا مال تلفت کر دیا ہے پس بیان بھی وہ مرتن کو دیدیا جاوے۔ مگر یہ جمعی ممکن ہوگا کہ مرتن اسکو مرتن سے خارج کرے پر راضی ہو جاوے لہذا فرمایا کہ جب جنایت مذکورہ کا اعتبار کرنا مفید علم ٹھہرا تو اعتبار کی جاوے۔ علم ان شاء الراہن والمرتن البطلان الرهن: و فہاہ بالجنایۃ اے المرتن۔ بھر جائیں راہن و مرتن دونوں شفق ہو کر رہن تو رہن اور غلام مذکور جو جرم کے مرتن کو دیدین۔ پس جب مرتن نے قبول کیا تو وہ اس کا غلام ہو گیا اور قرضہ ساظ ہو گیا۔ وان قال المرتن لا اطلب الجنایۃ فہو رہن علی حالہ۔ اور چاہے مرتن کے کہ میں جرم کا مطالبہ نہیں کرتا تو غلام مذکور بحال سابق مرہون رہیگا۔ پس سب صاحبین کی تحریر دلیل کے تلخ ہیں۔ امام رہے کے نزدیک اس جرم کا اعتبار ہی نہیں ہوگا۔ ولہ ان بذمہ الجنایۃ یہ معتبر ناہی المرتن کا ان علیہ التعلیل من الجنایۃ لانہا حصلت فی ضمانہ فلا یقید وجوب الضمان لمع وجوب التخلیص علیہ۔ اور امام رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور نے مرتن کی ضمانت میں یہ جرم کیا ہے پس اگر ہم اس جرم کو مرتن کے واسطے اعتبار کریں تو مرتن کے ادھر بھی یہ واجب ہوگا کہ وہ اس جرم کے رشتہ سے اس غلام کو پاک کرے اس واسطے کہ اس کی ضمانت میں غلام مذکور کو یہ لوٹ لگا ہو تو معلوم ہوا کہ مرتن کے لیے اس طرح ضمانت واجب کرنا کہ اس پر بھی رشتہ سے مجبور تھا واجب ہو کہ معتبر نہیں ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ جرم و ضمانت دونوں ہم جہ ہیں۔ بھر مرتن جو جس جنایت کے معتبر ہونے میں اختلاف ہے وہ جنایت ہے جو مرتن کی جان پر ہو۔ و جنایۃ علی مال المرتن لا تعتبر بالاتفاق اذا کانت قیمۃ والدین سواہ لانہ لا فائدۃ فی اعتبار مالہ لانہ لا تملک العبد و ہو الفائدۃ۔ اور مرہون کا مرتن کے مال پر جنایت کرنا دیکھی صورتوں پر ہے کہ قیمت غلام و قرضہ و دونوں مساوی ہیں یا کم و بیش ہیں پس اگر قیمت مرہون اور قرضہ مرتن کے برابر ہوں تو بالاتفاق یہ جنایت معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ اس کے اعتبار کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہے کیونکہ مرتن اس غلام کی ملکیت حاصل نہیں کر سکتا حالانکہ فائدہ وہی تھا۔ کہ غلام جو مال مرتن تلفت کرنے کے مرتن کی ملکیت میں آ جاوے



اس واسطے کہ اگر مرتن نے بوجہ جرم کے غلام کو لے لیا تو لازم ہوا کہ مرتن کی ضمانت میں غلام نے ایسی حرکت کی جس سے راہن کی ملک سے تلف ہوا حالانکہ راہن کو اس تلف میں کچھ دخل نہیں ہے تو بعض قرضہ کے تلف ہوا جس مرتن کا قرضہ ساقط ہو گا غلام اسکو ملا حالانکہ قرضہ اسکی حیثیت دون برابر ہیں تو جو کچھ اسنے مرتن کا مال تلف کیا تھا وہ مفت برباد ہوا پس حیثیت کے اعتبار کرنے میں مرتن کو کچھ فائدہ نہوا۔ یہ اسوقت کہ قیمت غلام و قرضہ دون برابر ہوں۔ اور اس سے ظاہر ہے کہ اگر قیمت بہ نسبت قرضہ کے کم ہو تو بھی جرم مذکور کے اعتبار سے کچھ فائدہ نہیں ہے۔ وان کانت القيمة اکثر من الدین۔ اور اگر یہ صورت ہو کہ مرتن کی قیمت بہ نسبت قرضہ کے زائد ہو۔ فعن ابی حنیفہ رحمہ اللہ یعبر بقدر الامانة لان الفضل ليس في ضمانه فاشبه بخاتمة العبد الوديعة على المستودع۔ تو اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ سے دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں غلام مذکور کی خاتمت مرتن کے مال پر بقدر امانت کے معتبر ہوگی (یعنی غلام میں جب قدر قرضہ سے زائد امانت ہو)۔ اس واسطے کہ زیادتی مذکور مرتن کی ضمانت میں نہیں ہوتی ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام ذلیبت نے مستودع پر جرم کیا اس کے سکا جرم معتبر ہوتا ہے چنانچہ مودی اسکا فائدہ یہ دیتا یا اسی کو دیدیتا ہے کیونکہ ذلیبت اسکی ضمانت میں نہیں ہے پس مالک اس کے جرم کا امداد جو اسی طرح مرتن میں حصہ زائد کا ذمہ دار ہے تو مرتن کو یہ فائدہ ہوگا کہ بقدر قرضہ کے تو قرضہ ساقط ہو کر طے ہوگا اور باقی بوجہ جرم کے لجا یگا۔ وعنہ امہا لا تعتبر لان حكم الراهن وهو الخيس فيه ثابت فصار المضمون سادرا من سے دوسری روایت یہ کہ اس صورت میں بھی جنایت مذکور معتبر نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ سے زائد حصہ غلام میں بھی رہن کا حکم لینے مجس ہوتا ثابت ہے (کیونکہ زائد بھی مجس ہے) تو وہ بھی بمنزلہ مضمون کے عرف ہے۔ اور بمنزلہ امانت نہیں ہے۔ وجب امانت نہیں تو مرتن کو اس حصہ کی بابت بھی لوث جرم سے ٹھہرانا واجب ہے پس جیسے اسکے لیے تاوان ثابت ہے ویسے ہی اس پر ٹھہرانا واجب تو کچھ فائدہ نہیں ہوا۔ بالجملہ اس روایت کے موافق امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مرتن کی جنایت مرتن کے جان و مال پر بھی ہر دو باطل ہے۔ و ہذا بخلاف جنایۃ الراهن علی ابن الراهن او ابن المرءن۔ اور یہ حکم برخلاف ایسی صورت کے کہ مرتن نے راہن کے سپرد یا مرتن کے سپرد جنایت کی فسبب یعنی خود راہن یا مرتن پر نہیں بلکہ انکی بالغ اولاد پر جنایت کی خواہ جان پر یا مال پر تو وہ بالاتفاق معتبر ہے۔ لان الاطلاق حقيقة متجانسة فصار الجنایۃ علی الاجنبی۔ اس واسطے کہ مالک در حقیقت متبائن ہیں تو ایسا ہو گیا جیسے کسی اجنبی پر جنایت کی فسبب حاصل یہ کہ راہن واسکے بالغ فرزند کی مالک در حقیقت جدا ہیں اگرچہ میل میں رہتے ہوں تو یہ ثابت نہوگا کہ مالک نے اپنے مالک پر جرم کیا بلکہ یہ غلام در حقیقت باپ کا ہے اور بیٹا مالک نہیں ہے تو بیٹے پر اس غلام کا جرم کرنا گویا اجنبی شخص پر جرم ہے تو اسکا اعتبار ضروری ہے۔ قال ومن رہن عبدا یسادی الف باللف الی اجل نقص فی السعر فرجعت قیمتہ الی ثمن قتلہ رجل وغرم قیمتہ ما ثم حل الاجل فان المرءن ليقبض المائة قضاء عن حقه ولا یمنع علی الراهن بشئ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک نے ایک غلام جو ہزار درم قیمت کا ہے بعض ہزار درم کے مبادی رہن کیا پھر بھاد گھٹ گیا اور اسکی قیمت سودرم رہ گئی پھر اس غلام کو کسی اجنبی نے قتل کیا (خطا سے قتل کیا) اور سودرم اسکی قیمت ٹاؤن دیدی پھر اسے قرض کی مبادی آئی تو مرتن پر سودرم اپنے ادا سے قرض میں لے لیا اور اس سے زیادہ راہن سے کچھ نہیں لے سکا ہے فسبب کہ نہ سودرم قتل کی گئی بمنزلہ تلف ہے تو اس سے مرتن کا سودرم قرضہ ساقط ہو گیا۔ وعنہ ان النقصان من حیث السعر لا یوجب سقوط الدین عندنا خلافا لافریقہ۔ اور قاعدہ کلیہ یہاں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھاد کی گھٹی مرتن کے قرضہ ساقط ہونے کا سبب موجب نہیں ہے برخلاف قتل و فرجہ کسب۔ بلکہ ہمارے نزدیک جب عین مرتن میں سے کچھ تلف ہو تو اسی قدر قرضہ ساقط ہوگا اور قیمت و معتبر ہے۔ جہاں کے موزقی اور بیان قتل سے



غلام تلف ہوا اور زفرہ کے نزدیک بھاؤ گھٹنے سے بھی قرضہ ساقط ہو جاتا ہے۔ وہ یقول ان المالۃ قد انتقصت  
فی سببہ انتقاص العین۔ اور زفرہ یہ دلیل لاتے ہیں کہ مالیت گھٹ گئی تو یہ مال عین گھٹ جانے کے مشابہ ہے  
اور مال عین کی کمی بالاتفاق موجب سقوط قرضہ کی قیاسی حکم نزع گھٹنے کا ہوا۔ ولنا ان نقصان السعر عبارة عن تنویر  
رغبات الناس وذلك لا يعبر فی البیع حتی لا تثبت بها الخيار ولا فی الغصب حتی لا یجب الضمان  
اور ہماری محبت یہ ہے کہ بھاؤ گھٹنے کے دسمی بہ ہن کہ لوگوں کی رغبتیں سست ہو جائیں اور اس کمی کا کچھ اعتبار ہی  
میں نہیں ہوتا حتی کہ بھاؤ گھٹنے سے مشتری کو خیار حاصل نہیں ہوتا سب سے اگر خرید کے بعد بیع کی قیمت بوجہ نزع کے گھٹ گئی  
تو مشتری کو پھرنے کا اختیار نہیں حاصل ہوتا اور اس کا اعتبار غصب میں بھی نہیں، حتی کہ نزع گھٹنے سے غاصب پر تاوان  
نہیں واجب ہوتا ہے۔ مثلاً غاصب نے جو غلام غصب کیا تھا اور حالیکہ اس وقت اس کی قیمت ہزار درہم تھی پھر وہ اس  
کیا در حالیکہ قیمت سودرم ہو تو غاصب پر گھٹنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف نقصان العین لان بقوات  
جزء منه یقرر الاستيفاء فيه اذا لیدید الاستيفاء۔ برخلاف اسکے کہ عین مرہون میں نقصان ہو تو وہ مجبور  
اس واسطے کہ عین میں سے کوئی جزء نہ ادا ہونے سے اسی جزء کا وصول ہونا مستحق ہو جائیگا اس واسطے کہ مرہون پھر نہیں سکتا  
وہ اسکے ذمہ وصول یافتہ ٹھہر حتی کہ اگر کل مرہون وہ واپس نہیں دے سکتا تو سنے کل وصول پایا پس وہ قیمت و قرضہ  
میں سے کمتر کے عوض گیا لیکن قیمت وہ مجبور ہو رہن کے روز تھی۔ اس سے معلوم ہوا کہ زفرہ کے اختلاف کا نتیجہ اس  
صورت میں ظاہر ہو گا کہ تک رہن کیا جاوے تو مرہن کل قرضہ لیکر عین مرہون واپس دیگا اگرچہ اس کا نزع گھٹ جاوے  
اور زفرہ کے نزدیک گھٹنی ہنر نہ گھٹ ہی اور ہم نے اسکو رد کر دیا کہ عین مرہون بعینہ قائم ہو یا تو لوگوں کی رغبات کم ہو گئیں  
جو اس میں مرہن کا کوئی قصور نہیں ہے تو بھاؤ گھٹ جانے سے اس کا قرضہ کم ہوگا۔ واذالم یسقط شیء من الدین  
بقصان السعر بقی مرہوناً بکل الدین۔ اور جب بھاؤ گھٹنے سے قرضہ میں سے کچھ کم ہوا تو مرہون بوجہ سود  
قرضہ کے رہن رہیگا۔ فاذا قلہ حر غرم قیمتہ ما نہ لانہ لغیر قیمتہ یوم الاتلاف فی ظمان الاتلاف لان الجاہل  
بجہد الفات۔ پس جب اسکو ایک آزاد نے قتل کیا تو قاتل اس کی قیمت مال یعنی سودرم کا ضامن ہوگا اس واسطے  
کہ تلف کرنے کے تاوان میں وہ قیمت مجبور ہوئی ہے جو تلف کرنے کے روز ہو اس واسطے کہ پورا کرنا اسی قدر واجب ہوگا  
جس قدر یہ بادر ہے۔ اور بالفصل قاتل نے سودرم ضائع کیے تو اسی قدر بڑے کرے۔ واخذہ المرہن لان  
ہل المالۃ فی حق المستحق وان کان مقابلہ بالسم علی اصلنا حتی لا یزاد علی دین المرہن لان المرہن  
استحق بسبب المالۃ وحق المرہن متعلق بالمالۃ فلذا ینما قام مقامہ۔ اور اس سودرم تاوان قیمت کہ  
مرہن لے گیا اس واسطے کہ مستحق کے حق میں یہ تاوان اس مرہون کی مالیت کا عوض ہے اگرچہ ہماری اصل فقہی پر  
مال بمقابلہ خون مقبول ہے (چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا) حتی کہ یہ تاوان مقبول آنا دیکر دیت سے زیادہ نہیں ہوگا  
(کیونکہ آنا دیکر خون بہا بہ نسبت خون بہا سے غلام کے زائد ہونا ضروری لیکن مستحق اسکو مالیت کا عوض سمجھ کر لے گا) اس  
سے سولی اس تاوان کا مستحق بوجہ مالیت کے ہوا (ورنہ غلام کا خون اسکا ملوک نہیں ہے) اور مرہن کا حق مالیت  
کے ساتھ متعلق ہے پس اسی طرح جو چیز کہ مرہون کے قائم مقام ہو اسکے ساتھ بھی مرہن کا حق متعلق ہوگا مثلاً  
اس واسطے کہ قیمت جو مرہون مقبول کے قائم مقام ہو وہ مرہن لے لے گا۔ لیکن مرہن کو صرف سودرم ملے گا تا کہ اس  
قرضہ ہزار درہم تھا۔ ثم لا یرجع علی الراہن بشی لان ید الہن ید الاستيفاء من الاجتداء وبالہکاک یتلک  
رقیمہ کانت فی الاجتداء وانفا فیہ مستوفیاً للکل من الاجتداء۔ پھر مرہن ذکر اپنے راہن سے کچھ رجوع نہیں



کہ سکتا ہے سودرم مذکورہ سے زائد نہیں لے سکتا اگر اس واسطے کہ مرہون کا قبضہ نہ ہو اور اسے قبضہ استیفاء والا ہو  
 مرہون نے ابتدا سے مرہون بد بطور وصول قرضہ کے قبضہ کیا پھر مرہون تلف ہو جانے پر یہ امر مستقر نہایت ہو جائے گا  
 اول تو بطور وصول کے قبضہ تھا اور جب مرہون تلف ہو گیا تو وصول پانا مستقر ہو گیا اور ابتدا میں مرہون کی قیمت ہزار  
 درم تھی تو وہ ابتدا سے اسی کل کا وصول پانے والا ہو گیا۔ اور جب وہ ہزار درم وصول پا چکا تو اب راہن  
 سے کچھ نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا قرضہ صرف ہزار درم تھا۔ یہ تو تقریر دلیل کا ایک طریقہ تھا۔ اور نقول۔ اہم اس کا دوسرا  
 طریقہ بیان کرتے ہیں کہ۔ لا یکن ان یحیل مستوفیا الالاف بامائہ لانہ لودی لے الیہ فیستوفی المائۃ  
 ولقی تسع مائۃ فی العین فاذا ہلک یصیر مستوفیا تسع مائۃ بالہلاک۔ یہ ممکن نہیں کہ سودرم پا کر ہزار درم کا  
 بھر پالے والا ہو جائے کیونکہ یہ بیاج تک ذبح ہو جائے تو یہی راہ کہ مرہون صرف سودرم وصول پانے والا ہو اور  
 اسکے سودرم اس میں مرہون میں رہے پھر جب یہ مرہون تلف ہو گیا تو وجہ تلف کے مرہون سودرم کا بھر پانے والا  
 بھی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا مات من غیر فعل احد لانه یصیر مستوفیا کل بالبعد لانہ لودی لے الیہ  
 برغلات اسکے اگر مرہون غلام بدن کسی شخص کے فعل کے مرگیا ہو تو بیان استیفاء میں کچھ تردد نہیں اس واسطے کہ مرہون  
 اپنے کل قرضہ کا بیوض غلام کے بھر پانے والا ہو جائے گا کیونکہ اس سے بیاج تک ذبح نہیں ہو سکتی۔ قال وان  
 کان امرہ الراہن ان یمیہ فباعہ بامائہ وقبض المائۃ قضاء من حقہ فیرجع تسع مائۃ لانہ لما باعد بالذ  
 الراہن صار کان الراہن استردہ وباعہ بنفسہ ولو کان کذلک یطل الراہن ویسقی الدین الا بقدر  
 ما استوفی کذا ہذا۔ جامع منہج میں ہے کہ اگر راہن نے مرہون کو فروخت مرہون کا حکم واپس اسے سودرم کو مرہون  
 فروخت کیا اور یہ مرہون اپنے اولے قرض میں وصول کر لے تو وہ راہن سے باقی سودرم قرضہ واپس لے گا۔ اسکی دلیل  
 یہ ہے کہ جب راہن کے حکم سے مرہون نے اسکو فروخت کیا تو ایسا ہوا کہ گویا راہن نے مرہون واپس لیکر بذات خود فروخت  
 کیا حالانکہ اگر ایسا ہوتا تو راہن باطل ہو جاتا اور قرضہ مرہون باقی رہتا اس واسطے کہ مرہون وصول پاتا پس اسی  
 اس صورت میں بھی حکم ہو گا۔ کہ جو کچھ مرہون نے فن وصول پا یا اسکے سواے جو باقی رہا وہ راہن سے وصول  
 کرے گا۔ اور قتل کی صورت میں بدون اجازت راہن کے قاتل نے ضلع کیا تھا تو وہ مرہون کی ضمانت میں تلف ہوتا  
 قال وان قتل عبد قیمۃ مائۃ فذبح مکانہ اقلۃ کبجیع الدین و ہذا عند ابی حنیفۃ والی یوسف  
 جامع منہج میں ہے کہ اگر مرہون کو کسی ایسے غلام نے قتل کیا جسکی قیمت سودرم ہو پس قاتل مذکور اس جرم میں  
 مرہون کو دیدیا جائے وہ مرہون کا قائم مقام ہو گیا تو راہن اسکو پورے پورے قرضہ سے نکال رہن کرے۔ اور  
 یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قتل ہے۔ وقال محمد ہو بالخیار ان شاء اقلۃ کبجیع الدین وان شاء سلم  
 البعد المد فوج الے المرہن بالہ وقال زفریح یصیر رہنا بامائۃ۔ اور امام محمد نے فرمایا کہ راہن مختار ہے  
 کہ چاہے اسکو پورے قرضہ سے نکال رہن کرے اور چاہے اس حکم کو بیوض مال مرہون کے مرہون کو بھر دے اور  
 نذر لے لے کہ یہ غلام بیوض سودرم کے رہن ہو جائے گا۔ حتی کہ راہن چاہے سودرم دیکر اسکو چھوڑا لے  
 لے ان یہ الراہن بد استیفاء وقد تقرر بالہلاک الا انہ اختلف بد لا بقدر العشر فیبقى الدین بقدر  
 زفریح کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ مرہون تو قبضہ وصولی ہے اور مرہون تلف ہو جانے کے ساتھ اسکا استقرار ہو گیا لیکن اتنی  
 بات ہے کہ اسے بجائے مرہون کے بدل بقدر حصہ دہم کے قائم کیا تو اسی قدر قرضہ بھی باقی رہا۔  
 توضیح یہ کہ جب راہن نے بیوض ہزار درم قرضہ کے اپنا ہزار درم قیمتی غلام رہن دیا تو مرہون لے اچھ وصولی قبضہ



کیا گو یا اپنا قرضہ وصول یا بالیکت ابھی یہ وصول متقرر نہیں ہوا حتیٰ کہ ماہن چاہے قرضہ دیکر اس غلام کو لے لے بھریا  
 غلام قتل کیا گیا وہ وصول یا متقرر ہو گیا پس کل قرضہ ساقط ہو جاتا لیکن مرہون نے بجائے اسکے دسویں حصہ کے خلیفہ  
 قائم کیا اور یہ قائل غلام جو جسکی قیمت سودرم ہر دو ہزار درم کا دسواں حصہ ہر پس یہ قرضہ کے دسویں حصہ کے عوض مرہون  
 ہو گا پس ماہن چاہے قرضہ کا دسواں حصہ دیکر یہ غلام نکال رہا ہو۔ پس زفر فرم کا قول تینون الامون ابو حنیفہ و  
 ابو یوسف و محمد رحمہم کے اصل سے خلاف ہے۔ ولا صحابنا علی زفر فرم ان العبد الثاني قائم مقام الاول لکھا ہوا  
 ہمارے تینون الامون کی حجت و فرم پر یہ ہر کہ دو سوا غلام اپنے گوشت و پوست کی راہ سے اول غلام کا قائم مقام ہوتے  
 اگرچہ دوم کی قیمت سودرم ہون و قیمت کی کمی کو بائخ کی گئی ہو کیونکہ کمی قیمت قوی وجہ سے ہوتی ہر کہ لوگوں کی رغبت کسی دیکر  
 اس غلام کے خرید میں کم ہر اور یہی معنی بئخ کی گئی میں ہوتے ہیں۔ ولو کان الاول قائما و نقص السعر لایسقط  
 شئی من الدین عندنا لما ذکرنا فکذا لک اذا قام المذموم مکانہ۔ اور اگر غلام اول موجود ہوتا اور اسکا بئخ گھٹ جاتا (سودرم  
 رہ جاتا) تو ہمارے نزدیک قرضہ میں سے کچھ ساقط ہوتا بدلیل مذکور بالا پس اسی طرح دیا ہوا غلام بدلے کے قائم مقام ہوا ہر وقت  
 اسکی کمی قیمت سے بھی کچھ قرضہ ساقط ہوگا۔ ہاں اگر قائم مقام نہ ہوتا تو البتہ تلف مرہون سے کل قرضہ ساقط ہو جاتا۔ پھر بئخ  
 کے نزدیک ہر دے قرضہ کو دیکر نکال رہا ہو کرے اور امام محمد رحمہم کے نزدیک چاہے چھوٹا دے یا نہیں۔ ولحمہ فی الخیار ان  
 المرہون یغیر فی ضمان المبتاع فی غیر الراہن کا بیع اذا قتل قبل القبض و المصوب اذا قتل فی ید الغائب  
 بئخ مشتری و المصوب منہ کذا ہذا۔ اور اس طرح راہن کے ختم ہونے میں امام محمد رحمہم کی دلیل یہ ہر کہ مرہون کی ضمانت میں  
 مرہون تنفیہ ہو گیا تو راہن مختار کیا جائیگا جیسے بیع میں اگر قبضہ مشتری سے پہلے بیع قتل کی گئی یا غصب میں اگر غاصب کے قبضہ میں  
 غصب تنفیہ ہو گیا تو مشتری اور مصوب مشکا اختیار ہو جاتا ہر پس اسی طرح بیان رہا میں ہے۔ ولما ان التفرغ لظہر  
 فی نفس العبد لقیام الثاني مقام الاول لکھا و ما ذکرناہ مع زفر فرم و عین الرہن امانہ عندنا فلا  
 یجوز تملیکہ منہ بغير رضاہ۔ اور بئخ میں مرہون کی دلیل اول یہ کہ ذات غلام میں اس تغیر کا تصور نہیں ہوا اس واسطے کہ گوشت  
 و خون کی راہ سے غلام دم قائم مقام اول ہر جیسا کہ بئخ زفر فرم کے ساتھ استدلال میں بیان کیا ہر کہ لکھتے ہیں مرہون کی  
 قیمت و بئخ میں ہی (اور عین مرہون تو ہمارے نزدیک امانت ہے) و ثبات ہوا کہ عین مرہون بدن تغیر ذاتی کے مرہون  
 کے پس امانت موجود ہے) قرار ہن کہ یہ اختیار نہیں کہ ہر دین رضامندی مرہون کے اسکی تملیکہ میں دے و نہ  
 دے جائز نہیں کہ قرضہ کے عوض مرہون کے سپرد کرے۔ ولان جعل الرہن بالمدین حکم جاہلی و انہ منسوخ۔  
 اور بدلیل دوم یہ کہ مرہون کو قرضہ کے مقابلہ میں کر دینا زمانہ جاہلیت کا حکم ہے اور وہ منسوخ ہے۔ قرار ہن کہ  
 اختیار نہیں کہ قرضہ کے عوض میں مرہون کو مرہون کے ذمہ دے۔ بخلاف البیع لان اختیار فیہ حکم الفسخ و ہر  
 مشروع۔ برخلاف بیع کے (جس پر قیاس کیا کہ بیع میں مشتری کو اختیار ہے) اس واسطے کہ بیع میں خیار کا حکم نسخ ہے اور مشتری  
 مشروع ہے۔ تو سنی یہ ہونے لگا اگر مشتری کے قبضہ سے پہلے بیع منقول کے جگہ اسکا قائل غلام لے دے تب تب  
 مشتری کو نسخ بیع کا اختیار ہے اور سپرد نکال رہا کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ و بخلاف الغصب لان تملیکہ و اقرار الغاصب  
 مشروع۔ اور برخلاف غصب کے اس واسطے کہ غاصب کا مالک ہو جاتا ہر دے تادم کے مشروع ہے۔  
 اور رہن میں یہ بات نہیں ہے۔ ولو کان العبد تراجع سعره حتی صار با و می مائے ثم قتل عبد یا و می  
 اخصع بہ فمؤ علی ذل الخلف۔ اور اگر ایسا ہو کہ غلام مرہون کا بئخ قیمت گھٹ کر سودرم کا رہ گیا پھر اسکو ایک غلام  
 لے جا کر قیمت سودرم ہر قتل کیا پس قائل اسکے عوض دیدہ یا گیا تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے جو مذکور ہوا۔



کے نزدیک وہ بعض سودرہم کے رہیں اور سام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چار سو ہزار درہم قرضہ دیکر بچڑا دے اور چاہے قرضہ  
کے عوض مرتن کے ذمہ ڈالے اور شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک بلا اختیار کے ملک زمین کرے۔ واذا قتل العبد المؤمن قتل  
خطا قتلہا ان الجنایۃ علی المرتن و لیس لہ ان یدفع لانی لا یملک التملیک و لو فدی طہرا لمحل فبقی الدین  
علی حالہ ولا یرجع علی الراہن بشی من الفداء لان الجنایۃ حصلت فی ضمانہ فکان علیہ اصلاحہا۔  
اگر غلام مرہون نے کسی کو خطا سے قتل کیا تو جنایت کی ظہانت بندہ مرتن ہی اور مرتن کو یہ اختیار نہیں ہو کہ قاتل مرہون کو  
جمانہ میں دیدے اس واسطے کہ مرتن یہ اختیار نہیں رکھتا کہ مرہون کسی دوسرے کی ملک میں دے اور اگر مرتن نے ہکا  
فدیہ دیدا تو وہ جنایت سے پاک ہو گیا پس مرتن کا قرضہ بحال خود باقی رہا اور مرتن نے جو کچھ دیا اس میں سے کچھ بھی  
راہن سے نہیں لے سکتا اس واسطے کہ حرم مذکور مرتن کی ضمانت میں سرزد ہوا پس اسکی اصلح بھی بندہ مرتن عرفہ  
جس سے راہن کو تعلق نہ ہوگا۔ پس اگر مرہون کی قیمت دو ہزار درہم ہو اور قرضہ فقط ہزار درہم ہو تو مرتن یہ نہیں کر سکتا کہ  
نصف فدیہ میرے ذمہ ہو اور نصف زائد جو امانت ہو اسکا فدیہ بندہ راہن ہو۔ ولو ابی المرتن ان یفدی قبل  
للراہن ارفع العبد و افدہ بالبدیۃ لان الملک فی الرقیۃ قائم لہ و انما الے المرتن الفداء لقیام حقہ  
فاذا امتنع عن الفداء لطلب الراہن بحکم الجنایۃ و من حکمها التخییر بین الدفع و الفداء۔ اور اگر مرتن نے  
فدیہ دینے سے انکار کیا (پس اگر راہن ادا کرے تو مرتن کا قرضہ ساقط ہو جاوے اور اگر مرتن نے فدیہ دینے سے انکار کیا)  
تو راہن سے کہا جائیگا کہ چاہے یہ غلام اس مقتول کے وارثوں کو دے یا دیت سے اسکا فدیہ دے یعنی اسکے فدیہ میں  
مقتول کی دیت دے اس واسطے کہ مرہون کے رقبہ میں راہن کی ملکیت قائم ہو و درحقیقت حکم جنایت کا اس کی طرف  
مطالبہ ہے اور مرتن کی جانب فدیہ کا مطالبہ صرف اسوجہ سے ہوا تھا کہ اس میں مرتن کا حق متعلق ہو کہ قرضہ باطل  
ہو جاتا ہے پس شاید فدیہ کم دینا پڑے اور قرضہ زائد ہو (بجرب مرتن نے ادا سے فدیہ سے انکار کر دیا یعنی خود حق بچڑا  
تو راہن سے حکم جنایت کا مطالبہ کیا جائیگا اور جنایت کا حکم یہ ہو کہ مالک مختار ہے چاہے قاتل غلام دیدے یا اسکا فدیہ دیدے  
فمن کیونکہ قتل عد نہیں بلکہ خطا ہے۔ تو راہن ان دونوں باتوں میں مختار ہے۔ فان اختار الدفع سقط الدین  
لانہ استحق لمعنی ففی ضمان المرتن فصار کالملاک۔ پس اگر راہن نے غلام مذکور دینا اختیار کیا تو مرتن کا  
قرضہ ساقط ہو گیا اس واسطے کہ یہ غلام ایسے معنی کی وجہ سے استحقاق میں لے لیا گیا جو مرتن کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا حتی کہ  
اس معنی نے غلام کو ملک راہن سے نابود کر دیا) تو ایسا ہوا کہ گویا غلام مر گیا۔ اور اگر مرتن کے پاس مر جاتا تو  
قرضہ ساقط ہوتا اسی طرح اب بھی ساقط ہوا اور معنی سقوط کے یہ کہ قیمت غلام و قرضہ برابر یا قیمت زائد ہو تو قرضہ گیا اور  
اگر قیمت کم ہو تو بقدر کمی کے راہن دیدے گا۔ یا بجز اگر غلام دیدے یا قرضہ ساقط ہوا۔ وکذا لک ان فدی لان البعد  
کا لکی حاصل نہ بعوض کان علی المرتن و ہو الفداء۔ اور اسی طرح اگر راہن نے فدیہ دیا تو بھی قرضہ مرتن ساقط  
ہوا (اگرچہ غلام مرہون اسکے پاس رہا) اس واسطے کہ غلام جو راہن کے پاس رہا اسکو ایسے مال کے عوض حاصل  
ہوا جو مرتن پر واجب ہوا تھا (اور مجبوری راہن کو دینا پڑا) اور وہ فدیہ عرفہ۔ کیونکہ مجرم جکایہ فدیہ ہی مرتن ہی  
کی ضمانت میں پیدا ہوا تھا۔ یہ سب کہ ادا کرتے ہیں سے مطالبہ ہوگا اور بعد انکار کے راہن سے مطالبہ ہوگا و مرہون کے  
جرم کرنے میں ہو۔ بخلاف ولد الراہن اذا قتل انسانا و استہلک مالا۔ یہ خلاف اسکے اگر مرہون کے  
بچنے کسی شخص کو قتل کیا یا کسی کا مال تلف کر یا۔ حیث ینطالب الراہن بالرفع او الفداء فی الابدان  
فیرفع علی المرتن۔ تو شروع سے راہن ہی سے خطاب کیا جائیگا کہ خواہ اسکو دیدے یا اسکا فدیہ دیدے







و ما فصل من دین العبد یجب رہنا کا کان۔ اور اگر قرضہ غلام بہ نسبت قرضہ مرہن کے کم ہو تو قرضہ مرہن میں  
بہتر اس قرضہ کے جو غلام کی گردن پر لازم آیا ہو ساقل ہو گیا اور قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد جو کچھ ثمن باقی رہا وہ بیک  
رہن رہیگا۔ نیز ہم کہتا ہوں کہ ظاہر قیاس یہ تھا کہ جب غلام نے مرہن کی ضمانت میں مال تلف کیا جس کی قیمت تمام  
رقبہ غلام کو بھڑائی تو مرہن کا قرضہ سب ساقل ہو گیا پس اگر ثمن اس قدر آیا کہ قرضہ غلام ادا کرنے کے بعد کچھ باقی رہا تو  
دیکھا جاوے کہ قرضہ مرہن بہ نسبت قیمت غلام کے نام نہ تھا یا سادی تھا پس اگر سادی تھا تو مرہن کے واسطے کچھ من  
حسین ہوا اور اگر نام نہ تھا تو بقدر قیمت غلام کے ساقل ہوا اور باقی بڑھ رہا ہے اور حتیٰ کہ بیان جو کچھ بچا اگر اسی قدر ادا  
ہو تو صرف یہی رہن رہیگا و نہ باوجود اسکے رہن ہونے کے باقی کا مطالبہ بڑھ رہا ہے باقی ہے۔ یہ تو قیاس تھا اور شام  
جو یہاں مذکور ہے یہ استحسان ہے نہ نظر آنکہ مقصد قیمت سے مالیت غلام ہے اور جب فروخت کیا گیا اور قیمت کے تخمینہ  
سے زائد آیا تو یہی اصل مالیت ظاہر ہوئی پس معلوم ہو گیا کہ مرہن کی ضمانت میں کل غلام تلف نہیں ہوا بلکہ حقدار  
مال تلف کردہ کے ایک کو دیا گیا ہے اسی قدر تلف ہوا اور باقی موجود ہے جو کچھ باقی رہا وہ مرہن کے قرضہ میں مرہن  
رہیگا ظنیاً لہ۔ اور اولیٰ میرے نزدیک یوں ہے کہ اول مسئلہ میں شیخ رحمان نے فرض کیا کہ غلام نے جو مال تلف کیا  
اسکی قیمت اور رقبہ غلام کی قیمت مساوی ہے اور یہاں کہا کہ مرہن کا قرضہ بہ نسبت قیمت مال مستملکہ کے نام نہ ہے تو معلوم  
ہوا کہ قرضہ مرہن بہ نسبت قیمت غلام کے نام نہ تھا تو غلام مذکور بعض اس قدر قرضہ مرہن کے رہن تھا جو اس غلام  
کی قیمت سے نام نہ ہے پس جب یہ غلام فروخت کیا گیا اور غلام کی گردن کا قرضہ ادا کیا گیا تو اسی قدر قرضہ مرہن سے  
ساقل ہو گیا کیونکہ یہ اسکی ضمانت میں تلف ہوا ہے جو کچھ بچ رہا وہ بیکور مرہن کے پاس رہن ہوا۔ ثم ان کان  
دین المرہن قد حل اخذہ بہ لانہ من جنس حقہ وان کان لم یحل اسکے حتیٰ یحل۔ پھر اگر قرضہ مرہن ادا  
ہونے کی سیعاد آگئی ہو تو اس بقیہ کو مرہن کو اپنے قرضہ میں لے لے اس واسطے کہ یہ جسکی حق کی جنس سے ہے اور اگر اسی  
سیعاد نہ آئی ہو تو رکھ جھوڑے یہاں تک کہ سیعاد آجاوے۔ تب اسکو وصول کرے۔ وان کان ثمن  
العبد لایلیٰ بدین الغرماء اخذ الثمن ولم یرجع بما بقی علی احد حتی یعق العبد لان الحق فی  
دین الاستہلاک یتعلق برقبۃ وقد استوفیت فینا خزائلی ما بعد العتق ثم اذا ادا لی بعد  
لا یرجع علی احد لانه وجب علیہ بفعلہ۔ اور اگر غلام کا ثمن کم ہو کہ اسکے قرضہ کا پورا قرضہ ادا نہیں ہوتا ہے تو  
اسکا قرضہ اس کل ثمن کو لے لے اور جو باقی رہا وہ کسی سے نہیں لے سکتا (نہ راہن سے اور مرہن سے)  
بیان تک کہ یہ غلام کسی وقت میں آزاد ہو جاوے (تو بعد آزادی کے اس سے مطالبہ کر سکتا ہے) اس واسطے کہ مال تلف  
کرنے کا قرضہ خود غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے اور گردن کا ثمن اسنے کل وصول کر لیا تو باقی حق کے واسطے غلام  
آزاد ہونے تک تاخیر ہوگی پھر جب آزاد ہو جانے کے بعد اس غلام نے بقیہ ادا کر دیا تو یہ غلام بھی اسکو کسی سے واپس  
نہیں پاویگا اس واسطے کہ یہ تادان اس پر خود اسی کے فعل سے واجب ہوا تھا۔ تو راہن یا مرہن کوئی اسکا ذمہ  
نہیں ہے۔ وان کانت قیمت العبد الفین و ہورہن بالغت و قد جنى العبد لقال لہا اقد یا لان نصف  
منہ مضمون و النصف امانۃ و الفداء فی المضمون علی المرہن و فی الامانۃ علی الراہن۔ اور اگر غلام  
مرہن کی قیمت دو ہزار درم ہو اور وہ ایک ہزار درم قرضہ کے عوض رہن ہو اور اس غلام نے ضمانت کی تو راہن  
مرہن دو وزن سے کما جائیگا کہ اسکا فدیہ دو واسطے کہ نصف غلام مضمون بقرضہ ہے اور نصف امانت ہے اور مضمون  
کا فدیہ بڑھ مرہن ہے اور حصہ امانت کا فدیہ بڑھ راہن ہے۔ پس دو وزن پسند کریں تو فدیہ دین وہ غلام مذکور



ولی جنایت کو دینا پڑ گیا۔ فان اجمعا علی اللہ دفعاء و بطل دین المرتین والذی لا یجوز فی تحقیقہ  
من المرتین لما بیناہ والذی نہ الرضی بہ۔ بھرا کر دو دن بنے یہ غلام دینے پر اتفاق کیا تو دو دن اسکو دینے  
اور مرتین کا قرضہ باطل ہو گیا اور واضح ہو کہ اس کلام میں ساتھ ہی اور غلام دینا مرتین کی طرف سے بمعنی حقیقی نہیں کیونکہ مرتین  
کو دینے کا اختیار ہی نہیں ہے بلکہ مرتین کی طرف سے صرف رضامندی ہوتی ہے۔ فست۔ ذمہ دینی یہ کہ مرتین بھی رضی  
ہو گیا کہ راہن اس غلام کو ولی جنایت کے والدہ کر دے یعنی میں خدیہ نہیں دوں گا تو اسکو برون بیان کیا کہ دو دن نے  
اسکو جنایت میں دیدیا۔ فلان تشاھا لما نقول لمن قال انا اقدی راہنا کان او مرہنا انا المرتین فلان  
لہم فی الفداء البطلان حق الراہن ولی اللہ الذی یختارہ الراہن البطلان حق المرتین۔ بھرا کر  
ماہن و مرتین نے اختلاف کیلئے ایک نے کہا کہ میں خدیہ دوں گا اور دوسرے نے کہا کہ نہیں بلکہ غلام دوں گا تو اسی کا  
قول لیا جائیگا جسکے کہ میں خدیہ دوں گا فواہ وہ راہن ہو یا مرتین ہو راہن مالک ہے اسکا اختیار خدیہ یا غلام  
و مرتین کا یہی قول قبول ہونا اسوجہ سے ہے کہ خدیہ دینے میں راہن کا حق مطلقاً لازم نہیں آتا ہے اور راہن جو اسکے  
خلاف یہ اختیار کرتا ہے کہ غلام دینا چاہے تو ایسا کرنے میں مرتین کا حق مطلقاً لازم آتا ہے۔ فست۔ اس واسطے کہ  
مرتین کا قرضہ باطل ہو جائیگا۔ و کذا فی جنایۃ ولد الراہن اذا قال المرتین انا اقدی لہ ذلک وان کان  
الذی یختارہ اللہ لانه ان لم یکن مضمونا فہو محبوس بدینہ ولی فی الفداء غرض صحیح ولا ضرر علی الراہن  
فکان لہ ان یقدی واما الراہن فلانہ لیس للمرتین ولانہ اللہ لما بیناہ فلیست یختارہ۔ اور اسی طرح  
اگر مرتین نہ باندی کے فرزند نے جنایت کی پس راہن و مرتین نے اختلاف کیا تو بھی جب مرتین نے کہا کہ میں خدیہ دوں گا  
تو مرتین ہی کا قول لیا جائیگا اگرچہ راہن مالک اسکا دینا اختیار کرے اس واسطے کہ مرہون کا یہ اگر فمانتی مرہون نہیں  
لیکن وہ مرتین کے قرضہ میں محبوس ہے اور مرتین کے واسطے خدیہ دینے میں ایک غرض صحیح ہے اور راہن کے واسطے  
اس میں کچھ ضرر نہیں ہے تو مرتین کو خدیہ دینے کا اختیار ہوا۔ راہن (کہ اگر وہ خدیہ دینا اختیار کرے تو مرتین کا  
خلاف سبب نہیں) اس واسطے کہ مرتین کو غلام دینے کا اختیار ہی نہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے کہ راہن کی مالک وہ  
دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا تو مرتین کیونکہ اختیار کرے گا کہ مرہون دیدے۔ و لیکن المرتین فی الفداء  
تسطوعانی حصۃ الامانۃ حتی لا یرجع علی الراہن لانه یکنہ ان لا یختارہ فینجا طیب الراہن۔ (بھرجب  
مرتین نے لہ پڑ دیا) تو مرتین حصۃ الامانۃ کا خدیہ دینے میں تبرع مٹھرایا جائیگا یعنی احسان کر کے اسے راہن کی طرف سے  
دیدیا حتی کہ اس مادان خدیہ کو وہ راہن سے واپس نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ مرتین کے واسطے گنجائش تھی کہ وہ  
خدیہ دینا اختیار کرے تو راہن سے خطاب ہو۔ اور جس شخص کو یہ گنجائش تھی وہ مجبور نہیں ہوتا حالانکہ جو شخص  
دوسرے کی طرف سے مجبوری ادا کرے وہ البتہ اس سے واپس لے سکتا ہے اور بیان مرتین چاہے نہ دے۔ فلما التزم  
والحالات ہذہ کان تبرعا۔ پس جب مرتین نے خود ادا کرنے کا التزام کر لیا حالانکہ وہ مجبور نہیں تھا تو وہ احسان کرنے والا  
ہو گیا۔ و ہذا علی ما روی عن ابی حنیفہ رحمہ اللہ لا یرجع مع الحضور۔ اور یہ حکم برائے اس معاہدے کے جو  
ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے کہ مرتین باوجود حاضری راہن کے واپس نہیں لے سکتا۔ یعنی اگر راہن حاضر ہوا  
مرتین نے خدیہ دیا تو واپس نہیں لے سکتا اور اگر راہن غیر حاضر ہو تو خدیہ دینے میں تبرع نہیں بلکہ واپس لے سکتا ہے  
و سبب القولین ان شاعر اللہ تعالیٰ۔ اور ہم ان دو دن تو دن کو ان شاعر اللہ تعالیٰ بیان کرینگے۔ فست۔  
یعنی قول ابی ابو حنیفہ رحمہ مع قول مخالف آئندہ آتا ہے۔ کہ۔ و لو ابی المرتین ان یقدی و فداہ الراہن فانه







تسبب نامہ الحقوق المسلمین اذا عجزوا عن النظر لانفسهم والظرفی نصیب الوصی لیسوی ما علیہ  
 لغیرہ وبتونی مالہ من غیرہ۔ اور اگر راہن بیت کا کوئی وصی نہ ہو تو قاضی اس کا ایک وصی مقرر کرے اس وصی کو  
 فروخت مرہون کا حکم کرے اس واسطے کہ قاضی تو مسلمانوں کے حقوق کی حفاظت کے واسطے مقرر ہو رہے ہیں جبکہ مسلمان نہایت  
 اپنے حقوق کی حفاظت سے عاجز ہوں تو قاضی ان کے حقوق کی حفاظت کرے اور بیان وصی مقرر کرنے میں راہن کی بھرتی  
 ہو تاکہ راہن پر جو کچھ کسی غیر کا ہودہ ادا کرے اور جو راہن کا کسی پر ہودہ وصول کرے۔ وان کان علی الہیت  
 دین فرہن الوصی لبعض التزکع عند غریم من غریم لم یجوز ولا آخرین ان یرد وہ لانه اثر بعض الغرماء  
 بالایفاء الحکمی فاسفہ الا یثار بالایفاء الحقیقی۔ اور اگر بیت پر قرضہ ہو پس وصی نے بعض ترکہ اس کے لئے  
 میں سے کسی قرض خواہ کے پاس رہن کیا تو جائز نہیں ہے اور دوسرے قرض خواہوں کا اختیار ہو گا کہ مرہون واپس کر دیں  
 اس واسطے کہ وصی نے حکمی ادارہ میں بعض قرض خواہ کو ترجیح دی (حالانکہ قرض خواہ سب برابر مقام ہیں) تو ایسا جو ابھی  
 حقیقی ادارہ میں اسے بعض کو ترجیح دی۔ **ف**۔ حالانکہ جائز نہیں درجہ و حکمی ادارہ میں بھی ترجیح نہیں جائز  
 ہے۔ فان قضی ونبہم قبل ان یرد وہ جائز والی المانع لوصول حقہم الہم۔ بھر اگر دیگر قرض خواہوں کے  
 واپس کرانے سے پہلے وصی نے ان لوگوں کا قرضہ ادا کر دیا جائز ہے اس واسطے کہ جو امر مانع تھا وہ زائل ہو گیا کیونکہ ان  
 قرض خواہوں کو ان کا حق پہنچ گیا۔ ولو لم یکن للہیت غریم آخر جائز الہن اعتبارا بالایفاء الحقیقی۔ اور اگر بیت  
 کا کوئی دوسرا قرض خواہ نہ ہو تو رہن جائز ہے بقیاس ادا ہے حقیقی کے **ف**۔ یعنی جیسے وصی کو اختیار ہے کہ بیت کے  
 قرض خواہ کو در حقیقت قرضہ ادا کرے اسی طرح بطور رہن کے حکمی ادارہ بھی جائز ہے۔ وبتعی فی دینہ نہ یباع فیہ قبل  
 الہن فلکذا بعدہ۔ اور یہ مرہون اس قرضہ کے قرضہ میں فروخت کیا جائیگا اس واسطے کہ رہن سے پہلے اس کا قرضہ  
 کرنا جائز تھا تو بعد رہن کے بھی فروخت ہو سکتا ہے۔ واذ ارتمن الوصی بدین للہیت علی رجل جائز لانه سئل  
 وہو یلک۔ اور اگر بیت کا کسی شخص پر قرضہ ہو اور وصی نے مرہون سے رہن لیا تو جائز ہے اس واسطے کہ یہ بھی حکمی وصول  
 ہے اور وصی کو قرضہ بیت وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ قال رضی اللہ عنہ و فی رہن الوصی تفصیلات  
 مذکورہ فی کتاب الوصایا ان شاء اللہ تعالیٰ۔ وشیخ رحمہ اللہ نے کہا کہ وصی کے رہن میں تفصیلات میں  
 بلکہ کتاب الوصایا میں ان شاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

### فصل متعلق بغیر مرہون

قال ومن رہن عصیر البشرہ قیمۃ عشرۃ فتمخرم صار خلا لیسوی عشرۃ فہو رہن بعشرۃ لان  
 ما یكون محلا للبیع یكون محلا للرهن اذا المحلیۃ بالمالیۃ قیما وان لم یکن محلا للبیع ابتداء فہو محمل  
 لہ بقار حتی ان من اشتری عصیر فتمخر قبل القبض یقی انعقد الا انہ یخیر فی البیع لتغیر وضع البیع  
 بمنزلۃ ما اذا تیب۔ اگر کسی نے بشرہ انگوڑی قیمتی دس درم کو بیوی دس درم کے رہن کیا پس وہ شراب ہو گیا بھر  
 سرکہ ہو گیا جسکی قیمت دس درم ہو تو وہ دس ہی درم کے عوض رہن رہیگا اس دلیل سے کہ جو چیز محل بیع ہو وہ محل  
 رہن ہے اس واسطے کہ محل ہونا ان دونوں میں بذریعہ مالیت ہوتا ہے (اور درمیان میں شراب ہو جانے سے عقد رہن  
 باطل نہ ہو گا) اور شراب اگرچہ ابتداء محل بیع نہیں ہے مگر بقاۃ محل بیع ہے بریل اس سلسلہ کے کہ اگر ایک شخص نے بشرہ  
 انگوڑی یا بھرہ قیمت سے پہلے شراب ہو گیا تو عقد بیع باقی رہیگا لیکن اتنی بات ہے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہو جائیگا  
 کہ چاہے بیع توڑ دے کیونکہ قرضہ سے پہلے بیع متغیر ہو گئی جیسے وہ موریکہ بیع عیب دار ہو جاوے تو مشتری کو اختیار



ہو جائے۔ اسی طرح ابتدائی رہن جو شرط انگو پر واقع تھا صحیح تھا تا باقی ہونے کی حالت میں بغیر شرط  
 سے داخل نہیں ہوگا اور ہنوز باقی تھا کہ وہ سرکہ ہو گئی تو باقی رہا۔ ولورہن شاة قیمتہا عشرة بعشرة فماتت  
 قبل بلع جلد یا قصار یا سودی و رہا فہو رہن بدرہم لان الرہن یتقرر بالہلاک فاذا حی بعض المحل  
 یعود حکم بقدرہ۔ اور اگر ایک بکری قیمتی دس درم کو بعض دس درم کے رہن کیا پھر وہ مر گئی پس اسکی کھال دہشت  
 کر لی گئی جو ایک درم قیمت کا ہو تو یہ کھال بعض ایک درم کے رہن ہوگی اس دلیل سے کہ رہن بوجہ تلف ہونے کے  
 منقرض ہو چکا پھر جب محل رہن میں سے بعض خلیفہ کیا گیا تو اسی کی قدر رہن کا حکم عود کے ساتھ۔ پس کھال بعض  
 ایک درم کے رہن ہوگی اور باقی نذر دم قرضہ مرہن بوجہ ہلاکت مرہن کے ساقط ہو گیا۔ بخلاف ما اذا ماتت شاة  
 البیعة قبل القبض فمدن جلد یا حیث لا یعود البیع لان البیع یتقض بالہلاک قبل القبض وانما  
 لا یعود ما الرہن یتقرر بالہلاک علی ما بینا۔ برخلاف بیع کے کہ اگر بکری فروخت کی اور وہ قبضہ مشتری سے  
 پہلے مر گئی پس اسکی کھال دباغت کر لی گئی تو بیع عود نہیں کرتا ہر کیونکہ بیع تو قبضہ سے پہلے بیع تلف ہو جانے  
 سے ٹوٹ جاتی ہے اور ٹوٹا ہوا عقد عود نہیں کرتا ہے اور رہن میں ایسا نہیں کیونکہ رہن تو مرہن تلف ہونے سے  
 فوب منقرض ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے۔ اور کھال میں دباغت کی شرط اس واسطے لگائی کہ غیر مدیون  
 قابل بیع و محل عقد نہیں ہے۔ ومن مشائخنا من منع مسالة البیع ویقول یعود البیع ما رہا رہا سے شائع میں سے  
 بعض کا قول یہ ہے کہ مسئلہ بیع کا جو حکم مذکور ہوا منوع ہے اور فرمایا کہ بیع بھی عود کرے۔ یعنی بعض شائع کے نزدیک  
 مثل رہن کے بیع بھی اس مدیون کھال میں عود کرے حتیٰ کہ یہ کھال بعض ایک درم کے جائے مشتری سے۔ قال  
 واما الرہن للراہن و بوشل الولد و النمر و اللبن و العنوت لا یمتد من ملک و یکون رہنا مع  
 الاصل لا تتبع لہ والرہن حق لازم فیسے الیہ۔ فرمایا کہ مرہن کی بڑھاد و جو کچھ ہو ملک ماہن ہے جیسے  
 بچہ و بیل و دودھ و صوف یعنی بال و اون اس واسطے کہ یہ سب اسکی ملکیت سے منقول ہوا۔ پھر یہ بڑھاد بھی اصل کے غیر  
 میں مرہن رہے گی۔ اس واسطے کہ یہ اصل کے تابع ہے اور رہن ایک حق لازمی ہوتا ہے تو اسکا حکم اس تابع تک ساری ہوگا۔  
 ف۔ لیکن مرہن اسکا ضامن نہ ہوگا۔ فان ملک یہ ملک بغیر شئی لان الاتباع لا یقطع لہا ما یقابل بالاصل  
 لا ہما لم تدخل تحت العقد مقصودا اذا للفظ لا یکناد لہما۔ پھر اگر یہ زوائد تلف ہو جائیں تو صفت تلف  
 ہو گئی ہے جبکہ مرہن نے انکو تلف نہیں کیا تو مرہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا اور نہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ  
 امانت ہے اس واسطے کہ تابع چیزوں کے واسطے اس مال سے کوئی حصہ نہیں ہوتا جو اصل کے مقابلہ میں قرار پایا ہے اور  
 کہ توابع کا عقد میں داخل ہونا قصدی نہیں ہوتا ہر کیونکہ لفظ انکو شامل نہیں ہے۔ پس اگر باندی رہن کی  
 و لفظ باندی اسکی بچہ کو شامل نہیں اور نہ بکری کا لفظ بچہ و اون و صوف کو اور نہ درخت کا لفظ اسکے پھل کو  
 شامل ہے تو قصداً انکے مقابلہ میں مال نہیں ہے۔ وان ملک الاصل و یقی الثمار فکلہ الراہن بحصہ القیم  
 الدین علی قیمتہ الرہن یوم القبض و قیمتہ الثمار یوم الفکال لان الرہن یصیر مضموناً بالقبض  
 والزیادۃ یصیر مقصودۃ بالفکال اذا بقی الے وقتہ والبیع یقابلہ شئی اذا صار مقصودا کولہ البیع  
 فما اصاب الاصل یقطع من الدین لانه یقابلہ الاصل مقصودا وما اصاب الثمار فکلہ الراہن  
 لما ذکرنا۔ اور اگر اصل مرہن تلف ہوا اور اسکی بڑھاد باقی رہی تو راہن اس بڑھاد کو بعض اسکے حصہ کے  
 ملک رہن کرے اور حصہ اسطرح کا لا جاوے کہ کل قرضہ کو اصل مرہن کی اس قیمت پر جو قرضہ کے نذر تھی



اور بڑھاد کے اس قیمت پر جو تک رہن کرنے کے روزی تقسیم کیا جاوے (مثلاً بکری کی قیمت پیم الزہد دس درم تھی اور بچہ کی قیمت روز تک رہن بھی دس درم ہو تو دس درم قرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے بچہ کے مقابلہ میں پانچ درم پڑے) اسکی وجہ یہ ہو کہ رہن (قرضہ کی وجہ سے ضمانتی ہو گیا تھا اور بڑھاد و بچہ تک رہن کرنے کے اصل مقصود ہو گئی جبکہ وہ تک رہن کرنے کے وقت تک باقی رہے اور قاعدہ یہ ہو کہ تابع جب مقصود ہو جاوے تو اسکے مقابلہ میں حلال ہو جاتا ہے جیسے بیع کا بچہ چنانچہ کتاب البیوع میں گزرا پس قرضہ ان دو وزن پر تقسیم کرنے سے جو کچھ مقابلہ اصل مرہون واقع ہو وہ راہن کے ذمہ سے ساقط ہو جائیگا (کیونکہ مرہون تلف ہو گیا) اسولے کے ساتھ مل بمقابلہ اصل کے مقصود واقع ہو اور جب قدر حصہ بمقابلہ جواور کے واقع ہو اسکو دیکر راہن تک رہن کرنے پر مجب ذکورہ کہ یہ بھی تک رہن کرتے ہیں مقصود ہو گئی۔ مثال دیگر یہ کہ مان کے مقابلہ میں ہزار درم قرضہ تھا اور مان کی قیمت ہزار درم تھی پھر بچہ پیدا ہو کر ہزار درم قیمت کا ہو گیا پس اگر بچہ مر گیا تو مفت گیا اور راہن اسکی مان کو ہزار درم دیکر چھوڑا دے اور اگر مان مری اور بچہ باقی رہا نہان تک کہ راہن نے اسکو چھوڑا نا جاتا اور اسوقت ہزار درم اسکی قیمت ہو تو کل قرضہ دو وزن پر تقسیم کرنے سے پانچ سو درم بمقابلہ مان کے اور پانچ سو درم بمقابلہ اس بچہ کے پڑے پس پانچ سو درم دیکر چھوڑا دے اور اگر تک رہن سے پہلے بچہ بھی مر گیا تو بچہ مفت گیا اور مرہون کا کل قرضہ بمقابلہ اسکی مان کے جو پہلے مر گئی تھی ساقط ہو گیا۔ ک۔ و حوالہ المسائل علی ہذا الاصل تخرج وقد ذکرنا بعضها فی کفایہ المنتہی و تمامہ فی النجاس و الزیادات۔ اور اسی اصل مذکورہ پر مسائل کی صورتیں نکلتی ہیں اور ہم نے بعض صورتوں کو کفایہ المنتہی میں بیان کیا ہے اور یہاں بیان جامع کبیر زبادات میں ہے۔ ولورہن شاة بعشرة و قیمتہا عشرة وقال الراہن للمرہن ما طلب الشاة فما جلبت فهو لك حلال لمحلل شرب خلاضمان علیہ فی شئ من ذلك۔ اور اگر ایک بکری دس درم قیمتی ہو دس درم قرضہ کے رہن کی کا وہ راہن مرہن سے کہا کہ تو بکری کا دودھ دو ہنا پس جو کچھ تو دودھ لے گا وہ تجھے حلال ہے پس مرہن لے دو کہ یہ مرہن پیرا بارہ مہینہ کچھ ضمان نہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ ضمان واجب ہو جاوے اسولے کہ راہن نے دودھ کا مالک کیا حالانکہ اس فعل پر معلق کیا کہ جو تو دو کرے وہ تجھے حلال ہے اور اصول میں معلوم ہوا کہ مالک کے اسطرح تعلیق بطل کو قبول نہیں کرتا تو تملیک صحیح نہوتی پس ضامن ہو گا جواب یہ کہ تملیک نہیں بلکہ اباحت ہے۔ اما الا باحت فیصح تعلیقہا بالشرط و الخطر لانہا اطلاق و لیس تملیک فیصح مع الخطر۔ اباحت ایسی چیز ہے کہ اسکو شرط پر معلق کرنا اور ایسی چیز پر معلق کرنا جسکے حاصل ہونے میں خطرہ ہو صحیح ہوتا ہے اسولے کہ اباحت تو اطلاق و اجابت ہے اور یہ تملیک نہیں تو اباحت مع الخطر صحیح ہے۔ چنانچہ مرہن کو تصرف ممنوع تھا پس راہن نے اطلاق کرنا اور راہ کھول دی کہ مالعت در کرے تو اسکو شرطیہ طور پر کرنا بھی جائز ہے اور یہ بمنزلہ اسکے ہوا کہ اگر تو میرا مال پاوے تو تیرے واسطے میرے مال سے دو روپیہ بیاح ہیں اسی طرح جو کچھ تو دودھ لے دے تیرے واسطے حلال ہے اگرچہ یہ خطرہ ہے کہ شاید بکری دودھ ہی نہ دے تو کچھ حاصل نہو لیکن اباحت کے واسطے تعلیق بخطرہ جائز ہے اور تملیک نہیں تاکہ جائز نہ ہو۔ پس جو کچھ مرہن نے کھالیا تو سوائے دیانت کے ظاہری حکم ہے کہ وہ اسکا ضامن نہوگا۔ ولا یسقط شئ من الدین لانه ائلفہ باذن المالك۔ اور مرہن کے قرضہ میں سے کچھ ساقط ہو گا اسولے کہ مرہن نے جو کچھ کھالیا وہ مالک کی اجازت سے کھالیا ہے۔ فان لم یقتک الشاة حتی ماتت فی ید المرہن قسم الدین علی قیمتہ اللبن الذی شرب و علی قیمتہ الشاة مما اصاب الشاة سقط و ما اصاب اللبن اخذہ المرہن۔



من الراهن لان اللین تلف علی ملک الراهن بفعل المرتهن والفعل تبلیط من قبله فصار  
 کان الراهن اخذه واتفق فکان مضمونا علیہ فیکون له حصته من الدین فبعضی بخصته۔ پھر اگر راہن  
 نے بکری کو نہیں چھوڑا یا تھا کہ وہ مرتهن کے قبضہ میں مر گئی (حالانکہ اس اصل کے ساتھ میں بڑھاد یعنی دودھ بھی  
 پیدا ہوا تھا جو مرتهن نے حکم راہن تلف کر ڈالا) تو کل قرضہ اس دودھ کی قیمت پر جو مرتهن نے پایا اور بکری  
 کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے پس جو بکری کے مقابلہ میں پڑے وہ ساقط ہوا۔ (کیونکہ مرہون مضمون تلف ہوا) اور  
 جو حصہ بمقابلہ دودھ کے واقع ہو وہ راہن سے مرتهن وصول کر لے گا (اگرچہ دودھ بھی مرتهن نے کھا یا ہی) اس واسطے کہ دودھ  
 مرتهن کی ملک پر مرتهن کے فعل سے تلف کیا گیا اور فعل مذکور راہن کی جانب سے سہل کرنے پر پیدا ہوا تو ایسا ہوگا  
 کہ گو راہن نے اسکو لیکر خود تلف کر ڈالا پس اسکی ضمانت راہن پر واجب ٹھہری (کیونکہ وہ مرہون کے تابع تھا) تو اس  
 دودھ کے مقابلہ میں بھی قرضہ کا حصہ ہوا پس وہ بعوض اپنے حصہ کے باقی رہا۔ کیونکہ خود تلف نہیں ہوا تھا بلکہ تلف  
 کرنے سے تلف ہوا تو وہ گویا بمقابلہ اپنے حصہ کے باقی ہی رہا پس راہن اسکا حصہ ادا کرے کہ یہی اسکا ملک رہن ہے۔ و  
 کذا لک ولد الشاة اذا اذن له الراهن فی اکلہ وکذا لک جمیع النما والذی یحدث علی هذا القیاس  
 اور اسی طرح بکری کا بچہ جبکہ راہن نے مرتهن کو اس کے ذبح کر کے کھانے کی اجازت دی ہو یہی حکم ہے اور اسی طرح  
 ہر ایک بڑھاد جو پیدا ہوئی اسی قیاس پر اسکا بھی حکم ہے۔ کہ جب راہن کی اجازت سے مرتهن نے تلف کیا پھر  
 اصل مرہون تلف ہو گیا تو بڑھاد کی قیمت اور زوائد کی قیمت پر قرضہ تقسیم کرنے سے یہ کچھ بمقابلہ بڑھاد کے بچے  
 وہ راہن مرتهن کو ادا کرے گا اور باقی قرضہ مرتهن ساقط ہو گیا۔ قال و یجوز الزیادۃ فی الرهن ولا یجوز فی  
 الدین عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما۔ امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما کے نزدیک رہن میں زیادتی کرنا جائز ہے اور قرضہ میں نہیں  
 جائز ہے۔ مثلاً سو روپیہ قرض لیا اور بکری رہن کی پھر ایک گائے زیادہ کر دی تو دونوں مرہون ہو جائیں گے  
 اور اگر سونے کا کنگن رہن کیا پھر سو روپیہ دیکر لیا تو یہ رہن کا عوض نہیں ہو سکتا۔ ولا یكون الرهن رہن باہت  
 اور اس زائد کے مقابلہ میں مرہون مذکور رہن نہیں ہو جائیگا۔ بلکہ مرہون تو بمقابلہ قرضہ اول کے رہن  
 رہے گا اور یہ قرضہ دوم بغیر رہن کے ہوگا۔ وقال ابو یوسف تجوز الزیادۃ فی الدین ایضاً۔ اور امام ابو یوسف  
 نے کہا کہ قرضہ کی زیادتی بھی جائز ہے۔ وقال زفر و الشافعی لا یجوز فیہما و الخلفاء سہما فی الرهن الثمن  
 و الثمن و المهر و المنکوحہ سواء وقد ذکرناہ فی البیوع۔ اور امام شافعی و زفر رحمہما نے فرمایا کہ مرہون یا قرضہ  
 دونوں میں زیادہ کرنا نہیں جائز ہے (یعنی اصل عقد سے ملحق نہ ہوگا) اور امام زفر و شافعی رحمہما کے ساتھ تو رہن و دین و  
 بیع و مهر و منکوحہ سب میں یکساں اختلاف ہے کہ کسی میں زیادتی نہیں جائز ہے اور ہم اسکو کتاب البیوع میں بیان  
 کر چکے ہیں۔ یعنی باب مردیہ کی فصل میں مذکور ہے۔ ولایملی یوسف رحمہما فی الخلافۃ الاخری ان لایزید  
 فی باب الرهن کا لٹمن فی البیوع و الرهن کا لٹمن فیموز الزیادۃ فیہما کما فی البیوع و البیوع و البیوع  
 الا لتحاق باصل العقد للحاجة و الامکان۔ اور دلیل امام ابو یوسف رحمہما صورت اختلاف یہ یعنی زیادت قرض  
 میں یہ ہے کہ باب رہن میں قرضہ ایسا ہے جیسے بیع میں فن ہے اور مرہون ایسا ہے جیسے بیع میں بیع ہے اور قرضہ و مرہون  
 دونوں میں زیادہ کرنا جائز ہے جیسے بیع کے فن و بیع میں بالاتفاق زیادتی جائز ہے اور دونوں بیع میں بیع میں امر  
 جامع مشترک بلکہ ضرورت کی وجہ سے اصل عقد سے لاحق ہو اور امکان موجود ہے۔ پس جیسے بیع میں ضرورت  
 کا وجہ سے باوجود امکان کے اصل عقد سے اتفاق ہوا یہی رہن میں ہو سکتا ہے۔ و لہذا ہوا القیاس ان الزیادۃ



فی الدین یوجب الشیوع فی الرهن وهو غیر مشروع عندنا والزیادة فی الرهن توجب الشیوع  
 فی الدین وهو غیر مانع من صحة الرهن۔ اور امام ابو حلیفہ و محمد کی دلیل اور وہی قیاس ہے کہ قرضہ میں  
 زیادتی تو رهن کے اندر شیوع پیدا ہو جانے کی موجب ہے اور یہ ہمارے نزدیک مشروع نہیں ہو گا یا نصف بمقابلہ  
 قرضہ اول اور نصف بمقابلہ قرضہ دوم (ہی) اور مرہون میں زیادتی ہونا قرضہ میں شیوع کے موجب ہے حالانکہ یہ شیوع  
 کچھ قیمت رہن سے مانع نہیں ہے۔ الا تری انہ لو رهن عبد الخمیس مائۃ من الدین جاز وان کان لک  
 النقا وهذا شیوع فی الدین۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اس نے اپنا غلام اپنے کل قرضہ میں سے بعض پانچ سو درہم  
 کے رہن کیا تو جائز ہے اگرچہ کل قرضہ ہزار درہم ہو اور یہ قرضہ میں شیوع ہے نہ کہ قرضہ کی جانب شیوع ہونا منسأ  
 نہیں ہے بلکہ قرضہ میں زیادتی کر کے مرہون میں شیوع پیدا کرنا سفر ہے اور یہ ہونے لگان کیا کہ جیسے اصل عقد بیع میں  
 اتفاق ہوتا ہے اسی طرح رهن میں ہونا ہے تو یہ باطل ہے۔ والاتحاق باصل العقد غیر ممکن فی طرف الدین  
 لونه غیر معقود علیہ ولا معقود بہ بل وجوبہ سابق علی الرهن وکذا باقی بعد الفسوخ والاتحاق  
 باصل العقد فی مدی العقد۔ اور اصل عقد سے انصال ہونا قرضہ کی جانب غیر ممکن ہے اس واسطے کہ (عقد میں  
 معقود علیہ و معقود بہ ہوتا ہے اور) قرضہ میں معقود علیہ نہیں اور نہ معقود بہ ہے بلکہ قرضہ تو عقد رهن سے پہلے واجب ہوتا ہے اور  
 اسی طرح فسخ رهن کے بعد بھی قرضہ باقی رہتا ہے حالانکہ انصال تو اصل عقد سے صرف عقد کے دو دن عوض یعنی معقود علیہ  
 وہ میں ہوا کرتا ہے نہ کہ قرضہ ان میں سے کوئی نہیں ہے تو اصل عقد سے انصال اس کے ساتھ کیونکر ممکن ہے  
 بمخلاف البیع لان الثمن بدل یجب بالعقد۔ برخلاف بیع کے کہ اس میں فن ایسا عوض ہے جو عقد بیع سے  
 واجب ہوا ہے نہ کہ از بیع سے پہلے واجب نہیں تھا پس فرق یہ ہوا کہ بیع میں فن تو بے شک ایک عوض  
 ہے کہ وہ عقد بیع ہی سے واجب ہوا چنانچہ بیع سے پہلے مشتری پر یہ فن واجب نہ تھا اور اگر بیع فسخ ہو جاوے  
 تو بھی واجب نہیں رہ سکتا ہے اور رهن میں قرضہ بمنزلہ فن نہیں کیونکہ وہ عقد رهن سے واجب نہیں ہوا حتیٰ کہ  
 رهن سے پہلے بھی واجب تھا اور اگر رهن فسخ ہو جاوے تو بھی واجب رہیگا پس وہ عقد رهن کے عوض بدین معنی  
 نہیں کہ وہ عقد سے واجب ہوا ہے تو اگر قرضہ زائد کریں تو اصل عقد سے انصال غیر ممکن ہے کیونکہ قرضہ اصل عقد سے  
 واجب ہی نہیں ہوا بلکہ رهن تو اسکے بعد بغرض مضبوطی حاصل ہوتا ہے۔ ثم اذا صحت الزیادة فی الرهن وشمی  
 بہ و زیادة قصدہ یقسم الدین علی قیمت الاصل یوم القبض و علی قیمت الزیادة یوم قبضت حتیٰ  
 لو كانت قیمت الزیادة یوم قبضها خمس ما یوم و قیمت الاصل یوم القبض النقا والدین الفایض لک  
 اثلاثا فی الزیادة ثلث الدین و فی الاصل ثلث الدین اعتبارا بالقیمتہما فی وقتی الاعتبار و ہذا لان  
 الضمان فی کل واحد منهما یثبت بالقبض فتعبر قیمتہ کل واحد منهما وقت القبض۔ پھر جب مرہون میں  
 زیادتی صحیح ہو گئی اور اسکو زیادت قصد یہ ہونے لگے تو کل قرضہ کو اصل کے روز قبضہ کی قیمت پر اور زیادت کے روز  
 قبضہ کی قیمت پر تقسیم کیا جاوے (۱) ہر ایک کے مقابلہ میں نکالے اسی کے عوض وہ معفون ہے) چنانچہ اگر زیادت کی قیمت  
 اپنے مقبوضہ ہونے کے روز پانچ سو درہم ہو اور اصل مرہون کی قیمت اپنے مقبوضہ ہونے کے روز ایک ہزار درہم  
 اور کل قرضہ ایک ہزار درہم ہو تو قرضہ کے تین حصہ قرار دیے جاویں پس زیادت کے مقابلہ میں ایک تہائی قرضہ ہوگا  
 اصل مرہون کے مقابلہ میں دو تہائی ہوگا لہذا ان دونوں کی قیمت کے ہوا اعتبار قیمت کے وقت معنی (یعنی وقت قبضہ کے  
 اور اسکی وجہ یہ کہ اصل زیادت ہر ایک کے حق میں ہوا ان واجب ہونا ہو قبضہ کے ہونا ہے تو قیمت وہ مستبرج ہے



کے روز تھی۔ و اذا ولدت المرهونۃ ولدت لک ان الراہن زاد مع الولد عبداً وقيمة کل واحد الف  
 فالعبد رہن مع الولد خاصة بقسم ما فی الولد علیہ وعلی العبد الزائد لانه جعله زیادة مع الولد وولن لک  
 ولو كانت الزیادة مع الام بقسم الدین علی قيمة الام یوم العقد وعلی قيمة الزیادة یوم القبض فمما  
 اصحاب الام قسم علیہا وعلی ولدہ لان الزیادة دخلت علی الام۔ اور اگر مرہونہ باندی کے بچہ پیدا  
 ہوا پھر راہن نے بچہ کے ساتھ ایک غلام زیادہ کر دیا حالانکہ باندی و بچہ و غلام ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو تو یہ غلام  
 خاص کر بچہ کے ساتھ مرہون ہوگا پس جو حصہ قرضہ کہ بچہ کے مقابلہ میں تھا وہ بچہ و غلام زائد دونوں پر تقسیم ہوگا اس واسطے  
 کہ راہن نے غلام مذکور کو باندی کے ساتھ نہیں بلکہ خاص کر بچہ کے ساتھ زائد کیا ہو (پس بچہ کا حصہ اس غلام و بچہ پر باعتبار  
 قیمت معتبرہ کے تقسیم ہو کر ہر ایک کے مقابلہ کا مال ضمانتی دریافت کیا جاوے) اور اگر غلام کی زیادتی اس مرہونہ باندی کے  
 ساتھ ہو تو کل قرضہ کو باندی کی قیمت روز عقد پر اور غلام زائد کی قیمت روز قبضہ پر تقسیم کیا جاوے پس جو کچھ باندی کے حصہ  
 میں پڑے وہ اس باندی و اسکے بچہ پر مقسوم ہوگی اس واسطے کہ زیادتی کا داخلہ خاص کر اس باندی پر واقع ہوا ہو۔ قال  
 فان رہن عبداً یا سائے الف بالفت ثم اعطاه عبداً آخر قيمة الف رہنا مکان الاول فالاول  
 رہن حتی یردہ الی الراہن والمرحمن فی الآخر امین حتی یجعلہ مکان الاول۔ اگر راہن نے ہزار درہم  
 قیمت کا غلام بیوض ہزار درہم قرضہ کے رہن کیا پھر باہمی رضامندی سے راہن نے دوسرا غلام قیمتی ہزار درہم دیا کہ یہ  
 بجائے اول غلام کے رہن ہو تو اول غلام ابھی برابر رہن کے حکم میں رہیگا یہاں تک کہ مرہن اسکو راہن کے  
 قبضہ میں واپس دے (حتی کہ قبل اسکے تلف ہو تو قرضہ ساقط ہوگا) اور دوسرے غلام میں مرہن برابر امین رہیگا  
 بان تک کہ اسکو بجائے اول غلام کے قرار دے۔ **ف** حتی کہ قبل اسکے اگر دوسرا غلام تلف ہو جاوے تو امانت  
 میں گیا۔ لان الاول انما دخل فی ضمانہ بالقبض والدین واما باقیان فلا یخرج عن الضمان  
 الا بنقص القبض مادام الدین باقیاً و اذا بقی الاول فی ضمانہ لا یدخل الثانی فی ضمانہ لانہما ضمنا  
 بدخل احدہما فیہ لا بدولہما فاذا رد الاول دخل الثانی فی ضمانہ۔ اسکی دلیل یہ ہے کہ اول غلام کا  
 ضمانت میں داخل ہونا جو قبضہ قرضہ کے تھا اور ابھی تک قبضہ و قرضہ دونوں باقی ہیں تو وہ ضمانت سے خارج نہیں  
 ہوگا مگر اس طرح کہ قبضہ توڑ دے جب تک قرضہ باقی ہو (یعنی راہن کو دینے سے) اور جب پہلا غلام اسکی ضمانت میں مرہون  
 رہا تو دوسرا غلام اسکی ضمانت میں داخل نہیں ہوگا اس واسطے کہ راہن و مرہن دونوں غلاموں کے داخل رہیں ہونے  
 پر راضی نہیں ہوئے بلکہ ان دونوں میں سے ایک کے مرہون ہونے پر راضی ہوئے ہیں جب اول غلام واپس  
 دیا جاوے تب دوسرا غلام اسکی ضمانت میں داخل ہوگا۔ ثم قبل لیشرط تجدید القبض لان یہ المرہن علی  
 الثانی یہ امانت وید الراہن یہ استیفاء و ضمان فلا یثبوت عنه کمن لہ علی آخر حیا و فاستوفی زیوفہ  
 و علمنا حیا و اثم علم بالزیافۃ و مطالبہ بالجماع و اخذ ما فان البیعا و امانتہ فی یدہ ما لم یرد الزیادۃ  
 و یجدد القبض۔ پھر اول غلام واپس کرنے کے بعد بھی دوسرے غلام کے مرہون مضمون ہو جانے کے لیے بعض  
 مشایخ لکھا کہ اب اگر قبضہ کرنا شرط ہو اس واسطے کہ دوسرے غلام پر مرہن کا قبضہ امانتی ہو حالانکہ قبضہ رہن  
 و قبضہ وصول و ضمانتی ہوتا ہے پس امانتی قبضہ اسکا نائب ہوگا جیسے اس مسئلہ میں کہ زید کے بکر پر کھرے درہم  
 واجب تھے پس زید نے کھنٹے درہم کو کھرے بھکر وصول کر لیے پھر اسکو کھنٹے ہوتا معلوم ہوا تو اسے دیون سے  
 مطالبہ کر کے کھرے وصول کر لیے تو ابھی کھرے درہم اسکے پاس امانت میں یہاں تک کہ کھنٹے واپس کر کے کھرے







کما ذکرنا وبالاستيفار لا يسقط لقيام الموجب - اور ابراؤ واستيفار میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اگر برابری سے قرضہ ملے  
 ساقط ہو جاتا ہے (خواہ قرض لیا ہو یا ادھار فن یا کرایہ یا مہر) چنانچہ ہم اوپر بیان کر چکے اور استيفار کی وجہ سے اصل سے  
 قرضہ ساقط نہیں ہوتا کیونکہ موجب قرضہ موجود ہے۔ یعنی جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ نیست نہیں ہوا مثلاً  
 کوئی چیز ادھار خریدی تھی یا اجارہ کا کرایہ تھا یا مہر تھا غرض کہ جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا تھا وہ بدستور موجود ہے۔  
 الا انه يتخذ بالاستيفار لعدم الفائدة لانه يعقب مطالبه مثله فاما هو في نفسه فقام فاذ اهلك يتقرر  
 الاستيفار الاول فانقضى الاستيفار الثاني - لیکن بات یہ ہے کہ وصول کرنا محال ہے کیونکہ اس میں کچھ فائدہ نہیں  
 ہے کہ مرتن سے اس کے پیچھے اس کے مثل مطالبہ لگا ہوا ہے یعنی اگر مرتن نے راہن سے جس وجہ سے قرضہ واجب ہوا ہے  
 قرضہ کا مطالبہ کیا تو راہن اس سے اپنے مرہون کا مطالبہ کر لگا یا جو ادا کیا اس کا مطالبہ کر لگا نہ بیفائدہ ہے ہاں جو امر موجب  
 قرضہ تھا وہ بذات خود قائم ہے جس جب مرتن تلف ہو گیا تو وصول اصل متقرر ہو گیا پس دوسرا وصول ٹوٹ گیا پس  
 لہذا راہن باستطاعت سے وصول کیا ہے وہ واپس کرنا واجب ہے کیونکہ ایک بار وصول کے بعد دوبارہ اس کو وصول کا احتیاج  
 نہیں ہے۔ وکذا اذا اشترى بالدين عينا او صلح عنه على عين لانه استيفار - اور اسی طرح اگر قرضہ کے عوض  
 مرہون سے کوئی چیز خریدی یا قرضہ سے کسی مال عین پر صلح کر لی تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ یہ بھی استيفار قرضہ ہے نہ  
 یعنی خرید و صلح ہر ایک وصول ہے تو مرتن پر مرہون واپس کرنا واجب ہے اگر باقی ہو یا اس کی قیمت اگر واپسی سے پہلے تلف  
 ہو۔ اقول میرے نزدیک ظاہر ہے کہ امر مذکور استيفار ہے تو مرہون تلف ہونے میں دوبارہ وصول نہیں ہوا لہذا بلکہ  
 مرہون سے وصول متقرر ہو چکا پس خرید و صلح ٹوٹ جائیگی حتیٰ کہ عین مذکور واپس کرے اور اگر یہ مال عین جو خرید یا صلح  
 صلح کی ہے یہ بھی تلف ہوا تو اس کی قیمت واپس دے۔ وکذا لک اذا حال الراهن المهرتن بالدين على غيره  
 ثم يملك الرهن بطلت احواله ويملك بالدين لانه في معنى البرارة بطريق الاداء لانه يزول به عن ملك  
 المكيل مثل ما كان له على المحال عليه او ما يرجع عليه به ان لم يكن للمكيل على المحال عليه دين لانه منزه  
 الوكيل - اور اسی طرح اگر راہن نے مرتن کو قرضہ کے لیے غیر برائے ترائی کر دی مثلاً دیدہ پر والہ کر دیا حتیٰ کہ راہن بری ہو گیا  
 پھر مرہون تلف ہو گیا تو والہ مذکور باطل ہو گیا اور مرہون کا تلف ہونا بعض قرضہ کے قرار دیا جائیگا اس واسطے کہ والہ بھی  
 ادائے کے طریق پر برات حاصل کرنے کے معنی میں ہے یعنی گویا راہن نے ادا کر کے برات حاصل کی اس واسطے کہ ایسا کرنے  
 سے مکیل اپنے راہن کے بقدر مال کا والہ کیا اسی قدر محال علیہ (زیادہ) ہو جائے گا تاہم اس میں سے زائل ہو جائیگا  
 محال علیہ اسی قدر اس سے واپس ہوا لہذا اگر مکیل کا محال علیہ پر کچھ قرضہ نہ ہو اس واسطے کہ محال علیہ اس صورت میں نہ نزل  
 وکیل مکیل کے ہر قسم اور وکیل نے محکم موکل جو کچھ خرج کیا وہ موکل سے واپس لے سکتا ہے۔ وکذا لو تصادقا  
 على ان لا دين ثم يملك الرهن يملك بالدين لتوهم وجوب الدين بالتصادق على قيامه ليكون البتة باقية  
 اختلاف الاداء والتمتع لعل العلم - اور اسی طرح اگر راہن و مرتن نے باہم اتفاقاً قرار کیا کہ مرتن کا قرضہ کچھ نہیں ہے  
 پھر مرہون بعتہ مرتن میں تلف ہوا تو قرضہ کے عوض تلف ہو گا (مثلاً پہلے مرتن نے دعویٰ کر کے پانچ سو درہم  
 کے عوض رہن لیا تھا پھر تصادق کیا کہ قرضہ نہیں ہے تو مرہون تلف ہوا تو اسی مقدار پانچ سو درہم کے عوض قرار دیا گیا  
 کیونکہ قرضہ واجب ہونے کا توہم اس بنا پر باقی ہے کہ آئندہ دو دن قرضہ موجود ہونے پر اتفاق کریں تو بہت قرضہ  
 ابھی موجود ہے برخلاف ابرار کے کہ اس میں اصل سے قرضہ ساقط ہو گیا  
 واما في حاله اعلم بالصواب واليه المرجع والاکتاب۔







قصد آقتل ہو اور یہ ظاہر معنی بالاجماع مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ اگر محض نے زنا کیا اور وہ زوجہ کی گواہی و شہادت کی صورت  
یہ عہد آقتل ہو اس واسطے کہ شہر کے اسکو قتل کرنے میں پس لازم آوے گا کہ اسکا قتل کرنے والا دایمی جہنمی ہو یا قاتل کو  
نصاص میں قتل کیا گیا تو قاتل کیونکر دایمی جہنمی ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ معتزلہ کے نزدیک قاتل مرتکب کبیرہ ہوگا  
ہوگا اور زانی مرتکب کبیرہ ہو کر کافر ہو گیا۔ میں کتا ہوں کہ ہم اسکی صورت یہ لیتے ہیں کہ قاتل نے بعد قتل کے مادم  
ہو کر وجہ کی توبہ مومن ہوا پھر دلی مقتول نے قصاص یا تو کیا دلی مذکور ایک مومن کا قاتل عمدی ہو کر دایمی جہنمی ہوا اور  
اگر تم یہ زعم کرو کہ قاتل کے واسطے توبہ نہیں ہو تو یہ محض جہالت و باطل ہے اس واسطے کہ کفر و بت پرستی و جہنم گناہوں سے  
استغفار کے واسطے توبہ رکھی ہو حتیٰ کہ اگر کسی کافر نے حالت کفر میں ارتکاب قتل کیا ہو حتیٰ کہ مومن کو قتل کیا ہو پھر وہ اسلام  
لاوے تو بالاجماع سلمان ہو جائیگا و بیان کیونکر تو یہ قبول نہو گی پس قاتل مذکور زانی مذکور مومن بلاشبہ ہو اور تمام  
معتزلہ بعد توبہ کے اسکے ایمان کے قائل ہیں بلکہ امت میں سے کسی کو اس میں خلافت نہیں ہو پس بلاشبہ یہ مومن و جسم  
قصاص و زنا کے عہد آقتل کیا جاتا ہے اور کسی کے نزدیک اسکے قاتل کے واسطے کچھ گناہ نہیں ہو تو معلوم ہوا کہ آیت مذکورہ  
بالا اپنے ظاہری معنی پر نہیں ہے کیونکہ ان دو وزن کو نکالنے کے واسطے یہ تاویل ضرور ہے کہ اگر مومن کو مستغواً بغیر حق کے  
قتل کرے اور جب یہ آیت اول ہو تو اسکے معنی ضرور وہ لینے چاہئیں جو آیت محکم کے موافق ہوں اور آیت محکم یہ ہے  
کہ ان الله لا يقرب الشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء الا به۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس فعل کو نہیں بخشتا کہ کسی نے  
شرک کیا جاوے اور اس سے کم جسکے واسطے چاہے بخشتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائے شرک کے سب گناہ ایمان سے  
خارج نہیں کرتے ہیں ورنہ وہ شرک میں پڑ جاوے تو قتل مومن سے بھی وہ ایمان سے خارج نہیں ہوا پس شرک و کفر کی گناہ  
اسکا مرتکب دایمی جہنمی نہوگا تو معلوم ہوا کہ اس آیت میں غلو کے معنی اگر دوام مثل کفار کے ہو تو ضرور عقید کے معنی ایسے  
طور پر قتل ہو کہ ایمان سے خارج ہو جاوے اور اگر غلو کے معنی مدت دراز تک پڑا رہنا تو کچھ مشکل نہیں کہ وہ مدت دراز  
تک سزا پائے اور اظہر یہ ہے کہ عمدی قتل بیان بلا تاویل و حجت شرعی ہے پس حجت شرعی سے مومن کو قتل کرنا موجب نہیں  
اور تاویل سے قتل کرنا بھی اس سزا کا موجب نہیں بدیل تو یہ قتلے و آن طائفان من المؤمنين اقتلوا الا یہ یعنی اگر  
مومنوں کے دو گروہ باہم قتال کریں آذہک۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دو وزن گروہ کو مومن فرمایا حالانکہ لڑائی میں  
انھوں نے باہم ایک دوسرے کو قتل کیا پس مومن کے واسطے دایمی غلو نہیں کیونکہ انکا باہمی قتال بوجہ تاویل کے ہے  
اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تاویل کا نفس الامر میں حق ہونا ظہر و نہیں ہے کیونکہ دو وزن فریق میں سے درحقیقت ایک لا محالہ  
ماحق پڑ ہوگا لیکن اللہ تعالیٰ نے اسکو اسوجہ سے معذور رکھا کہ وہ اپنے نزدیک حق جانتا ہے اگرچہ بعد فحاشی کے کہ وہ  
خطا مار چکے تو معلوم ہو گیا کہ آیت میں تاویل کے بغیر قتل ہونا مومن سے ایمانی عداوت کی طرف راجع ہوگا اور یہ موجب کفر  
ہو۔ فافہم ما شرع لعلہ اعلم بالصواب۔ بالجملة قتل عمد موجب گناہ شدید ہے۔ بدیل آیت کریمہ۔ م۔ وقد نطق به غیر واحد  
من السنۃ۔ اور اسی کے ساتھ بہتیری سنن ناظرین ہیں۔ و علیہ العقد اجماع الامۃ۔ اور اسی پر اجماع امت  
۱۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ مروی ہے کہ جو شخص گواہی دیتا ہو کہ لا الہ الا اللہ اور  
رسول اللہ ہوں یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدانیت و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت کا شاہد ہو تو اسکا خون حلال ہے  
۲۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مروی ہے کہ انھوں نے ایک بات کے کہ قصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ روایہ  
۳۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مروی ہے کہ انھوں نے ایک بات کے کہ قصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ روایہ  
۴۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مروی ہے کہ انھوں نے ایک بات کے کہ قصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ روایہ  
۵۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا مروی ہے کہ انھوں نے ایک بات کے کہ قصاص نفس یا دین چھوڑ کر جماعت سے جدا ہو۔ روایہ







اپنی جان بچ کر نہ پر آمالگی ہو تو اس کے قتل کا کچھ اختیار نہیں ہے۔ یہ تمام شاملی دم کا ایک قول ہے کہ قصاص واجب  
 عین برکت ولی مقتول کو بدون رخصت قاتل کے دیت کی جانب عدول جائز ہے۔ ولی قول الواجب احد  
 البعیدہ و تعیین باختیارہ۔ اور امام شافعی رحمہ کے دوسرے قول میں یہ آیا کہ قصاص و دیت میں سے ایک غیر میں  
 واجب ہے اور ولی مقتول کے اختیار سے میں ہو جاتا ہے۔ پس اگر ولی مقتول نے قصاص اختیار کیا تو قصاص  
 میں ہو گیا اور اگر دیت اختیار کی تو دیت میں ہو گئی۔ لان حق البعد شیع جابر ادنی کل واحد نوع جبر  
 لیتخیر۔ اس لئے کہ بندہ کافر و جبر نقصان کے واسطے مشروع ہوا اور قصاص و دیت ہر ایک میں ایک طور سے  
 جبر نقصان ہوتا ہے پس ولی مختار ہے۔ چاہے قصاص لے اور چاہے دیت لے۔ یعنی قاتل کے قتل سے اہل  
 مقتول کو نقصان ظاہری پہونچا اور مقتول اپنے دیون وغیرہ ادا نہیں کر سکا پس ولی مقتول کو اختیار دیا جاتا ہے کہ قاتل کی  
 جان و مال سے اپنی مصلحت کے موافق عوض لے تو اسکو اختیار ہے چاہے قصاص لے یا دیت منظور کرے لیکن ہمارے  
 اسے اختیار کیا وہ متعین ہو جائیگا حتیٰ کہ اگر دیت منظور کی تو بھی بعینہ واجب ہو گئی اور آئندہ وہ قصاص اختیار نہیں  
 کر سکتا ہے۔ اور یہی مذہب جمہور اہل حدیث کا اور ایک روایت امام رحمہ سے ہے کہ حدیث بعد امتدین عمر بن الدعا  
 رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً وارد ہے کہ اور جس شخص نے منہ اقل کیا تو وہ اولیائے مقتول کو دیا جائیگا پس وہ چاہیں اسکو  
 قتل کون یا اس سے دیت لے لیں۔ رواہ الترمذی وحسنہ۔ اور حدیث ابو شریح الکلبی رضی اللہ عنہ میں خطیب نے کہ  
 میں وارد ہے کہ پھر میرے اس کلام کے بعد جسے کسی کو قتل کیا تو مقتول کے لوگ دو باتوں میں مختار ہیں چاہیں دیت  
 لیں اور چاہیں قتل کریں۔ رواہ ابوداؤد والنسائی اور یہ حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ میں بھی مذکور ہے۔ رواہ ابوالجہم  
 السنہ۔ پس یہ دلائل ہیں کہ جس سے نکالا گیا کہ ولی مقتول کو قصاص یا دیت میں اختیار ہے اور شرح کتاب کہ اس میں کچھ  
 کلام نہیں کہ ولی کو یہ اختیار باقی ہے اس وجہ سے کہ قاتل جب اسے جانے کے واسطے جان سے مایوس ہو اور اس کا  
 عین ولی مقتول دیت پر راضی ہو تو قاتل کی عین مراد اور نعمت غیر سترقبہ ہے پس قاتل کی طرف سے رضامندی و دیت  
 کفناگر یا ضعی نہیں ہے اور احادیث کا اخراج اسی بناء پر ہے لیکن کلام دیت کہ موجب اصل کیا چیز ہے آیا قصاص  
 یا دیت ہے تو دلائل مجموعہ مفید ہیں کہ اصل قصاص ہے اور دیت کو یا عفو یا چاہا بن عباس رضی اللہ عنہ نے قاتل کے قتل سے  
 اس میں اخیر غمی۔ میں کہا کہ قاتل عفو میں دیت قبول کرنا عفو ہے۔ رواہ البخاری والنسائی۔ حتیٰ کہ اگر قاتل نے دیت دینی منظور  
 کی تو ولی مقتول کے واسطے حق قصاص ہے۔ ولنا ما کوننا من کتاب۔ اور ہمارے واسطے دلیل لول کتاب جو  
 پہلے حکمت کی ہے۔ کتب علیکم القصاص فی القتل۔ یعنی قاتل عمر میں پھر قصاص مفروض کیا گیا پس موجب اصل  
 اس میں قصاص ہے اور دیت کی طرف عدول کرنا عفو میں داخل ہے۔ وروینا من السنہ۔ اور دلیل دوم جو حدیث  
 پہلے حکمت کی ہے۔ کہ الحدود یعنی موجب قصاص ہے پس عمر کا موجب اسی میں منحصر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ  
 حدیث ضعیف ہے۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ سنن ابویوسف میں طول حدیث کا ایک جود یہ واقع ہوا اور اسکی اسناد بقول شیخ متفق  
 ابن حجر مزی ہے۔ ولان المال للصلح مباح لعدم الممانعة والقصاص یصلح للتماثل۔ اور دلیل سوم یہ کہ  
 مال دیت اس قاتل کا موجب نہیں ہو سکتا کیونکہ مقتول کی جان میں اور مال دیت میں مانع نہیں ہے اور قصاص البتہ  
 اس دلائل سے کہ قاتل و مقتول میں مانع ہے۔ تو قاتل عمر کا موجب و حکم لازم یہ کہ مقتول کے قتل سے ہوا  
 اور وہ قاتل ہے پس قاتل ہی اسکا موجب ہونے کے لائق ہے نہ دیت۔ و فیہ مصلوۃ الامار زجر او جبر و تعیین  
 اور قصاص ہی میں امار کی حکمت اور اہد و جبر و جبر ہی میں ہی تعیین ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا



ولکم فی انقصاص حیاة یا ادری الا لابیاب یعنی اسے اہل عقل متعارف واسطے قصاص مستحق کر کے مین موات ہو۔  
 بدین معنی کہ جب قاتل قتل کیا گیا تو آئندہ لوگوں کو دجر ہوگا کہ اس ازکاب سے کیا فائدہ کہ آخر جان ن اور جان ن  
 اور پریشانی اٹھائی۔ اور مقتول و اہل ان کے اگر اپنا وارث کھو یا تو قاتل کے لوگوں نے بھی ہر باد کیا پس قصاص مین  
 رجز بھی مروجہ اور بنظر بندہ کے جو مصلحت جبر بیان کی گئی وہ بھی موجود ہے۔ فی الخطاء وجوب المال ضروری  
 صلون الدم عن الادرار۔ اور قتل خطا کی صورت مین مال واجب ہونا صرف اس صورت سے کہ خون ریاگان  
 ہونے سے محفوظ رہے۔ یعنی قتل خطا کی صورت مین جو دیت لادم آتی ہے اگرچہ اس مین بھی مائت نہیں ہے  
 لیکن بنظر موجب اصل نہیں بلکہ خلاف قیاس ہے بدین معنی کہ جان تلف کرنا امر شدید ہے اور چونکہ قاتل نے قتل کیا  
 کہ خطا ہے اور عمدہ نہیں ہے اور حالات سے بھی یہ امر متعین نہیں ہوتا کہ عمدہ ہے تو یہ اعتدال اس امر کا موجب ہے کہ مال نہ ہو  
 کیونکہ خطا و عمدہ مین فرق ہے جس میں نفس ضائع کرنے پر دیر نہیں کہ ہر شخص کی جان اس سے معرض خطر مین ہو سکتی  
 ہے احتیاطی کا لازم ہے کہ اگر خطیر مین اسنے ایسی بداعتیاہی کی کہ جس سے جان ضائع ہو گئی پس وارثوں کی دلداری  
 اور اسکی احتیاط مین تنبیہ کے لیے دیت واجب ہوتی تاکہ خون کا احترام باقی رہے اور تنبیہ احتیاط بھی ہو جاوے  
 اور رہا یہ امر جو تھے کہا کہ قاتل پر دیت قبول کرنا لازم ہے کہ یہ اسکی ہلاکت کا دفع کرنے والا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ قاتل  
 پر عفو کی سنت ہے اور لازم نہیں کہ انسان سنت قبول کرنے پر مجبور ہو اور دفع ہلاکت متعین نہیں۔ ولا یقین لہدم قصص  
 الولی بعد اخذ المال فلا یعین مدفعاً للعلاک۔ اور یہ یقین نہیں کہ ولی مقتول کا قصص مال دیت بیکر قاتل کی رد  
 کا نہیں ہے یعنی شاید ولی مال دیت بھی وصول کرے اور دل مین قصص ہو کہ بعد اسکے موقع پا کر مار ڈالو گا تو ہلاکت دفع  
 کرنے والا یہی امر متعین نہیں ہے۔ اب رہا یہ بیان کہ قتل عمدہ مین قاتل پر کفارہ ہے یا نہیں تو پہلے ایک مومنہ سے  
 آزاد کرنا۔ ولا کفارہ قریبہ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک قتل عمدہ مین کفارہ واجب نہیں ہے۔ وعندنا لاشاقی کعب  
 لان السحابة الی الکفر فی الحمد اس منہا الیہ فی الخطا لکان ادعی لے ابلجاہا۔ اور امام شافعی  
 کے نزدیک قتل عمدہ مین کفارہ کا پردہ آزاد کرنا واجب ہے جسے قتل خطا مین بالاتفاق واجب ہے اس واسطے کہ قتل  
 خطا کی نسبت قتل عمدہ مین کفارہ ادا کرنے کی حاجت شدید ہے تو یہ کفارہ واجب کرنے کی حاجت زیادہ داعی ہے۔ و  
 انہ کبیرۃ محضۃ و فی الکفارۃ معنی العبادۃ فلا تباطئہا۔ اور ہمارے واسطے دلیل اول یہ کہ قتل عمدہ محض کبیرہ  
 گناہ ہے اور کفارہ مین عبادت کے معنی پائے جاتے ہیں تو یہ عبادت ایسی کبیرہ گناہ سے منوط ہونے کے لائق نہیں ہے  
 ولان الکفارۃ من المقادیر و تعینہا فی الشرع لہ فی الاولی لا یعینہا لدفع الاعلی۔ اور دلیل دوم  
 یہ کہ کفارہ تو مقادیر شرعیہ مین سے ہے اور شرع کے مقصد کرنے سے معلوم ہے کہ اس مین رائے کبیرہ دخل نہیں) اور شرع  
 مین کبیرہ یعنی قتل خطا و عمدہ کرنے کے لیے اسکا معین ہونا معلوم ہے تو ہماری رائے سے دفع اعلیٰ یعنی قتل عمدہ دفع کرنے  
 کے لیے معین ہونا نہیں معلوم ہو سکتا۔ کیونکہ اس بارہ مین رائے کام نہیں کرتی ہے خلاصہ یہ کہ شرع نے کبیرہ گناہ  
 قتل خطا مین پردہ مومنہ آزاد کرنے کو کفارہ ٹھہرایا ہے اور قتل عمدہ اس سے برحق گناہ ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ  
 آزاد کرنا اس سخت گناہ کے واسطے بھی کفارہ ہو جائیگا اور کفارہ وہی جو گناہ کو دور کرتا ہے اور اگر مختار یہ مطلب ہے  
 کہ پردہ آزاد کرنا کبیرہ مفید ضروری ہوگا تو یہ بات ہم کو اس دلیل سے معلوم ہے کہ بیکون سے گناہوں کی بدی مین فساد  
 پہونچا ہے تو مفید ہے بیکون کفارہ نہیں ہے و کفارہ شرعی نہیں کر سکتے ہیں۔ اب رہا یہ کہ قتل عمدہ اگر میراث مین گناہ  
 ہوتا ہے مثلاً ایک شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو گناہ و قصاص یا دیت تو نہ ہو اور میراث پادگار یا نہیں۔



فرایا۔ ومن حکم حرمان المیراث لقوله عليه السلام لا ميراث لقاتل۔ اور منہج احکام قتل عمد کے ایک یہ حکم ہے کہ قاتل عمد اپنے مقتول کی میراث سے محروم ہوتا ہے دلیل قولہ علیہ السلام کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ یعنی ترمذی رحم نے فرائض میں حضرت ابو ہریرہ رضی کی حدیث سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ اور یہ حکم بیہقی رحم نے حضرت عمرو علی وزید بن ثابت و عبد اللہ بن مسعود و جابر وغیرہ سے روایت کیا اور یہی ایک جماعت اکابر تابعین وغیرہم کا قول بیان کیا اور ابو داؤد نے مانند حدیث ابو ہریرہ رضی کے عبد اللہ بن عمرو رضی سے روایت کی جسکی اسناد میں محمد بن راشد مشقی ہے اور اکثر ائمہ سے اسکی توثیق مذکور ہے اور بعض نے کلام کیا ہے پس حدیث حسن ہوگی۔ یہ سب قتل عمد کا بیان تھا و قسم دوم شبہ عمد یعنی ایسا قتل جو عمد کے مشابہ ہے۔ قال و شبہ العمد عند ابی حنیفہ رحم ان تعمد الضرب بالیس بسلح ولا ما اجری مجری اسلح و قال ابو یوسف و محمد و ابو قول الشافعی اذا ضربہ بحجر عظیم او بحشبہ عظیمہ فهو عمد و شبہ العمد ان تعمد ضربہ بالان یقتل بہ غالباً لانه یتقاصر معنی العمد بالاستعمال آتہ صغیرہ لا یقتل بہا غالباً لانه لا یقصد بہا غیرہ کالتادیب و نحوہ فکان شبہ العمد ولا یتقاصر باستعمال آتہ لا یثبت لانه لا یقصد بہ الا لقتل کالسیف فکان عمداً موجباً للقتل۔ اور شبہ عمد امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک یہ کہ ایسی چیز سے مارے جو متیاری نہیں اور نہ قائم مقام متیاری کے ہے اور امام ابو یوسف و محمد نے اور یہی قول شافعی رحم ہے کہ اگر کسی کو بڑے پتھر یا بیسی لکڑی سے مارا تو یہ قتل عمد ہے اور شبہ عمد یہ کہ ایسی چیز سے مارے جس سے غالباً مقتول نہیں ہوتا (جیسے چھڑی و ڈھیلہ وغیرہ اگرچہ وہ اتفاقاً مار گیا) اس واسطے کہ اس ضرب میں عمدی قتل کے معنی قاصر ہیں بوجہ اسکے کہ اسنے ایسا ناقص چھڑا آتہ استعمال کیا جس سے غالباً آدمی نہیں مرنے لگا و قصود عمدی میں قصور ہوا کیونکہ ایسی چیز کی اسے سوائے قتل کے دوسری بات مانند ادب دینا وغیرہ کے مقصود ہوتی ہے تو یہ شبہ عمد ہوا اور اگر اسنے ایسا آتہ استعمال کیا کہ وہ مار ڈالنے میں دیر نہیں کرتا جیسے گرا پتھر و غیرہ تو اس سے عمدی معنی میں کوتاہی نہیں کیونکہ اس سے سوائے قتل کے کچھ مقصود نہیں ہوتا جیسے تلوار میں ہر تڑا لیسے آتہ سے مار ڈالنا قتل عمد موجب تقاص ہے۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتل خطأ العمد فقتل لیسو والعصا وفيه مائة سن الا بل۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل اول قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ خبردار ہو کہ خطا سے عمد کا مقتول ہو جو کوڑے و عصا کا مقتول ہو اور اس میں سوادنٹ میں فن اور خطا سے مراد شبہ العمد ہے چنانچہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت ہے کہ آگاہ ہو کہ خطا شبہ العمد جو کوڑے و عصا سے مقتول ہو اسکی دیت سوادنٹ میں از انہما جالیس لیسے کہ جبکہ بیٹون میں لکھتے ہیں۔ رواہ ابو داؤد والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اور امام محمد رحم لے آثار میں ذکر کیا کہ قتل خطا اور بیس جنکہ بیٹون میں انکی اولاد میں مراد اس سے یہ کہ جو ان قابل عمل اولاد میں ہوں۔ اور یہی ابن عمر رضی اللہ عنہما سے خطبہ حجۃ الوداع میں مروی ہے۔ رواہ مالک والترمذی و رواہ احمد و الشافعی و عبد الرزاق و غیرہم۔ اور یہ حدیث مرسل بھی مروی ہے کہ باطل حدیث قوی الا شاذ ہے اور اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عصا کا مقتول شبہ عمد میں داخل ہے اور عصا مطلق ہے جو صغیر و کبیر یعنی چھڑی و لٹھی و لٹھہ سب شامل ہے پس صغیر و کبیر کی قید لگام خلاف اطلاق اور ناجائز ہے پس معلوم ہوا کہ عصا سے جو مقتول ہو وہ شبہ عمد ہے۔ ولان آتہ غیر موضوعہ للقتل ولا استعمالیہ اذ لا یکن استعمالہا علی غرة من المقصود قتلہ و یحصل لقتل غالباً۔ اور دلیل دوم یہ کہ عصا سے اگرچہ کمان ہو کچھ قتل کے واسطے موضوع نہیں ہے اور نہ وہ قتل میں استعمال کیا جائے ہوگا کہ جبکہ قتل مقصود ہے اسکی غفلت ہر اسکا استعمال کرنا ممکن نہیں ہے حالانکہ اکثر اسی حالت غفلت ہی پر واقع ہوتا ہے۔ فقصر



العمدہ نظر اس کے الالہ فکان شبہ العمد کا قتل بالسوط والعصا الصغیر۔ تو بنظر آتہ قتل کے یہ قتل شبہ  
 ہوا جیسے بتل چھڑی دکرڑے سے بالاتفاق شبہ عمدہ ہے۔ اور حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما کہ جو کوئی عیار یا رسیا  
 بکھرا کر دے یا عمارت سے نکل گیا تو قاتل پر دیت خلا لازم ہے۔ رعاہ الاربعہ الا الترمذی۔ ابن حجر نے فرمایا کہ اسکی ہش  
 قوی ہے اور تنقیح میں لکھا کہ مرسل جیدہ ہے۔ اور مستند اس باب میں نص مذکور ہے اور نیاس موافق صریح بیان اس امر کا کہ نفس  
 خلوت نیاس نہیں ہے اور نہ معلول ہے ورنہ اکثر لوگ اس زمانہ میں لاشعی کو بطور آتہ قتل کے استعمال کرتے ہیں۔ بالکل قتل شغل  
 مانند بچہ کھان دلہ میں اخلاص ہے پس امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اطلاق عمد سے حکم مطلق رکھتے ہیں کہ لٹھ ہو یا چھڑی ہو ہر صورت  
 شبہ عمدہ ہے اور صاحبین رحمہم و بانی ائمہ رحمہم کے نزدیک جو چیز غالباً قاتل پر وہ قتل عمدہ ہے اور چھڑی وغیرہ البتہ شبہ عمدہ ہے جو غالباً  
 قاتل نہیں ہے۔ قال وموجب ذلک علی القولین الا تم لانہ قتل ہو قاصد فی الضرب۔ اور ایسے قتل کا جو  
 یعنی جو کچھ اس قتل سے واجب ہوتا ہے وہ امام و صاحبین دونوں کے اختلافی قول پر ایک یہ کہ گناہ سخت ہے اس واسطے کہ قاتل  
 نے قتل کیا حالانکہ اس مارنے میں اسکا نفل عمدی تھا۔ والکفارۃ بشبہ بالخطار۔ اور دوم یہ کہ کفارہ واجب ہے  
 کیونکہ وہ قتل خطا کے مشابہ ہے۔ والیہ وجہ مغلفۃ علی العاقلۃ۔ اور سوم دیت مغلفہ اسکی مددگار برادری بہی ہوتی ہے۔  
 اور دیت ایک مغلفہ ہوتی ہے اور دوم مغلفہ ہوتی ہے اور انکا بیان ان اشارت سے ملے گا دیکھا۔ بالکل اس قتل میں بقول صحیح  
 بالاتفاق کفارہ واجب ہے اور یہی ائمہ ثلاثہ رحمہم کا قول ہے۔ جیسے گناہ و دیت مغلفہ میں اتفاق ہے پس قتل عمد سے فرق یہ  
 قصاص نہیں ہے اور کفارہ واجب ہے۔ والاصل ان کل ویت وجبت بالقتل ابتداءً لا یعنی یکثرت من بعد  
 فی علی العاقلۃ اعتباراً بالخطا۔ اور قاعدہ کلیہ یہ کہ ہر دیت جو ابتداءً جو قتل کے واجب ہو اور کسی دوسرے  
 معنی سے جو بالبعد پیدا ہوں واجب نہ ہو یہ دیت قاتل کے مددگار برادری پر ہوگی بقیاس قتل خطا کے۔ ووجب فی  
 ثلث سنین بقضیۃ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اور میں برس میں اسکی ادائیگی واجب ہوگی بحکم فیصل  
 حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے فتوے۔ جسکو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اسناد میں کچھ ضعف ہے اور  
 راجح من ہے۔ ووجب مغلفۃ وسنین صفۃ التغلیظ من بعد ان اشارت سے ملے۔ اور یہ دیت بطور تغلیظ  
 واجب ہوگی اور تائید ہم تغلیظ کی صفت ان اشارت سے ملے بیان کریں گے۔ ویتعلق یہ حرمان المیراث لانہ حرمان  
 القتل والشیبۃ تو ثری فی سقوط الفصاحص دون حرمان المیراث۔ اور حکم چارم یہ کہ شبہہ عمد سے میراث  
 سے محروم ہونے کا حکم متعلق ہوتا ہے یعنی اگر قاتل نے بطور شبہہ عمد کے اپنے نورت کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہو جائیگا  
 اس واسطے کہ میراث سے محروم ہونا سزا ہے قتل ہے اور اس قتل میں اگرچہ شبہہ عمد تو شبہہ کا اثر صرف قصاص سا قتل ہونے  
 میں ہوا اور میراث سے محروم ہونے میں نہیں ہوا۔ یعنی اگر گناہ سے میراث سے محروم ہونا قتل عمداً حکم ہے  
 اور بیان عمدہ ہونے میں شبہہ عمدہ اسی واسطے اسکو قتل عمد نہیں بلکہ شبہہ عمدہ کہتے ہیں تو جواب یہ کہ اسکا اثر صرف یہ ہوا کہ  
 قصاص سا قتل ہوا اور میراث سے محروم ہو سزا ہے قتل ہے ورنہ اس میں باقی رہی۔ قال والخطار علی نوعین خطائی  
 المقصد وحوالی یرمی شخصاً یظنہ صیداً فاذا ہوا آدمی او یظنہ حربیاً فاذا مسلم۔ قتل خطا کا بیان یہ ہے کہ  
 خطا و قتل کی ہوتی ہے (خطا سے قصد و خطا سے نفل) پس خطا سے قصد یہ ہے کہ ایک صورت کو صید گمان کر کے تیر مارا پس وہ  
 آدمی نکلا یا جیسے حربی کا فر گمان کر کے تیر مارا پس وہ مسلمان نکلا۔ تو یہ قصد میں خطا ہے کہ اسنے شکار یا حربی  
 کا قصد کیا تھا اور اس قصد میں خطا واقع ہوئی کہ صید نہیں بلکہ آدمی تھا خواہ مسلمان یا ذمی اور وہ حربی نہیں بلکہ مسلمان  
 لشکر کا آدمی تھا۔ وخطائی القتل وحوالی یرمی غرضاً فیصیب آدمیاً۔ اور دوم خطا سے نفل یہ ہے کہ وہ قتل



ہاں آپس وہ کسی آدمی کے لگا فسساد جسے کوئی چہرے کو کھانسی ماری پس اچھٹیکر آدمی کے سر پر لگا کہ وہ  
 نذیر قتل میں خطا ہو۔ و موجب ذلک الکفارة والدیۃ علی العاقلۃ لقولہ تعالیٰ فخریر رقبۃ مومتہ و دویۃ سلتہ  
 اسے اہلہ الآیۃ۔ اور اس قتل کا موجب یہ کہ کفارہ قاتل پر اور دیت مددگار برادری پر واجب ہو کہ چونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
 کہ فخریر رقبۃ مومتہ الخ۔ یعنی رقبہ مومتہ آزاد کرے اور مقتول والین کو دیت دیے۔ دای علی عاقلۃ فی ثلث سنین  
 لما بینا ہ۔ اور یہ دیت اسکی مددگار برادری پر نہیں برس میں واجب ہو بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔  
 فسب۔ یعنی فیصلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو ار پر مذکور ہوا۔ ولا اثم فیہ۔ اور اس قتل خطا میں گناہ نہیں ہے۔ یعنی  
 فی الوجہین۔ یعنی دونوں صورتوں میں گناہ نہیں ہے۔ فسب۔ اور مقصد میں خطا کرے یا فضل میں خطا کرے۔ تعالوا  
 المراد اثم القتل فاما فی نفسہ فلا یجری عن الاثم من حیث ترک الغریبۃ والمباہتۃ فی اثبت فی  
 حال الرمی اذ شرع الکفارة یوزن باعتبار ہذا المعنی۔ شائع رحم نے فرمایا کہ مراد یہ ہے کہ قتل کا گناہ نہیں ہے اور  
 بذات خود خطا کاری کرنا تو گناہ سے خالی نہیں اس راہ سے کہ اسے قیر مارنے وقت غریبیت جھڑی اور احتیاط میں  
 مبالغہ جھڑا کیونکہ کفارہ شروع ہونا اس معنی کے اعتبار کر کے کہ شروع۔ و یحرم عن المیراث لان فیما ثما فیصح  
 تعلیق الحرمان۔ بخلاف ما اذا التزم بضرب موضع من جسدہ فاخطا فاصاب موضعاً اخر فمات حیث  
 یجب القصاص لان القتل قد وجد بالقصد الی بعض بدنہ و جمیع البدن کا قتل الواحد۔ اور چھ آدم وہ  
 میراث سے محروم ہوگا یعنی اگر خطا سے سورت کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہوگا اس واسطے کہ قتل خطا میں بھی ایک نوع  
 کا گناہ ہے تو محدود میراث کو اس فعل سے متعلق کرنا صحیح ہے (چنانچہ کفارہ واجب ہوا دلیل گناہ ہے اگرچہ اس فعل کے  
 شرعی قتل میں گناہ بوجہ جوک جانے کے نہیں ہے کیونکہ اسنے قتل کا قصد نہیں کیا تھا) برخلاف اس کے اگر وہ عام آدمی سے  
 کسی مقام پر ضرب کا وار کیا مگر اس مقام سے ہاتھ جوک کیا اور دوسرے مقام پر وار پڑا کہ جس سے وہ قتل ہو گیا تو یہ قتل  
 خطا میں بلکہ عمدہ ہو کہ قصاص واجب ہوگا اس واسطے کہ قتل مذکور کے بعض جسم کا قصد کر کے پایا گیا اور عام بدن میراث کا ایک عمل کے تحت  
 یعنی قتل عمدہ کے واسطے یہ لازم ہے کہ قصد کر کے اسکو قتل کرے خواہ ضرب سر پر یا ہاتھ پر یا تنہا ہو کہ قتل عمدہ کے واسطے کسی عمل  
 خاص کی ضرورت نہیں ہے۔ باقی راہ وہ قتل کہ وہ میراث قتل خطا ہو۔ قال وما اجری مجری الخطا مثل انما یقلب علی  
 رجل فیقنہ فحکم الخطائی شرع۔ اور جو میراث قتل خطا کے جلدی کیا گیا اسکی مثال یہ کہ جیسے سوتا ہو شخص کو ٹپکری کسی پر اگر کسی  
 قتل کر دیا یعنی اسے گرنے سے وہ شخص چیر کر ہر حصہ اسکا کھا کر گیا تو اسکا حکم شرع میں میراث قتل خطا ہے۔ اور اس میں سوتا ہوا میراث قتل  
 قرار دیا گیا حتیٰ کہ گناہ نہیں مگر اس پر کفارہ لازم اور دیت اسکی مددگار برادری پر تین سال میں واجب اور اگر سورت کو قتل  
 کیا ہو تو اسکی یہ اش سے محروم ہوگا۔ راہ وہ قتل جو اسے خیار کتب سائرت سے نہ ہو یعنی اپنے بدن کے لگا دے نہ ہو بلکہ  
 سنے کوئی سبب ایسا برکھنے کیا جس سے وہ شخص مقتول ہو گیا چنانچہ فرمایا۔ اما القتل بسبب کافر الہیر و واضع الحجر  
 فی غیر ملک۔ قتل بسبب کی مثال یہ ہے کہ کسی نے غیر ملک میں گڑھا کھودا یا پھر لک بن چھر رکھ دیا فسب۔ تو غیر ملک  
 کی وجہ سے یہ شخص شہیدی ظالم ہے پس اس گڑھے یا کنوین میں کوئی شخص گر کر مر گیا یا اس پتھر سے ٹکڑا کر مر گیا تو اسی  
 ظالم کے سبب مذکور سے یہ شخص مرا۔ اور چونکہ گرنے والے و ٹکڑا کر کھانے والے کا آنا و ٹکڑا کھانا اپنی ذاتی چیر سے طے ہے  
 اور وہ بیان مخبر نہیں اس واسطے کہ اسکی ذاتی چیر یعنی جہانی وجہ جس سے گڑھا کھائی گئی وہ اسکی قتل کی طاعت میں ہو سکتی  
 اور نہ گڑھا کھانے والا اس امر کے واسطے صالح ہو کہ لا محالہ قتل اس سبب انگیز کی جانب مافات ہوا کہ یہ شخص جسے شہیدی ہے  
 غیر ملک میں گڑھا کھو دیا یا پتھر رکھا ہو یہی طاعت قتل ہو کر اسکا قاتل ہو یا لیکن مخفی نہیں کہ اسے اس شخص مقتول کے قتل کر



کے واسطے گلاھا نہیں کھودا اور نہ پتھر رکھا ہی کہ غیر ملک میں یہ فعل مرت لعدی ہی تو مقتول اس میں اتفا فامرا۔ و موجب  
اذا تلف فیہ آدمی الدی علی عاقلہ لانه سبب التلف و ہو متعدد فیہ فانزل مو قعا د ا قعا فوجبت الدی  
اور ایسے طور پر کنواں کھودنے و پتھر رکھنے کا موجب یہاں کہ جب اس میں کوئی آدمی تلف ہو جاوے تو اس شخص کی  
مددگار برادری پر دیت واجب ہو اس واسطے کہ یہی اس آدمی کے تلف ہونے کا سبب ہو ا حالانکہ وہ اس فعل میں مستعد ہی  
ہوئے یہاں طور پر اسے غیر ملک میں کنواں کھودا و پتھر راہ میں ڈالا ہی تو یہی شخص اس آدمی کے کنوین میں ڈالنے والا اور پتھر  
ڈالنے والا ہو گیا تو سب دیت واجب ہوئی۔ و اگرچہ قتل بوجہ سبب انگیزی واقع ہوا تو اس دیت کو مددگار برادری  
امثالہ کی۔ و لا کفارة فیہ۔ اور اس قتل سببی جن کفارہ نہیں ہے۔ و لا یتعلق بہ حرمان المیراث۔ اور اس  
قتل سے میراث کی محرمی بھی متعلق نہیں ہوتی، و سنہ حتی کہ جس شخص نے راہ میں پتھر ڈالا یا غیر ملک میں کنواں  
کھودا جس سے اس کا مورث مر گیا تو یہ اس کی میراث سے محروم نہ ہوگا۔ و قال الشافعی لمحق بالخطا فی احکامہ لان  
الشروع انزلہ قاتلا۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ یہ قتل بھی قتل خطا کے ساتھ احکام خطا میں ملا دیا جائیگا اس واسطے  
کہ شروع نے اس کو قاتل کی جگہ قرار دیا۔ و قاتل کثیر رہے کہ خطا سے ہو تو یہ قاتل بھی ضامن ہوگا اور کفارہ دیت  
اور میراث سے محروم ہوگا۔ و لانا ان القتل معدوم منہ حقیقہ فالحق بہ فی حق الضمان فبقی نے حق غیرہ علی  
الاصل و ہوان کان یا ثم بالحرف فی غیر ملک لا یا ثم بالکوت علی ما قالوا۔ اور ہماری محبت یہ ہے کہ اس شخص کی جانب  
سے قتل کرنا حقیقت معدوم ہے تو وہ ان کے حق میں وہ قتل خطا سے ملا گیا پس سوائے اسکے دیگر امور میں وہ اپنی اصل  
پر باقی رہا اور اصل یہ ہے کہ اگر وہ غیر ملک میں کنواں کھودنے سے ضامن ہوا تو بنا بر قتل شائع کے موت سے ضامن نہ ہوگا  
و غلامیہ کہ حقیقہ قتل کرنا اس کی جانب سے معدوم ہے ان سبب قتل موجود ہے۔ و ہذہ کفارۃ ذنب القتل  
مالانکہ یہ کفارہ ذنب قتل کا کفارہ ہے۔ و سنہ کہ ایک مرتبہ یہ وہ آداب کرے۔ و کذا الحرامان بسببہ ہاں ہی  
میراث سے محرومی بھی بسبب قتل ہے۔ و سنہ حالانکہ بیان حقیقی قتل ندارد ہی و کفارہ و محرومی بھی ندارد ہی۔ و ما کا  
مشبہ عمدتی النفس فهو عمد فاما لان اتلاف النفس مختلف باختلاف الایو ماد و ہذا لا یختص اتلاف  
بالہ و دن آلہ و اللہ اعلم۔ اور جو فعل کہ نفس کے حق میں مشبہ عمد ہی (نقصان ساقط کرتا ہی) وہ سوائے نفس  
محمدیے موجب نقصان ہی اس واسطے کہ نفس تلف کرنا تو لہذا باختلاف الکاتل کے مختلف ہوتا ہی اور جو نفس سے کم  
اس کا تلف کر کسی آلہ کے ساتھ نقصان نہیں خواہ یہ آلہ جو یا دہ آلہ ہو جس سے تلف کرے اتلاف ہی و اللہ اعلم  
و سنہ غلامیہ کہ حق تلف کرنے کے بارہ میں عمدہ مشبہ عمد میں فرق ہی بان طور کہ فعل عمد کا اگر جو عمدہ آئندہ  
پر دلیل ہو وہ ہتھیار واسطے ہتھیار میں جو او پر مذکور ہوئے اور مشبہ عمد کی دلیل دیگر آئے فعل ہی اور سوائے جان۔  
مثلاً کوئی عضو کاٹ ڈالا یا توڑ دیا تو یہ کسی آلہ سے ہو بہر صورت عمد ہی کیونکہ اتلاف معدوم ہی تو آلہ کی خصوصیت بقاء  
ہے۔ و اللہ اعلم بالصواب۔

## باب ما یوجب اقصا ص و مالاً یوجیہ

باب ایسے امور کے بیان میں جو موجب نقصان ہیں اور جو نہیں ہیں۔

جو کہ قتل عمد کا موجب نقصان ہی لیکن نہ کسی اسے موجب پر جاری ہوتا اور کسی بوجہ شرط ندارد ہونے وغیرہ کے نہیں  
ہماری جہاں ہی لہذا تفصیل کی ضرورت ہوئی۔ قال القضا ص واجب بقتل کل محقوق الدم علی التام



اذا قتل عداً۔ ہر شخص جس کا خون دائمی طور پر محفوظ رکھا گیا ہو اس کے قتل سے قصاص واجب ہے بشرطیکہ عداً قتل کیا جاوے۔ پس شرط اول یہ کہ آپا شخص ہو کہ اس کا خون دائمی طور پر محفوظ کیا گیا ہو جیسے مسلمان ذمی کہ ذمی کو بھی دائمی امان دی گئی ہے اور مرتد یا باغی ہونا امر لازمی نہیں ہے تو بالفعل اس کے واسطے دائمی طور پر امان ہو اور اس سے وہ حربی کا فرنگل کیا جوں ان لیکر دارالاسلام میں آیا ہے کیونکہ اس کو دائمی طور پر امان نہیں دی گئی مگر جب وہ دارالکفر میں لوٹ جائیگا تو اس کا قتل کرنا باج ہو جائیگا پس اگر بالفعل اس کو کوئی قتل کرنے تو قاتل پر قصاص نہیں کیونکہ اس کا خون اصلی باج ہو اور بالفعل ایک عارضی امان سے روکا گیا تھا تو شبہ موجود ہے۔ شرط دوم یہ کہ قتل عداً ہو تب قصاص کا موجب ہوگا۔ اما الممدیہ فلما بناہ۔ پس قتل عداً ہونے کی وجہ تو وہ ایسی جرم اور پریشان کرے کہ منہ بیل قرآن و حدیث و ملاء۔ و اما حقن الدم علی التابید فلتنفی شبہۃ الاباحۃ و تحقیق لساواة۔

یہاں دائمی طور پر محفوظ ہونا تو اس واسطے کہ خون باج ہوئے کا شبہ نہ رہے اور رسومات باقی جاوے۔ منہ بیل قرآن و حدیث و ملاء۔ و اما حقن الدم علی التابید فلتنفی شبہۃ الاباحۃ و تحقیق لساواة۔

محفوظ ہونے کے قتل مقتول کا خون بھی بطور دائمی محفوظ ہو کیونکہ قاتل زندہ دارالاسلام کے رہنے والوں سے ہے اور جو دارالاسلام میں متوطن ہو اس کا خون دائمی طور پر محفوظ ہے اگرچہ وہ ذمی کا فر ہو اور اگر قاتل مسلمان ہوگا تو وجہ اسلام کے وہ محفوظ ہے پس اگر ذمی کا فر ہے کسی حربی سنا سن کا فر کا رڈالا تو قصاص نہ ہوگا اور ذمی بغاوت خون میں مسلمان کے برابر ہو قال و یقتل الحکر بالحکر و العبد بالعبد۔

العمومات سوا آزاد آدمی بعوض آزاد کے قتل کیا جائیگا اور آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جائیگا بیل عمومات نصوص منہ بیل۔ اگر آزاد آدمی نے دوسرے آزاد کو جس کا خون محفوظ ہے قتل کیا اور وہ قاتل کا پس نہیں ہے تو قاتل سے قصاص لیا جائیگا اور اگر غلام کو جس کا خون محفوظ ہے قتل کیا تو بھی آزاد نہ کرے قصاص لیا جائیگا اس واسطے کہ نصوص کا عموم درون کو شامل ہے۔ یعنی روح وغیرہ سے لے لکھا کہ جیسے قولہ قتالے کتب علیکم القصاص فی القتل۔ یعنی قتل جسے قتل ہے اور یہ عام ہے کہ قتل آزاد ہو یا غلام ہو۔ اور جیسے قولہ قتالے ان النفس بالنفس الآیہ۔ یعنی نفس ببقابہ نفس کے قصاص کیا جاوے۔ پس یہ عام ہے کہ نفس آزاد ہو یا غلام ہو اور جیسے حدیث الممدیہ۔ یعنی قتل عداً موجب قصاص ہے۔ پس عام ہے کہ مقتول آزاد ہو یا غلام ہو۔

سرخ کناہر کہ سلاسل شکل ہو اور شکل و لعل کے بعض احادیث دیگر ہیں لیکن ائمہ فقیہ رحم نے اولیٰ توعمومات میں سے باپ کی تخصیص کی یعنی باپ بعوض اپنے پس کے قتل نہیں کیا جائیگا اور دوم سولی بوجہ اپنے غلام کے قصاص نہیں کیا جائیگا اور حضرت ابراہیم نخعی و امام ظاہری کے نزدیک یہ تخصیص نہیں ہے بیل حدیث الحسن بن علی سمرہ رضی اللہ عنہ مرفوعاً جس نے اپنے غلام کو قتل کیا تو ہم اس کو قتل کرینگے اور جس نے اپنے غلام کی ناک کاٹی تو ہم اس کی ناک کاٹینگے۔ رواہ الاربعہ و احمد الدانق و اسکی اسناد حسن اور باصول الحنفیہ مطلقاً محبت ہے خواہ حسن نے سمرہ زہد سے سنا ہو (اور یہی صحیح ہے) یا کہ نہ ہو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس حدیث میں ناک کا قصاص بھی مذکور ہے حالانکہ یہ منسوخ ہے تو قتل کا قصاص بھی منسوخ ہے اور بعض نے منکر سیاست پر محمول کیا لیکن ہم بطور سیاست و انتظام کے اس سے قصاص لینے۔ و فیہ نظر۔ م۔ پس حاصل یہ کہ آزاد و درون میں سولے باپ کے در حدیث قتل ہر کے اور ملک میں سولے اپنے غلام کے عتوبہ حکم ہے کہ آزاد بعوض آزاد و بعوض غلام کے قصاص لیا جائیگا۔ و قال الشافعی رحم لا یقتل الحکر بالعبد لقولہ قتالے الحکر بالحکر و العبد بالعبد۔ امام شافعی رحم نے فرمایا کہ آزاد بعوض غلام کے قتل نہیں کیا جائیگا بیل قولہ قتالے الحکر بالحکر و العبد بالعبد الآیہ۔ یعنی قصاص آزاد بعوض آزاد کے اور قصاص غلام بعوض غلام کے۔ آخر تک۔ قرآدا کو آزاد سے اور غلام کو غلام سے مقابلہ کیا۔ ومن ضرورۃ ہذہ المقابله ان لا یقتل حر بالعبد۔ اور اس مقابلہ کی ضرورت سے یہ بات ہو کہ آزاد بعوض غلام کے قتل کیا جاوے۔ منہ بیل مقابله کے لزام میں سے یہ امر ہے کہ آزاد اگر غلام کو



فل کرے تو قصاص نہ دینا مقابہ مذکورہ سے کچھ قائم نہیں ہے۔ ولان بینی القصاص علی المساوات  
وہی شخصیت بین المالك والمملوك۔ اور نیز دلیل قیاس یہ کہ قصاص نو مساوات پر نہیں ہر لینے مقتول جب  
سادی قاتل ہو تو قاتل سے قصاص لیا جاوے حالانکہ یہ مساوات مالک و مملوک کے درمیان نہاد و ہر قسم  
مقتصاص بھی نہاد ہوگا۔ ولان لا یقطع طرف الحکر لبطرفہ۔ اور اسی وجہ سے آزاد کا عضو بعض عضو غلام کے  
نہیں کاٹا جاتا ہر قسم۔ یعنی اگر آزاد نے کسی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تو بالاتفاق آزاد سے قصاص نہیں لیا جائیگا  
یعنی ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور یہ اسی وجہ سے کہ آزاد کا ہاتھ غلام کے ہاتھ سے مساوی نہیں بلکہ اعلیٰ ہر تو ادنیٰ کے قریب  
اعلیٰ کا ٹٹا جائز نہیں ہوا۔ بخلاف العبد لانہما یستویان۔ بر خلاف غلام بمقابلہ غلام کے کیونکہ وہ دونوں برابر  
ہیں۔ و بخلاف العبد حیث یقتل بالحر لانہ تفاوت الی نقصان۔ اور بر خلاف غلام کے کہ وہ بعض  
آزاد کے قتل کیا جائیگا اس واسطے کہ یہ تفاوت بجانب نقصان ہر قسم۔ یعنی منزل آزاد کے عوض آزاد ہاتھ کاٹنا  
تھا لیکن قاتل غلام کے پاس وہ موجود نہیں بلکہ کمتر ہر نہیں لیا جائیگا کیونکہ یہ تو قاتل نے کسی کے ساتھ ادا کیا  
ولنا ان القصاص یعتد المساواة فی العصمة وہی بالدرن او بالدار ویستویان فیہما۔ اور ہاری دلیل  
یہ کہ قصاص کا اعتماد خون محفوظ ہونے میں برابری پر ہے اور خون محفوظ ہونا بذریعہ دین کے ہوتا ہے یا بذریعہ دار کا  
کے ہوتا ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں یہ دونوں برابر ہیں۔ یعنی اگر آزاد نے غلام کو قتل کیا تو قصاص ہر قسم  
سے لیا جاوے کہ قصاص واجب ہوتا عصمت کے اعتماد پر ہر لینے عصمت خون ہر تو اس کے قاتل سے قصاص لیا جائیگا  
اور عصمت خون دو طرح ہوتی ہے یا تو دین میں دونوں مسلمان ہوں یا دارالاسلام میں دونوں محفوظ ہوں اور یہاں غلام  
در حال سے خالی نہیں یا تو مسلمان ہوگا یا ذمی ہوگا تو خواہ دین کی وجہ سے یا دارالاسلام کی وجہ سے خون محفوظ ہوگا  
پس لازم آتا کہ خون محفوظ ہر تو قصاص لیا جائیگا اور غلام کا خون بملع ہونے کا شبہ نہیں ہے کیونکہ اگر غلام دوسرے  
غلام کو قتل کرے تو بالاتفاق قصاص جاری ہوتا ہے۔ وجریان القصاص بین العبدین یوزن بانتفاء  
شبہہ الا باحت۔ اور دونوں غلاموں میں قصاص جاری ہونا حکم آگاہ کرتا ہے کہ غلام کا خون بملع ہونے کا شبہ نہاد  
ہر قسم۔ ورنہ جس خون میں بملع ہونے کا شبہ ہو وہ قصاص ساٹھ کر لیا اس دلیل سے کہ حدود و شبہ  
کے دور کی جاتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ نفس آیت میں آزاد کا آزاد سے مقابلہ ہر اور غلام کا غلام سے مقابلہ ہر تو ہم کہتے ہیں  
کہ مقابلہ ایک تو معنی میں ہوتا ہے اور ایک صرف بیان میں ہوتا ہے اور یہاں مراد صرف بیان میں مقابلہ ہے۔ چنانچہ فرمایا  
والنفس تخصیص بالذکر فلا یغنی باعداء۔ اور نفس آیت میں صرف بیان کی تخصیص ہے تو اس سے اسولے مذکور  
کے نفی نہی کی۔ یعنی آیت میں یہ معلوم ہوا کہ آزاد کو مقابلہ آزاد کے قصاص کیا جاوے اور یہ مذکور نہیں کہ آزاد  
سے مقابلہ غلام کے قصاص نہ لیا جاوے بلکہ سکوت ہے اور ہم نے قولہ تعالیٰ ان النفس بالنفس وغیرہ آیات سے جاتا کہ آزاد  
بمقابلہ نفس غلام کے بھی قصاص لیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ ان النفس بالنفس الا یہ من النفس بالعام لیا جاوے  
کہ کئی نفس ہر بمقابلہ نفس کے قصاص لیا جاوے یا النفس سے الف لام مہود ہو لینے نفس مہود بمقابلہ نفس مہود  
کے قصاص لیا جاوے اور مہود وہ جو دوسری آیت قصاص میں مذکور ہے یعنی الحر بالحر الخ۔ پس اگر وہ مراد ہے تو غلام نہیں  
رہا بلکہ آزاد بمقابلہ آزاد کے مقتول ہوا اور آزاد مسلمان بمقابلہ غلام یا کافر ذمی کے مقتول نہوگا اور یہ اسولے مرجع ہے کہ  
الف لام مہود لینا اصل ہر تو اصل سے عدل کرنا بغیر ضرورت جائز نہیں ہے چنانچہ اصول میں صحیح ہوا اور اگر ہم اصل چھل  
لیں یعنی النفس سے عام مراد ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ اس عام سے نفع باپ کو بمقابلہ پسر کے اور مسلمان و ذمی کو بمقابلہ عربی و مستکبر



کے اور رسول کو بمقابلہ اپنے غلام کے خاص کر لیا تو یہ عام قطعی نہیں رہا بلکہ ظنی ہو گیا اور جب وہ ظنی ہوا تو اسکو حدیث واحد سے  
تخصیص کرنا جائز ہے یعنی حدیث لا یقتل مسلم بکافر کافر کے مومن مسلمان قتل نہیں کیا جائیگا۔ اور جب تخصیص ممکن ہو تو اس سے  
مقابلہ کی دلالت چھوڑ کر تاویل کی ضرورت نہیں رہی پس آزاد بمقابلہ غلام کے بھی قتل نہوگا۔ یہ عام تقریر اعتراض کی تحت  
ہی اور درجہ جواب کلام باللہ سے مستخرج ہوگی فانتظرہ۔ م۔ قال و المسلم بالذمی خلا فاللشافعی۔ اور مسلمان بیہوش  
ذمی کافر کے قتل کیا جائیگا اس میں امام شافعی (دامک) کا اختلاف ہے۔ یعنی ان اماموں کے نزدیک مسلمان بمقابلہ  
ذمی کے قتل نہیں کیا جائیگا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا یقتل مومن بکافر ولانہ لا مساواة بینہما وقت الجنایۃ  
و کذا الکفر مبیح فیورث الشبہۃ۔ امام شافعی رحمہ کی دلیل اول یہ حدیث ہے کہ مومن بیہوش کافر کے قتل نہیں کیا جائیگا  
اور دلیل دوم یہ کہ جرم قتل کے وقت قاتل و مقتول میں مساوات نہیں ہے اور دلیل سوم یہ کہ کفر تو طون مباح کرنے والی چیز ہے  
یعنی کافرون پر جہاد کرنا و انکو قتل کرنا مباح ہو جو کفر کے ہر نوع اس سے ذمی کے خون مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا ہے  
اور حدیث جس سے ہستہ لال کیا ہے صحیح بخاری و ابوداؤد و طبرہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ثابت ہے اور جب حدیث  
مر اور صحیح موجود ہے تو عدول ممکن نہیں ہے۔ ولنا ما روی ان ابی علیہ السلام قتل مسلما بذمی۔ اور بخاری  
و دلیل یہ کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کو بیہوش ذمی کے قتل کیا۔ چنانچہ امام محمد رحمہ  
لکھا کہ مجھے یہ خبر پہونچی ہے پھر اسی پر جزم کر کے فرمایا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں۔ ولان المساواة فی العصۃ ہتہ  
فیظرا الی التکلیف او الدمار۔ اور اس دلیل سے کہ ذمی کافر اور مسلمان کے درمیان مساوات اس نذر سے ثابت ہے کہ  
دو دن کو ایمان لانے کے واسطے حکم دیا گیا ہے یا اس نذر سے کہ دارالسلام میں دو دن متحد ہیں۔ لیکن مجتہدین  
نہیں کہ ایمان لانے کی تکلیف سے اگر مساوات ہو تو مسلمان و حربی میں بھی مساوات ہووے۔ رہا جواب اس امر کا  
کہ کفر بیع ہے دسبہ جو اذ فرمایا کہ۔ والبیع کفر المحارب دون المسلم۔ اور خون مباح کرنے والا وہ کفر ہے جو  
اسلام سے لڑائی کرتا ہو نہ وہ کافر جو صلح و اطاعت میں ہو۔ لیکن امام شافعی رحمہ اس سے انکار نہیں کرتے ہیں  
بلکہ کہتے ہیں کہ ذمی کافر میں ایسی چیز ہو جو ایسی کہ جس سے خون مباح ہو تا ہے تو شبہ پیدا ہو گیا۔ پس سوائے اسکے جواب  
نہیں ہو سکتا کہ جہاد خود بذاتہ امر خوب نہیں بلکہ بفرورس اطاعت کفار واقع فساد مشرعی ہے تو جب وہ مطیع ہے لا اہت  
عین رہی اور شبہ بھی ندارد ہوا۔ والقتل یمثلہ یوذن یا تنفاد الشبہۃ۔ حالانکہ ذمی کو ذمی کے عوض قصاص  
یعنی سے معلوم ہوا کہ شبہ ندارد ہے۔ ورنہ اگر ایک ذمی دوسرے ذمی کو قتل کرنا ذبحہ شبہ کے قصاص نہ تھا  
حالانکہ بالاتفاق قصاص لیا جاتا ہے۔ ان جو حدیث روایت کی وہ بظاہر وارد ہوتی ہے لیکن ہم اسکی تاویل کرتے ہیں  
والمراد باروی الحربی بسبب انہ لا ذو عہد فی عہدہ۔ اور کہتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ نے جو حدیث روایت کی  
اس میں حربی کافر مراد ہے یعنی مسلمان کو حربی کافر کے عوض قتل نہیں کیا جائیگا (مثلا ان بکرایا اور اسکو مسلمان سے  
قتل کیا) اور یہ تاویل تقریبہ سہماق حدیث ہے چنانچہ اسکے بعد فرمایا کہ ولا ذو عہد فی عہدہ۔ یعنی وہ کافر بھی قتل نہیں کیا جاتا  
جو عہدہ لے ہو ورنہ حالیکہ وہ اپنے عہدہ قائم ہو۔ پس اگر اول کافر سے بھی ذمی معاہدی مراد ہو تو کفر الاسلام آؤ  
والعطف للمغاۃ۔ حالانکہ غلط تو مغاۃ کے واسطے آتا ہے۔ پس ذو عہد سے جو ذمی مراد ہے وہ کافر سے  
دوسرا مراد ہے اور وہ لا محالہ حولی متامن ہو گا کیونکہ حربی کو قتل کرنا جہاد کرنا معلوم ہے سو واضح ہو کہ اختلاف ایسی صورت  
میں ہے کہ قاتل وقت قتل کے مسلمان ہو اور اگر اسوقت ذمی ہو اور اسنے کسی ذمی کو قتل کیا پھر مسلمان ہو گیا تو بالا جماع  
قصاص لیا جائیگا۔ یہ لیس ہے بلکہ کہ امام شافعی رحمہ نے حدیث صحیح سے ہستہ لال کیا اور اسکے مقابلہ میں روایت بلاغ



یہ امر مسل غیر قوی لائی گئی حالانکہ شافعی رحمہ اللہ اسکو قبول نہیں کرتے ہیں علاوہ برین اگر صحت کو پہنچنے تو بھی معارضہ ندارد ہی  
 کیونکہ مساوات نہیں ہے علاوہ برین جمہور سلف و خلف اسی قول پر ہیں جو شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا۔ نہ کافی رحمہ اللہ نے  
 کہا کہ یہی اکثر صحابہ و تابعین و جمہور کا قول ہے بلکہ شافعی رحمہ اللہ نے اس پر اذیع نقل کیا کہ مسلم بمقابلہ کافر کے مقتول نہوگا۔ لیکن نقل  
 اذیع میں تامل ہے اگرچہ احادیث اس باب میں کثیر ہیں۔ از انجملہ حدیث علی رضی اللہ عنہ بروایت بخاری و غیرہ حسین آیا  
 کہ لا یقتل سون بکافرو ولا ذو خدی عہدہ۔ یعنی سون بوض کافر کے قتل کیا جاوے اور نہ ذمی اپنی حالت معاہدہ میں قتل  
 کیا جاوے۔ و اسناد صحیح کما قال فی الشیخ اور اس سے معلوم ہوا کہ شیخ مصنف رحمہ اللہ نے جو عطف و مغایرت کا بیان  
 کیا اس میں مغایرت کی ضرورت نہیں اس واسطے کہ یہ دو وزن مستقل احکام ہیں ایک یہ کہ سون بوض کافر کے قتل کیا جاوے  
 خواہ کافر ذمی ہو یا غیر ہو اور کسی ذمی کو جب تک وہ اپنے خمد پر برقرار ہو قتل کیا جاوے۔ اور دوسری حدیث میں اس پر  
 فرمائی کہ جس شخص نے معاہدہ کو قتل کیا وہ جنت کی خوشبو نہیں پاوے گا یعنی محشر میں نہیں پاوے گا اور یہ ظاہر ہے کہ وہ اسکے  
 عوض میں قتل نہیں کیا گیا۔ اور حدیث علی رضی اللہ عنہ کے مانند حدیث عبداللہ بن عمرو بن العاص و حدیث ام المومنین  
 عائشہ و ابن عباس و ابن عمر و عمران بن حصین و غیرہم سے مروی ہے۔ اور ائمہ حنفیہ رحمہ اللہ نے ان سب روایات میں کافر  
 حربی مستامن مراد لیا ہے۔ اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال ولا یقتل بالستامن لانه غیر محقون الدم علی التابید و  
 كذلك کفرہ باعث علی الحراب لانه علی قصد الرجوع۔ اور مسلمان بوض حربی مستامن کے نہیں قتل  
 کیا جائیگا اس واسطے کہ حربی جو امان لیکر آیا وہ دائمی طور پر قتل سے محفوظ نہیں ہے اور اسی طرح اسکا کفر بھی لڑائی پر عیش  
 ہے اس واسطے کہ وہ ابھی پھر جانے کے قصد برتا رہا ہے۔ تو کوئی وجہ اسکے عصمت خون کے واسطے نہیں پائی جاتی ہے  
 ولا یقتل الذمی بالستامن لابعینا۔ اور ذمی بھی بوض حربی مستامن کے نہیں قتل کیا جائیگا بلکہ لیل مذکورہ بالا  
 سن کہ ذمی لوجہ دار الاسلام کے معلوم الہم ہو اور حربی نہیں ہے تو حربی کے خون میں سباح ہونے کا شبہ ہے تو ذمی  
 اسکے عوض قتل نہیں ہو سکتا ہے۔ ولا یقتل المستامن بالستامن قیاساً للمساواة ولا یقتل استیفاء  
 لقیام البیوع۔ اور حربی مستامن بوض اپنے قتل حربی مستامن کے قیاساً قتل کیا جاوے کیونکہ دو وزن مساوی  
 ہیں لیکن استیفاء نہیں قتل کیا جائیگا اس واسطے کہ قتل مباح کرنے والا سبب موجود ہے۔ کیونکہ وہ ابھی کافر  
 ہونے سے مسلمانوں کا دشمن ہے تو اسکا خون مباح ہے۔ ولا یقتل الرجل بالمرأة و البکیر بالصغیر و العجیم بالرجل  
 و الزمن و بناقص الاطراف و المجنون للعمومات و لان فی اعتبار التفاوت فیما وراہ العصمت  
 استناع القصاص و ظہور التقاتل و التقلے۔ اور مرد بوض عورت کے قصاص میں قتل کیا جائیگا۔  
 بالغ بوض صغیر کے قتل کیا جاوے اور جو شخص ہاتھ پاؤں سے تندرست آنکھوں والا قاتل ہو وہ بوض اندھے  
 کے اور بوض لہجے کے اور بوض ایسے شخص کے جسکے ہاتھ پاؤں میں نقص ہو اور بوض مجنون کے قتل کیا جائیگا اس واسطے  
 کہ قصاص کے قصص عام ہیں اور اس واسطے کہ سوائے خون محفوظ ہونے کے دوسرے امور کا تفاوت اعتبار کرنے میں قیام  
 مستنع ہو جائیگا اور باہمی قتال و دشمنی پیدا ہوگی۔ یعنی قصاص کے واسطے صرف اس امر پر اعتماد ہے کہ مقتول  
 ایسا شخص ہو جسکا خون بوجہ اسلام یا دارالسلام کے محفوظ ہو پس اسکے قاتل عمد سے قصاص لیا جاوے اور اس سے دیار  
 کسی بات میں مساوات مستتر نہیں ہے کیونکہ اگر تدریجی اعضاء و عقل و غیرہ کا اعتبار کیا جاوے تو قاتل و مقتول میں مساوات  
 بہت دور بلکہ محال ہوگی کیونکہ ایک ہی تفاوت ہر جگہ موجود ہوگا کہ قاتل کو توبیت غلبہ حاصل ہے اور مقتول اس سے مغلوب  
 ہو گیا اور قاتل کسی وصف میں ضرور مقتول سے بہتر ہوگا پس اگر اسکا اعتبار ہو تو قصاص میں ہی مسدود ہو جاوے اور جب



شرع کی طرف سے قاتل سے قصاص نہ لیا جاوے تو مقتول کے وارث خود اپنے رنج و غصہ کی وجہ سے دلائیگی اور  
 اسوجہ سے جانیں کے کنبہ والین میں خیال پھیل جائیگا اور اگر یہ بھی ضرور اس میں شک نہیں کہ مقتول کے وارثوں کو قاتل  
 سے عداوت دائمی رہیگی پس معلوم ہوا کہ جب مقتول ایسا شخص ہو کہ اس کا خون محترم و محفوظ ہو تو اس کے قاتل سے قصاص  
 لیا جائیگا اگرچہ مقتول ہاتھ پاؤں سے لٹکاوا یا ہتھیار پھینک دیا ہو یا ہاتھ پاؤں نثار دیا ہو یا ہتھیار پھینک دیا ہو  
 سبب سے نہیں رہا۔ حالانکہ قاتل خوبصورت و نازک و مستحکم و سالم ہو تو بھی قصاص میں قتل کر دیا جائیگا اور اسی طرح  
 اگر مقتول ایک دیوانہ مجنون تھا تو بھی قاتل مذکور قتل کیا جاوے۔ قال ولا یقتل الرجل بابنه لقوله علیہ السلام  
 لا یقاد الوالد بولدہ و ہوا بطلاقہ حجة علی مالک رحمہ فی قولہ یقاد اذا ذبح ذبحاً ولا نہ سبب لاحیاء فمن لم یلحق  
 ان یستحق لہ افتاؤہ۔ اور آدمی بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہیں لیا جائیگا اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے فرمایا کہ والد بوجہ اپنے فرزند کے قصاص نہ کیا جاوے۔ سداوہ الترمذی و ابن ماجہ مع ضعف۔ اور یہ حدیث مطلق ہو  
 یعنی خود باپ نے فرزند کو قتل کیا ہو یا زنیج کیا ہو بہر صورت بدون قید کے حکم ہو کہ باپ سے قصاص نہ لیا جاوے  
 پس یہ حدیث اپنے اطلاق مذکور سے امام مالک رحمہ کے اس قول پر محبت ہو کہ اگر باپ نے فرزند کو ذبح کر کے مارا ہو تو قصاص  
 میں قتل کیا جاوے۔ اور قیاس یہی مفتنی ہو کہ باپ سے قصاص نہ ہو اس واسطے کہ باپ تو اس کے احیاء کا سبب ہوا تھا  
 یعنی باپ سے وہ پیدا ہوا ہے یہ محال ہو کہ بیٹا اس کے قتل کرنے کا مستحق ہو یعنی بیٹے کے واسطے استحقاق قصاص ثابت ہو  
 جس سے باپ قتل ہو جاوے۔ ولہذا لا یجوز لہ قتلہ وان وجدہ فی صف الاعداء مقاتلاً اور انبیاء و محسنین  
 اور اسی نکتہ کی وجہ سے پسر کو جائز نہیں کہ اگر باپ کو کا فردن کی صف میں شامل ہو کر قاتل کر لے والا جاوے تو اس کا  
 قتل کرے یا باپ کو زنا کر کے والا جاوے حالانکہ محسن ہو تو اس کو رجم کرے۔ بلکہ اگر باپ سے کسی عورت  
 اجنبیہ سے زنا کیا اور وہ محسن ہو پس قاضی نے رجم کا حکم دیا اور بیٹا اس میدان میں حاضر ہوا تو بیٹے کو پتھر مارنا نہیں  
 جائز ہو۔ اور اگر باپ نے اپنی دختر سے زنا کیا بغیر ہاتھ لگائے من ذلک حالانکہ وہ محسن ہو تو رجم کیا جائیگا  
 کیونکہ خاص ایک عن اہل عز و جل ہے تو دختر کے واسطے یہ قتل نہیں ہے بلکہ حق شرع وہ صواب دیا جائیگا اگر یہ دختر کی  
 ہو۔ والقصاص المستحق للمقتول مختلفہ وارشہ۔ اور قصاص کا مستحق پہلے مقتول ہوتا ہے پھر مقتول کا وارث بجائے  
 اسکے قائم ہوتا ہے۔ ہاں اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ باپ سے قصاص لینے والا بیٹا نہیں ہوتا کیونکہ وہ  
 و مقتول ہو چکا بلکہ اسکے وارث لوگ مانند مان و مامون وغیرہ کے قاتل باپ سے قصاص لینے میں اور یہ لوگ اسکے فرزند  
 نہیں ہیں تو کچھ محال ہوا کہ باپ سے قصاص لیا جاوے جبکہ اس نے فرزند کو قتل کر لیا ہو۔ تو جواب دیا کہ اس میں قصاص  
 لینے کا استحقاق ان مامون وغیرہ کو حاصل نہیں ہوتا بلکہ مقتول کو حاصل ہوتا ہے اور یہ لوگ اسکے قائم مقام ہو جاتے ہیں پس  
 اگر باپ سے قصاص لیا جاوے تو لازم آوے کہ بیٹا اسکے قتل کا مستحق ہو حالانکہ یہ محال ہو۔ پس ثابت ہوا کہ باپ پر  
 قصاص بوجہ اسکی اولاد کے نہیں ہوتا۔ رہا مادا لینے باپ کا یا ما نہیں مان کا باپ اگر اپنے پوتے یا نانی کو قتل کرے  
 تو کیا قصاص لیا جائیگا اور اسی طرح ان با دادی یا نانی اگر اپنے فرزند یا پوتے یا نواسے کو قتل کر ڈالے تو کیا قصاص ہوگا  
 جواب یہ کہ نہیں۔ والجد من قبل الرجال والنساء وان علانی ہذا بمنزلہ الاب۔ اور دادا و پردادا وغیرہ جو  
 درجہ بعد باپ کے سلسلہ سے ہو یا نانا جو عورت یعنی مان کے سلسلہ سے ہو وہ بھی اس حکم میں بمنزلہ باپ سمجھے اگرچہ  
 بہت اونچا ہو۔ یعنی دادا یا پردادا یا اس سے بھی اوپر اسی طرح نانا و پردادا وغیرہ اپنے درجہ پر جو کسی سے  
 قصاص نہیں لیا جائیگا۔ ولذا الوالدۃ والجد من قبل الاب والام قربت ام لعدت لابینا۔ اور اسی طرح



مان و دادی از جانب باب یا مانی از جانب سان کا بھی یہی حکم ہے خولہ نزدیک درجہ میں ہو یا دور ہو دلیل مذکورہ بالا سے کہ  
 یہ مرد با عورتین میں اسکی زندگی کا باعث جو مین و محال ہو کہ دو انکی موت کا باعث ہو۔ سوال یہ کہ اگر فرزند نے باپ یا دادا کو  
 یا دادا غیر یا مان و دادی مانی وغیرہ کو قتل عمد سے مار ڈالا تو کیا اس سے بھی قصاص نہیں لیا جائیگا۔ جواب جلد لیا جائیگا  
 و یقتل الولد بالوالد لعدم المسقط۔ اور فرزند بوجہ قتل عمد والد کے قصاص میں قتل کیا جائیگا اسول سے کہ قصاص قتل  
 کرنے والی دلیل موجود نہیں ہے۔ قال ولا یقتل الرجل بعبدہ ولا مدبرہ ولا مکاتبہ ولا بعید ولده۔ اور آدمی  
 اپنے غلام کو بھی قتل کرنے سے قصاص قتل نہیں لیا جائیگا اور نہ بوجہ اپنے مدبر کے اور نہ بوجہ اپنے مکاتب کے اور نہ بوجہ اپنے  
 فرزند کے غلام کے قتل۔ کیونکہ غلام اپنے آقا کی ملکیت ہے تو غلام کے واسطے جو استحقاق ہو وہ اول سے آقا کو حاصل  
 ہوگا تو قصاص کا استحقاق ہی نہیں ہو سکتا۔ لیکن آقا سے قاتل برابر قید میں ڈال دیا جاوے اور تحریر دیا جاوے جیسا کہ  
 عمر علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ لانه لا یستوجب لنفسه علی نفسه القصاص۔ اسول سے کہ آقا اپنی ذات کے واسطے اپنی ہی جان  
 پر قصاص کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ولا ولده علیہ۔ اور اسکا فرزند بھی اپنے باپ پر قصاص کا مستحق نہ ہوگا۔ یعنی جبکہ  
 فرزند کے غلام کو مار ڈالا تو غلام کی جگہ فرزند کو استحقاق قصاص ہوتا لیکن نہیں ہو سکتا، کیونکہ اگر خود فرزند کو قتل کرتا تو اسکو  
 اپنے خون کا استحقاق نہ ہوتا تو خون ملکہ کا استحقاق بدرجہ اول سے نہ ہوگا۔ م۔ وکذا لا یقتل بعبدہ ملک بعنف۔ لان  
 القصاص لا یجوزی۔ اور اسی طرح اگر کسی غلام کے حصہ کا مالک ہو تو اسکو قتل کرنے کے عوض میں بھی قصاص نہیں  
 لیا جائیگا اسول سے کہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں۔ مثلاً دیدہ کرنے ایک غلام خریدو دو دن میں شتر کو  
 پھر ایک شتر کو لے اسکو عمدہ قتل کر دیا تو دوسرا شتر یک اپنے حصہ میں اسکے قصاص کا مستحق ہو اما لانکہ وہ شتر یک قاتل کا  
 بیٹا بھی نہیں ہے لیکن یہ قصاص ساقط ہے اسول سے کہ شتر یک قاتل بھی نصف یا جزو کا مالک ہے تو شتر یک دم کو پھر استحقاق  
 نہوا اور قصاص ایسی چیز نہیں کہ بخورایا جاوے پس وہ محالہ ساقط ہو گیا اگر کہا جاوے کہ اچھا پورا کر دیا جاوے  
 اور ساقط کیا جاوے تو جواب یہ کہ وہ ناقظ علم ہے بکرات سقر کے کہ وہ لقمہ ہی نہیں ہے۔ قال ومن ورث قصاصا  
 علی بابیہ سقط حرمة الابوة۔ اور جو شخص قصاص کا استحقاق اپنے باپ پر پاوے تو ساقط ہو جائیگا بوجہ پدری احرام کے  
 مثلاً دیدہ نے اپنی زوجہ ہندہ کو عمدہ قتل کیا اور ہندہ کا وارث صرف اسکا بیٹا خالد ہے جو اسی زید کے لقمہ سے  
 ہے تو یہی مستحق قصاص ہو مگر بوجہ احرام پدری کے ساقط ہو گیا حالانکہ اگر ہندہ کا باپ وارث ہو مگر بیٹا نہ ہوتا تو قصاص  
 پورا کر سکتا تھا۔ اب رہا یہ امر کہ قصاص مال کرنا کس طور پر ہوتا ہے مثلاً قاتل نے آگ سے جل کر مار ڈالا تو کیا قاتل کو بھی اسی طرح  
 قتل کیا جائیگا۔ جواب یہ ہے کہ۔ قال لا یستوفی المقصاص الا بالسیف۔ قصاص نہیں حاصل کیا جائیگا سوا  
 تلوار کے ساتھ۔ اگرچہ قاتل نے دوسرے طور پر تکلیف دیکر مارا ہو۔ وقال ان شافعی رحمہ یفعل بہ مثل  
 ما فعل النکان فعلا مشروعا۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ قاتل کے ساتھ اسی طرح برتاؤ کیا جاوے جیسا کہ  
 کیا تھا بشرطیکہ فعل مشروع ہو۔ حتی کہ اگر غیر مشروع ہو مثلاً قاتل نا لائق نے کسی مرد کی مقتدیہ میں نیزہ ڈال کر قتل  
 کیا یا کسی عورت کے ساتھ ایسی فحش حرکت کی تو قصاص میں یہ فحش نہیں کیا جائیگا برخلاف اسکے اگر بھاری چتر سے سر  
 کھل دیا ہو تو اسی طرح اسکا سر کھل کر مار ڈالا جاوے لیکن یہ لازمی نہیں ہے اگرچہ تلوار سے ماروے بلکہ سنی یہ کہ جس  
 قصاص کا اختیار ہے۔ فان مات والا فجوہر لہ لان معنی المقصاص علی المساوات۔ پس اگر قاتل اسی طرح  
 مارنے سے مرگیا تو غیر ذرئہ اسکی گردن کاٹ دیا جاوے اسکی دلیل یہ کہ بناے قصاص و مساوات بہرہ۔ پس  
 قتل میں بھی برابری کر دیا جائیگی۔ اور حدیث صحیح میں وارد ہے کہ ایک یہودی نے ایک باندی کو زبردستی سے دو چھوڑ دی



کے درمیان سبک کر مار ڈالا تھا تو اسکے قصاص میں یہودی بھی اسی طرح مارا گیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا قود الا بالسیف۔ اور ہماری دلیل یہ کہ حدیث میں آیا کہ قصاص نہیں مگر بشیئر۔ رواہ البزار وابن ماجہ من حدیث ابی بکر ورفوقا وابن ابی شیبہ و احمد و مسلم و سنن حدیث النعمان مرفوعاً طرہ ابن ماجہ و الطحاوی و ہذا حدیث حسن و حسن اگر کہا جاوے کہ تلوار کی تنقیص تمہارے نزدیک بود نہیں کیونکہ نیزہ سے بھی جائز ہے۔ جواب کہ ان گراہی حدیث سے ہننے جانا۔ والمرا د بہ السلاح۔ اور حدیث میں سلاح سے ہتھیار مراد ہے۔ خواہ تلوار ہو یا کوئی دوسرا آہ حدیث ولان فیما ذہب الیہ استیفاء الزیادۃ لولم یحصل المقصود بمثل ما فعل فتخریجہ بجنب النحر و علیہ مکافی کسر العظم۔ اور اس دلیل سے کہ امام شافعی رح نے جو مذہب اختیار کیا اسکے مطابق ذوق قصاص سے زائد حاصل کرنا ایسی صورت میں لازم آجائیگا جس صورت میں کہ قاتل کے قتل کرنے سے مقصود حاصل نہ ہو تو اس وقت اس کی گردن جدا کی جائیگی پس ایسے طریقے سے احتراز واجب ہے جیسے بڑی توڑنے میں ہوتا ہے۔ یعنی استخفاف صرف قصاص میں ہے پس جب اسے وہی قتل کیا جو قاتل نے کیا تھا تو قصاص ہو گیا پھر اسکے بعد اگر وہ ہلاک ہوا تو گردن جدا کرنا ق سے زائد ہے تو اس سے احتراز واجب ہوا۔ جیسے اگر بڑی توڑی پس اگر دانت ہو تو قصاص ممکن ہے کیونکہ وہ محدود ہے اور اس واسطے دانت کے اگر بڑی توڑی جاوے تو معلوم نہیں کہ کتنے ڈٹے پس اگر اسی قدر یا کم ڈٹا جاتا ہے تو قتل کرنے والے نے توڑی ہے تو قصاص ہو گا اور اگر زیادہ توڑی تو یہ جائز نہیں پس چونکہ اطمینان نہیں ہو سکتا اس واسطے بڑی کا قصاص ہی متنع ہوا بخلاف اسکے کہ ق سے زائد نہ ہو۔ اسی طرح جب قاتل کے قتل سے زائد کرنا لازم آتا ہے تو اس سے احتراز لازم ہے۔ علاوہ برین حکم اسے قتل کرنے میں اصل مقصود حاصل ہے کہ قاتل بھی نیست ہو گیا اور قاتل نے نہ کوئی بھی کی تو یہ اس کی بیہودگی تھی اور قاضی اس کا حکم نہ فرماوے چنانچہ حدیث میں ہے کہ اذا قتلتم فاحسوا العقیبۃ یعنی جب تم کسی کو قصاص میں قتل کرو تو قاتل سے قتل کرو الخ۔ اور تمام حدیث دربارہ رحمت ہے۔ یعنی آئندہ قاتل نے ہر چیز میں رحمت لکھی ہے پس جب تم قتل کرو تو قاتل سے قتل کرو الخ۔ چنانچہ کتاب الذبائح میں گرام۔ م۔ قال و اذا قتل المکاتب سدا و لم یس لہ وارث الا المولے و ترک و فخر فذلہ القصاص عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف و قال محمد لا اسئلہ بذا قصاصاً لانہ اشتبه بسبب الاستیفاء فانه الولد ان مات حر او المکات ان مات عبداً و صاحب کن قال لغيرہ یعنی بذا البجارتہ کہنا و قال المولے زوجتہا شک لا یحل لہ و طہا لا اختلاف بسبب کہنا بذا۔ اور اگر مکاتب قتل ہو گیا گناہ کیسے عمار کسی نے اسکو قتل کیا اور سواسے بولی کہ تم سکا کوئی مارا تو وہ نہیں کر اور حال یہ کہ مکاتب مذکور نے اس قدر مال چھوڑا جس سے اس کی کنایت ہو سکتی ہے تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بولی کے واسطے من قصاص ہے اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ میرے علم میں اس صورت میں قصاص نہیں آتا ہے سواسطے جس جہت سے حق استیفاء حاصل ہو وہ مشتبہ ہے چنانچہ اگر وہ آزاد ہو کر مرے تو بولی کہ بوجہ دلو کے حق قصاص ہو گا اور اگر وہ غلام مرا ہے تو بوجہ ملک کے حق قصاص ہو گا۔ اور یہ معاملہ ایسا ہوا جیسے ایک نے دوسرے سے کہا کہ تم نے یہ باندی میرے ہاتھ سو رہی ہے کو فروخت کی ہے اور سولے لے کہا کہ میں نے اسکو میرے ساتھ نکاح میں دیا ہے تو دلو کے واسطے اس باندی سے دلو حلال نہ ہو گی کیونکہ سبب مختلف ہے پس اسی طرح قصاص مکاتب میں بھی سبب مختلف ہے۔ لہذا ان حق الاستیفاء للمولی یحقین علی التقدرین و ہوا معلوم و احکم متحد و اختلاف السبب لا یقضي الی التنازع و لا الی اختلاف حکم فلا یبالی بہ۔ اور شیعین رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ دو ذوق تقدیر میں ہر (خواہ دلو ہو یا ملک ہو) بولی کے واسطے من قصاص حاصل ہوتا ہے یعنی



اور مولیٰ ایک شخص معلوم ہو اور حکم لینے قصاص حاصل کرنا ضروری اور سبب کا مختلف ہونا کچھ باہمی نزاع تک نہ پہنچے ہو یا نہ ہو اور نہ اختلاف سبب سے حکم مختلف ہو تاہم دلیل سے اختلاف سبب کا کچھ لحاظ نہیں کیا جائیگا۔ بخلاف ترک المسائل ان حکم ملک ایسے ہیں جہاں حکم النکاح۔ برخلاف اس مسئلہ جاریہ کے کہ اس میں ملکیت سے نکاح کا حکم مستلزم ہے یعنی اگر باندی مذکورہ اسکی ملک میں ہو تو اسکے احکام دیگر میں اور اگر مولیٰ نے نکاح میں دی ہو تو اسکے احکام دیگر میں ہیں نزاع و فساد تک نہ پہنچے گی اگرچہ نفس حلت و دوزن طرد بر ثابت ہو جائے بلکہ خیر میں جو سبب کہ موجب نزاع ہو وہ فاسد و غیر مستبر قرار دیا گیا تو ان میں سے کوئی بھی حلت کا سبب نہ ہو سچر یہ سبب ایسی صورت میں کہ نکاح مذکور نے مولیٰ کو وارث چھوڑا ہو جسکے واسطے ملک رقبہ حاصل تھی۔ ولو ترک وفاء و لہ وارث غیر المولے فلا نقصا من وان اجتماع مع المولے لانه اشتباه من لہ الحق۔ اور اگر نکاح مذکور ملک کے بت کے واسطے کا مال چھوڑ کر مقتول ہوا اور مولے مولا کے اسکا بیٹا وغیرہ کوئی وارث ہو تو ہر دو اتفاق قصاص نہ ہو گا اگرچہ مولے کے ساتھ میں یہ وارث کے قصاص کے لیے متفق و مجتمع ہوں اس واسطے کہ جس شخص کے واسطے حق قصاص ہو وہ مشغوبہ۔ لانه المولے ان مات عبدا و الموارث ان مات حرا اذ تفرق الاختلاف بین الصحابة رضی اللہ عنہم فی موت علی لغت الحریۃ او الرق۔ اس واسطے کہ اگر نکاح مذکور بعت غلامی مراد مولیٰ حضار کا اور اگر بعت آزادی مراد کا عمارت مقدار ہو (اور کوئی جہت متعین نہیں) اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلاف ظاہر ہوا کہ بعض نے آزادی مراد ہی یا بعت غلامی مراد ہی۔ یعنی و نکاح مال کافی چھوڑ کر قتل اماہ کے مر جائے تو بعض کے نزدیک آزاد مراد ہے جب یہ مال ادا کیا گیا تو حکم ہوا کہ نکاح مذکور اپنی زندگی کے آخری جزو میں آزاد ہو کر مرے اور بعض کے نزدیک نہیں بلکہ غلام مراد ہے تو اس میں سے کوئی جہت قطعی نہیں ہیں وہ شخص نہیں معلوم جو قصاص حاصل کرے گا۔ بخلاف امالی لان المولے متعین فیہا۔ برخلاف صورت اول کے کہ اس میں مولیٰ متعین ہو۔ یعنی سوائے مولیٰ کے کوئی دامن مستحق نہیں اور وہ معلوم ہو تو قصاص لیا جاوے اور دوسری صورت میں بھی درحقیقت قصاص واجب ہوا کہ اسکا قصاص اسوجہ سے ممکن نہیں کہ وہ شخص مستحق ہو وہ مشغوبہ۔ یہ سبب اس وقت کہ نکاح مقتول نے ادا سے کتاب کے مال کافی مال چھوڑا ہو۔ وان لم یرک وفاء و لہ ورثۃ احرار وجب القصاص المولے فی قولہم جمیعاً لانہ مات عبداً باریب لافسوخ الکتابۃ۔ اور اگر نکاح مذکور عتاق کیا گیا حالانکہ اسنے ادا سے کتاب کے مال کافی مال نہیں چھوڑا ہو اور اس مقتول کے ورثہ سب آزاد لوگ ہیں تو بھی اسکا قصاص باو اتفاق اسکے مولیٰ کے واسطے واجب ہو گا یہی سبب امامون کا قول ہے اس واسطے کہ وہ بے شبہ بہالت غلامی مراد ہے کہ اسکا عقد کتابت واسطے کیا۔ فن۔ گو یادہ عاجز ہو گیا۔ بخلاف معتق بعض اذ مات ولم یرک وفاء لان المعتق فی بعض لا ینفسخ بالعجز۔ برخلاف ایسے غلام کے جس میں سے کوئی حصہ آزاد ہوا (اور باقی کے واسطے وہ کالی کرنا ہی) کہ وہ اگر مراد اسنے ادا سے قرضہ کے وقت مال چھوڑا تو غلام نہیں اس واسطے کہ عاجزی کی وجہ سے بعض عتق منسوخ نہیں ہوتا۔ اور یہ صرف امام ابو حنیفہ کے اجتہاد پر مبنی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک بعض کی آزادی سے کل آزاد ہو جائیگا پس بقول امام ابو حنیفہ اگر معتق بعض کو کسی نے عتاق کیا حالانکہ اسنے ادا سے کتابت کے وقت مال نہیں چھوڑا تو اسکے قاتل پر قصاص نہ ہو گا لینے اصل میں واجب ہے مگر استیفاء ممکن نہیں کیونکہ اسکے واسطے حق قصاص سے وہ مشغوبہ۔ و اذا قتل عبد المرء فی ید المرءین لم یجب القصاص حتی یجتمع الراہن والمرءین لان المرءین لا ملک لہ فلا یلیہ والراہن لو تولاہ لبطل حق المرءین فی الدین فیشرط اجتماعہما۔



حق المرتن برضاہ - اور اگر غلام مرہون اپنے مرتن کے قبضہ میں عمداً قتل کیا گیا تو قاتل پر قصاص نہیں واجب ہوتا  
یہاں تک کہ راہن و مرتن مجتمع ہوں (پس اگر متفق ہوں تو راہن قصاص وصول کرے گا) اس واسطے کہ مرتن کے پاس  
مال نہیں ہے تو وہ قصاص لینے کا متولی نہیں ہو سکتا اور راہن اگر اس کا متولی ہو جاوے تو مرتن کا حق دربارہ قرضہ کے  
ساقط ہو جائیگا (کیونکہ اسکی ضمانت میں غلام تلف ہوا) پس راہن و مرتن دونوں کا اجتماع شرط ہے تاکہ مرتن کا حق  
اسکی رضامندی کے ساتھ ساقط ہو۔ اور اگر دونوں نے اتفاق کیا کہ دہت قیمت بجا دے تو یہ قیمت  
بجائے مقتول کے مرہون ہوگی کہ سبب آئے پر مرتن اس میں سے اپنا قرضہ لے لے گا جبکہ جنس واحد ہو۔ یعنی جنس واحد  
ہونے کی صورت میں جمعی سبب قرضہ آئی تو مرتن و مول پسنے والا ہو گیا حتیٰ کہ اسکے بعد اگر تلف ہو جاوے تو مرتن کا  
قرضہ ساقط ہے۔ و اذا قتل ولی المعتوہ فلا یبہ ان یقتل - جامع صغیر میں ہے کہ اگر معتوہ کا ولی نافع عمداً قتل  
کیا گیا تو معتوہ کے باپ کو قصاص میں قاتل کو قتل کرنا جائز ہے۔ مثلاً ایک معتوہ جسکی عقل بین و براہ تھی  
کا اختلاط ہوا اسکا ولی مورث قتل کیا گیا مثلاً مامون وغیرہ کہ جبکا وارث ولی مرتن ہی معتوہ ہے تو مقتول کا قصاص ہی  
معتوہ کی طرف منتقل ہوا اور معتوہ کا باپ موجود ہے تو معتوہ کی وجہ سے استیفاء قصاص ساقط ہوگا بلکہ معتوہ کی طرف سے  
اسکا باپ اس قصاص کو معتوہ کے واسطے حاصل کرے گا۔ لانه من الولاية علی النفس شرع لا مرجع لہما  
و هو تشفی الصدور۔ اس واسطے کہ قصاص حاصل کر لینا بمنزلہ ولایت نفس کے ہے اور معتوہ کے نفس پر اسکا باپ  
متولی ہے) کیونکہ استیفاء قصاص ایسے امر کی وجہ سے مشروع ہوا جسکا مرجع مرتن نفس کی طرف راجع ہے اور وہ دل  
کی تشفی ہے۔ یعنی قاتل نے مقتول کو نافع قتل کر کے مقتول کے وارثوں کے سینہ میں آتش غم و غصہ بھڑکائی  
پس اسے بجھانے کے لیے استیفاء نے قصاص مشروع کیا تاکہ تشفی ہو جاوے اور آئندہ باہمی کشت و خون و  
معاوت عام سے نجات ہو اور باقیوں کی زندگی رہے پس معتوہ کا باپ اسکی طرف سے قصاص حاصل کرنے کا بھی  
متولی ہوگا کیونکہ وہ اسکے نفس کی اصلاح و تشفی کے ہو کر متولی ہے۔ فیلیہ کالانکاح۔ زوجہ معتوہ کا نکاح کرنے کا  
متولی ہے قصاص لینے کا بھی متولی ہوگا۔ ولہ ان یصلح لانه النظر فی حق المعتوہ۔ اور باپ کو یہ اختیار ہے کہ قاتل  
سے صلح کر لے اس واسطے کہ معتوہ کے حق میں بدلے قصاص کے مال کے لینا زیادہ بہتر ہے۔ اس واسطے کہ  
معتوہ بوجہ اختلاط عقل کے شناک و غیظ میں آوے نہیں رہیگا نہ قاتل کو قتل کرنے سے بہتر کہ اس سے ال صلح کر لے۔  
ولیس لہ ان یعفولان فیہ ابطال حقہ۔ اور باپ کو یہ اختیار نہیں کہ قاتل کو عفو کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں معتوہ کا حق  
شاملاً لازم آتا ہے۔ حالانکہ معتوہ کے حق میں اسکا ضرر ظاہر ہے اور ولایت پدری ایسی ولایت ہے جس میں بہتری کی  
شرط ہے پس باپ کی ولایت سے ہر وہ کام نفع دہوگا جس میں معتوہ کی بہتری ہو پس مفت عفو کرنا جائز نہوا۔ یہ اس وقت  
کہ معتوہ کا مورث کسی نے عمداً قتل کیا ہو۔ و لکن لک ان قطعاً پدر المعتوہ عمداً لکذا کرنا۔ اور اسی طرح اگر  
معتوہ کا ہاتھ کسی نے عمداً کاٹا ہو تو یہی حکم بدلیل مذکورہ بالا ہے۔ کہ باپ اپنے لڑکے معتوہ کا متولی ہے تو وہ  
اسکی بہتری دیکھ کر چاہے قاطع سے ہاتھ کا قصاص لے اور چاہے قاطع سے مقدار ارش پر صلح کر لے اور معاف  
کر سکتا۔ اور اگر باپ نے مقدار ارش سے کم پر صلح کر لی تو کمی نہیں جائز ہے جیسے پہلی صورت میں اگر دیت سے کم پر  
صلح کر لی تو کمی نہیں جائز ہے اور قاتل و قاطع ہر کمی پوری کرنا واجب ہوگا۔ یہ اس وقت کہ معتوہ کا باپ موجود ہو اور اگر باپ نہ ہو  
لیکن باپ کا دمی موجود ہے تو فرمایا۔ والوصی بمنزلہ الاب فی جمیع ذلک الا انہ لا یقتل لانه لیس لہ ولایۃ علی  
نفسہ و ہذا سن قبلہ۔ اور دمی ان سبب مورد تعلق میں بمنزلہ باپ کے ہے۔ اسے ایک امر کے کہ دمی کو یہ اختیار نہیں



کہ قاتل کو قصاص میں قتل کرے اس واسطے کہ دمی کو سزہ کے نفس برد لایت نہیں ہر حال انکہ قصاص لینا از قسم ولایت  
نفس ہر وقت۔ نو دمی مختار ہوا پس سوائے قصاص لینے کے باقی تقرنات کا مطلقاً اختیار رہا۔ ویدرج  
تحت ہذا الاطلاق الصلح عن النفس واستيفاء القصاص فی الطرف فانہ لم یستثن الا لقتل  
اور اس اطلاق کے تحت میں نفس کے عوض صلح کرنا اور اطراف ہاتھ پاؤں کا قصاص حاصل کرنا سب سدرج ہر اس واسطے  
کہ امام محمد رحم نے سوائے قتل کے کچھ استثنا نہیں کیا۔ یعنی مرت قصاص نفس کو سستی کیا تو قصاص طرف  
داخل رہا حتی کہ اگر کسی نے عمدہ سزہ کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو دمی کو اختیار ہر کہ چاہے قاطع سے قصاص لے اور اگر اسے  
سزہ کو جان سے مار ڈالا ہو تو دمی اس سے قصاص نہیں لے سکتا ہر اور اگر قصاص نفس سے یا قطع عضو سے صلح  
کر لی تو جائز ہر اور یہ جامع وغیرہ میں کتاب الجنایات کی روایت ہر کہ صلح جائز ہر۔ ولی کتاب الصلح ان اوصی  
لا یلک الصلح لانہ تصرف فی النفس بالاعراض عنہ فیمنزل منزلة الاستيفاء۔ اور کتاب الصلح  
میں مذکور ہر کہ دمی کو اس خون سے صلح کرنے کا اختیار نہیں ہر اس واسطے کہ یہ تو نفس کے قصاص سے نفس کا عوض  
یکر نفس میں تصرف ہوا تو یہ بمنزلہ استيفاء قصاص کے ٹھہرا۔ اور اوپر معلوم ہوا کہ دمی کو نفس میں تصرف  
کا اختیار نہیں ہر۔ ووجه الذکورہ ہنا ان المقصود من الصلح المال وانہ یجب بعقدہ کما یجب بعقد  
الاب بخلاف القصاص لان المقصود التشفی و یومخض بالاب۔ اور یہاں جو روایت مذکور ہوئی  
یعنی قصاص نہیں لے سکتا اور صلح کر سکتا ہر تو اسکی وجہ یہ ہر کہ صلح سے ال مقصود ہوتا ہر اور یہ دمی کے عقد کرنے سے  
واجب ہو جاتا ہے باب کے عقد کرنے سے واجب ہو جاتا ہر ہر حکمت قصاص کے کیونکہ قصاص سے سوزش دل  
کی تشفی مقصود ہوتی ہر اور یہ بات صرف باب کے واسطے نفس ہر وقت۔ کیونکہ باب کو مانہ بیٹے کے غم دفعہ لا و  
ہو جاتا ہر جب اسکے بچے کو غم و رنج پہنچے تو سزہ کے بجائے اگر اسکے باپ سے قصاص یا تو تشفی حاصل ہوئی اور  
دمی نفس اجنبی ہر وقت کے قصاص سے مقصود تشفی کچھ نہیں حاصل ہوگا اور سزہ تو خود باکلا ہر اسکا اعتبار نہیں  
دے نہ وہ خود ہی قصاص لینا۔ پس ظاہر ہوا کہ باب و دمی میں دلی تشفی کا فرق ہر لہذا باب قصاص سے اور دمی سے  
ممکن نہیں ہر اور مالی وجہ کا کچھ فرق نہیں تو چاہے باب صلح کرے یا دمی صلح کرے دون برابر ہیں۔ ولا یلک  
المقول لان الاب لا یلک لما فیہ من الا لبطال فہو اولے۔ اور دمی کو مفت مغز کرنے کا اختیار نہیں یعنی  
سزہ کے قاتل یا قاطع کو اگر دمی نے مفت مغز کر دیا تو باطل ہر اس واسطے کہ جب باب کو مفت مغز کا اختیار اس سے نہا  
کہ فرزند کا حق شانا و ضرر لازم آتا ہر تو دمی کو بدرجہ اولیٰ یہ اختیار نہ ہوگا۔ امداد پر مذکور ہوا کہ اطلاق عبارت  
امام محمد رحم سے لکھتا ہر کہ اگر سزہ کا ہاتھ پاؤں کسی نے عمدہ کاٹا ہو تو دمی کو قصاص لینے کا اختیار ہر۔ و قالوا  
القیاس ان لا یلک الوصی الاستيفاء فی الطرف کما لا یلک فی النفس لان المقصود متحد و  
ہو التشفی۔ اور شلخ نے فرمایا کہ قیاس و متفق تھا کہ دمی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا بھی اختیار نہ ہو جیسے قصاص  
نفس حاصل کرنے کا اختیار نہیں ہر اس واسطے کہ قصاص کا مقصود نہ جان و عضو میں ایک ہی ہر یعنی دل کی تشفی ہر وقت  
لیکن استيفاء نفس دون عضو میں فرق ہر۔ ولی الاستحسان یلک لان الاطراف یلک بہا سلب  
الاموال فانہا خلقت وقایہ للافس کالمال علی ما عرف فکان استيفاءہ بمنزلة التفرغ فی المال  
اور مقصود استحسان میں دمی کو قصاص اطراف حاصل کرنے کا اختیار ہر اس واسطے کہ اعضاء اطراف ایسے چیز ہیں  
جسکے ساتھ اموال کا ہرنا دیکھا جاتا ہر کیونکہ اموال کی طرح یہ اعضاء اطراف بھی جان کی نگہداشت کے واسطے پیدا کیے



ہیں چنانچہ اصول میں اپنے مومن پر معلوم ہوا ہے تو اطراف کا قصاص حاصل کرنا اگر یا مال میں نفرت ہو۔ اور مال میں نفرت جائز حتیٰ کہ رمی اس سے مال پر صلح کر سکتا ہے تو اطراف کا قصاص بھی جائز ہے۔ یہ سب اس وقت کہ مقتول یا مقلوع کوئی معتدہ ہو کہ اسکا باپ رمی ہو ہو رہا ہو۔ والقصی فی ہذا بمنزلۃ المعتدہ۔ اور طفل اس علم میں بمنزلہ معتدہ کے ہے۔ حتیٰ کہ اگر طفل صغیر عمداً قتل کیا گیا یا اسکا ہاتھ یا پاؤں کاٹا گیا پس اگر باپ موجود ہو تو سب احکام وہیں جو معتدہ میں مذکور ہوئے اور اگر باپ کا رمی موجود ہو تو رمی کے سب احکام وہ ہیں جو معتدہ میں مذکور ہوئے۔ یہ سب اس وقت کہ باپ یا رمی ہو اور اگر نہیں اگر سلطان ہو تو وہ بالاتفاق قصاص حاصل کر سکتا ہے۔ والقاضی بمنزلۃ الاب فی الجمع لا تری ان من قتل ولادلی لہ یتوفیہ السلطان والقاضی بمنزلۃ لہ۔ اور قاضی بھی صیغ قول میں بمنزلہ باپ کے ہے کہ تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر ایسا شخص قتل کیا گیا ہے تاق عمدہ قتل ہوا کہ جبکادی کوئی نہیں ہے تو سلطان اسکا قصاص حاصل کرتا ہے اور قاضی اس بارہ میں بمنزلہ سلطان کے ہے۔ پس قاضی بھی قصاص حاصل کر سکتا ہے۔ ومن قتل ولہ اولیاء صغار وکبار فلکبار ان یقتلوا القاتل عندابی حلیفۃ رحم۔ اگر ایک شخص عمدہ قتل کیا گیا حالانکہ اسکے اولیاء غیر بالغ اور بالغ دونوں موجود ہیں (اور بالغون کو غیر بالغین کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں ہے) تو بالغین کو اختیار ہے کہ قاتل کو قصاص میں قتل کریں یہ امام ابو حنیفہ رحم کا قول ہے۔ فی قیاس دین اور اسکا استحسان اظہار در نہ فوت فقہ اگر ہوا سوا سٹے کہ بچوں کے بنے ہوئے تک تحمل و ضبط غصہ مشکل ہے اور فی الحال یہ غیظ بالغین بالغون کو پہونچا۔ وقال لیس لہم ذلک حتی یدرک الصغار لان القصاص مشترک بینہم ولا یکن استيفار البعض لعدم التجزئی ولی استيفائهم کل البطلان حق الصغار فیوخرالی اور لہم کما اذا کان بین البکیرین واحد ہما غائب او کان بین المولیین۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ بالغین کو بھی قصاص حاصل کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ بچے صغار بھی بالغ ہو جاویں (اور یہی سرسری قیاس مجزیہ ہے) اسکا کہ قصاص فان سب اولیاء میں مشترک ہے یعنی بالغین وغیر بالغین سب کا حق ہے اور یہ ممکن نہیں کہ بالغین کا حصہ قصاص بھی حاصل کر لیا جاوے کیونکہ قصاص کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں (اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کل قصاص حاصل کریں) کیونکہ کل حاصل کر لینے میں غیر بالغین کا حق مثلاً لازم آتا ہے تو غیر بالغون کے بلوغ تک تاخیر کیا جاوے جیسے اگر دو بالغون کے درمیان قصاص کا استحقاق ہو اور حابیکہ انہیں سے ایک غائب ہو تو اسکی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے جیسے مرد و عورت میں قصاص کا استحقاق ہوا (دو وزن کی حاضری تک تاخیر ہوتی ہے)۔ مثلاً ایک غلام دو شخصوں میں مشترک ہے جنہیں سے ایک مملیٰ بالغ ہے اور دوسرا غیر بالغ ہے پھر غلام مشترک کو کسی نے عمدہ قتل کیا تو بالاتفاق بالغ کو قصاص حاصل کرنے کا بھی اختیار نہیں یہاں تک کہ صغیر بالغ ہو جاوے لکنانی التہایہ۔ اور اگر مسئلہ مذکور میں بالغین کو مال صغیر میں تصرف کرنے کا اختیار ہو تو بالاتفاق صغیروں کے بلوغ سے پہلے بالغون کو قصاص حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ پس اختلاف مذکور اس صورت میں رہا کہ بالغین کو غیر بالغین کے واسطے ولایت نفرت نہیں ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحم کا حکم حلیف واذراعی وغیرہم کے نزدیک بالغین کو فی الحال قصاص حاصل کرنے کا اختیار حاصل ہے اور صاحبین وشافعی وحماد کے نزدیک نہیں یہاں تک کہ بچہ بالغ ہو جاوے۔ ولہ انہ حق لا تجزئی لثبوتہ بسبب التجزئی و ہوا القرابۃ و قتال العفو من الصغیر منقطع فیشت لکل واحد کلاً کافی ولایۃ الانکاح۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسا حق ہے جو ٹکڑے نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسے سبب سے حاصل ہوا جو قابل بارہ کرنے کے نہیں ہے اور وہ عفو ہے اور اگر غیر بالغ کی طرف سے عفو کا احتمال متعلق ہو تو نہ وہ ابھی غیر بالغ وائندہ مشتبہ ہے (دیہ حق ہر ایک کے واسطے



کامل حاصل ہوا جیسے کالج کرنے کی ولایت میں ہر قسم کے ہر ایک ولی کو پوری ولایت حاصل ہوتی ہے۔ غرض  
 یہ کہ حق قصاص نہ کرے ہوئے کے قابل نہیں ہے جیسے غلام کی ملکیت نہ کرتے ہوتی ہے بلکہ کالج کرنے کی ولایت کے مانند  
 حق بھی ہر ایک کو کامل ہوتا ہے کیونکہ اسکا سبب یعنی قرابت ہی اس قابل نہیں کہ وہ بارہ بارہ ہو سکے بخلاف سب کے کہ  
 وہ آدمی و تہائی و چھ تہائی وغیرہ کو قتل ہی پس جب ہر وارث کو کامل ولایت قصاص حاصل ہوتی بالغون کو کوئی امر مانع  
 نہیں ہو سکتا سوائے اسکے کہ دوسرا ولی شاید قاتل کو عفو کرے اور بیان دوسرے اولیاء سب صغار ہیں کہ بالغوں کے  
 صغیر سنی کے انکو عفو کی ولایت حاصل نہیں ہے اور بعد بلوغ کے عفو شتبہ ہے بلکہ بلوغ ہی شتبہ ہے بلکہ شاید بلوغ کی  
 حالت میں مجنون یا معنوی ہو تو ایسے شتبہ در شتبہ پر مدار حکم نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ اولیاء بالغین قصاص  
 دے سکتے ہیں۔ بخلاف الکبیرین۔ بر غلات دو وزن بالغین کے سن کہ جب ایک کہیں غائب ہو تو سفر کو  
 لگیا ہے تو اسکی غیر حاضری میں اگرچہ حاضر کو پورا استحقاق قصاص ہے مگر اسکے حاصل کرنے سے ایک امر مانع ہے اور وہ  
 دوسرے کی غیر حاضری۔ لان احتمال العفو ثابت من الغائب۔ اسوئے کہ غائب کی طرف سے عفو کا احتمال  
 ثابت ہے۔ سن کہ یہ نہ کہ وہ بھی بالغ ہے اور بالغ کو عفو کا اختیار حاصل ہے حالانکہ جب اولیاء مقتول میں سے کسی نے  
 عفو کیا تو پھر نہ سون سے قصاص حاصل کرے ممکن نہیں ہے بلکہ انکا حق بجانب مال منتقل ہو جاتا ہے۔ و مسالۃ المؤمنین  
 ممنوعۃ۔ سادہ مدلول ان کا مسئلہ منہج ہے۔ سن۔ چنانچہ مولانا حمید الدین الفریزدی رحمہ اللہ نے لکھا کہ بعض مشائخ کے  
 نزدیک امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر بالغ کو قصاص لینے کا اختیار حاصل ہے اور غیر بالغ کے بلوغ تک انتظار ہوگا۔ ک۔  
 اور اگر مسلم ہو تو بھی غلام کے حق قصاص میں استحقاق یہ ہو سکتا ہے کہ وہ ہنر دار اموال کے تلف کے سبب ہو کہ آدمی کا اسکے  
 مورث کے قاتل سے جو غیظ و غصہ لافق ہوتا ہے کہ جسکے تشفی کے واسطے قصاص کی ضرورت ہوتی ہے وہ غلام کے قتل سے  
 لافق نہیں ہوتا ہے۔ فلیتال۔ قال ومن ضرب رجلاً بمرقطة فان اصابه بالحد يد قتل به وان اصابه  
 بالعود ضلیہ الدیہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو کھل یا پیلچہ سے مارا کہ اسکو قتل کر دیا پس اگر  
 لوہا ہو یا چاقو جس سے وہ قتل ہوا تو قاتل اسکے قصاص میں قتل کیا جائیگا اور اگر لکڑی کے صدمے سے مراد قاتل پر دیا  
 واجب ہوگی۔ سن۔ اور بعض نے مر کے معنی بل بیان کیے جس سے زمین جوتنے کی عادت اس دیار میں معروف  
 ہو سکتی یعنی۔ اور یہ مسئلہ قتل منتقل کے فرع ہے لہذا صاحبین کے نزدیک اگر لکڑی سے قتل غالب ہو تو بھی قصاص  
 ہوگا اور یہی ائمہ ثلثہ رحمہم کا قول ہے۔ قال رخصی المذنب عنہ و ہذا اذا اصابہ بحد الحدید لو جرح فکمل  
 السبب۔ شیخ مصنف رحمہ نے فرمایا کہ لوہے سے بھی قصاص کا حکم اسوقت ہے کہ اسکو لوہے کی دھار لگی ہو کہ نہ جرح  
 پائی گئی تو سبب کامل ہو گیا۔ وان اصابہ بظہر الحدید فعندہما کجب و ہو روا یہ عن ابی حنیفہ رحمہ علیہ  
 منہ لئلا ہو الحدید۔ اور اگر مقتول کو دھار کی پشت لگی ہو تو صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا (اور یہی  
 قول ائمہ ثلثہ ہے) اور امام ابو حنیفہ رحمہ سے بھی ایک روایت یہی ہے (اگرچہ مجروح ہو) کیونکہ امام رحمہ لے آئے کہ اعتبار کیا  
 اور وہ لوہا ہے۔ سن۔ اور ہر ایک ہتھیار کے مانند تو اسے ہتھیار سے قتل کیا پس قصاص ہوگا۔ وعنہما لکجب۔  
 اذا جرح و ہوا الصبح علی ما بینہ ان شار اسد لغالے۔ اور دوسری روایت امام رحمہ سے یہ کہ پشت کی جانب  
 لوہے سے قصاص بھی واجب ہوگا کہ مقتول مذکور مجروح ہوا ہو اور یہی روایت اصح ہے چنانچہ ہم ان شار اسد سے  
 اسکو بیان کرینگے۔ سن کہ حج سے یہ جرم کامل ہوتا ہے اور پشت سے اگر جرح ہوا بلکہ کوفت ہو گیا تو مجروح ہونے  
 اور کوفت ہونے میں ممانعت نہیں ہے۔ و علی ہذا الضربہ لسنجات المیزان۔ اور اسی طرح اگر تیراڑ کے ہاتھ



سے اسے قاضی تفصیل پر حکم فرما۔ کافی میں لکھا کہ باتون سے اسے کے بانٹ مراد ہیں۔ پس بتا رہا ہوتا  
 اہم کے اگر کوئی ہے کے بانٹ سے دشمن ہو کر مراد تو قصاص ہو در نہ نہیں اور بتا رہا قول صاحبین ہے کہ اگر اس سے  
 قاتل ہلاکت ہو تو قصاص ہوگا۔ واما اذا ضرب بالعود فانما تجب الدية لوجود قتل النفس المعصومة وبتنازع  
 انقصاص حتى لا يهدر الدم۔ اور ہا یک جب اس نے یلچہ کی ڈنڈی لینے لکڑی کی ڈنڈی سے اسے مارا تو میت واجب ہو  
 گی یہ وجہ ہو کہ نفس معصوم کو قتل ہا گیا اور قصاص متنع ہو (تو بت ضروری ہو) تاکہ خون معصوم راجگان نہ ہو  
 ثم قيل هو بمنزلة العصاة الكبيرة فيكون قتلا مشقلا وفيه خلاف ابی حنیفہ رحم علیہما۔ پھر کہا گیا کہ  
 یلچہ کی لکڑی بمنزلہ بڑی لاٹھی کے ہو تو یہ فعل بذریعہ بیماری چیز کے ہوگا (یعنی شبہا لعمدہ ہو) اور اس میں امام  
 ابو حنیفہ رحم کا خلاف ہے چنانچہ ہم بیان کریں گے۔ دلیل ہو بمنزلہ السوط وفيه خلاف الشافعی وہ ہے مسالۃ  
 الموالاة۔ اور دوسرا قول یہ کہا گیا کہ یہ لکڑی بمنزلہ کوڑے کے ہو اور اس میں امام شافعی رحم کا خلاف ہے اور یہ بھی  
 مسئلہ موات ہے۔ یعنی بے دوسرے ازا۔ اصل مسئلہ یہ کہ اگر ایسی چیز سے مارے کہ قاتل اس سے ہلاکت  
 نہیں ہوتی جیسے کوڑا پس اگر بے درپے اڑتا چلا گیا حتی کہ وہ مر گیا تو بعض مشائخ کے نزدیک بقول صاحبین رحم فیہ  
 ہو اور بعض کے نزدیک شبہ عمدہ ہو اور اگر بے درپے نہیں مارا تو بلا خلاف صاحبین کے نزدیک شبہ عمدہ نہ ہو۔ لہذا  
 پس یلچہ کی لکڑی میں بقول دوم یہی تفصیل ہوگی کہ اگر ہم ماریں تو بعض کے نزدیک قتل عمدہ در نہ شبہ عمدہ ہو  
 اس میں امام شافعی رحم کا خلاف ہے کہ شافعی رحم کے نزدیک جبکہ نواترہیم جوٹ ہو تو عمدہ۔ لہذا ان الموالاة  
 فی الضربات الی ان مات دلیل العمدۃ یتحقق الموجب۔ شافعی رحم کی دلیل یہ ہو کہ لگاتار جوٹیں  
 یہاں تک مارتا کہ وہ مرے عمدہ قتل کی دلیل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اسے مقتول کے قتل ہی کا قصد کیا تھا  
 ووجب قصاص ہا گیا۔ ولنا ما روينا الا ان قتيل خطأ العمد ویروی شبہ العمد الحدیث۔ اور ہمارے  
 دلیل وہ حدیث جو ہم اوپر روایت کر چکے کہ خبردار ہو کہ خطا سے عمدہ کا مقتول اور ایک روایت میں شبہ العمد کا مقتول تاخیر  
 سن۔ یعنی خطبہ مجاہدوداع میں فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطا سے عمدہ کا مقتول جو کوڑے و عصا سے مقتول ہو سوا دنٹ میں  
 ۳۰ حصہ۔ ۳۰۔ ۳۰۔ ۳۰۔ ۳۰۔ قابل عمل ہیں اور سنن اربعہ کی روایت ابن عمر رضی اللہ عنہما ہے کہ خبردار  
 ہو کہ دیت خطا شبہ العمد وہ کوڑے و عصا سے مقتول ہو سوا دنٹ میں الخ۔ ورواہ احمد و الشافعی وغیرہم۔ پس اصل  
 یہ کہ اس میں مقتول عموما ہر دو کو شبہ عمدہ قرار دیا اور وہ مطلق ہے جس میں کوئی قید نہ ہو وغیرہ کی نہیں ہے حتی کہ وہ بھی مقتول  
 عموما سوط ہو تو بھی دیت کے سواے اس میں قصاص ہوگا۔ ولان فیہ شبہۃ عدم العمد فی لان الموالاة  
 الحدیث للاحادیث اولیٰ اعتراف القصد فی خلال الضربات فیرى اول الفعل عنه وعما  
 اصحاب القتل۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں عمدہ نہ ہوئے کا شبہ ہے اس واسطے کہ بے درپے ضربات کا استعمال کسی  
 ادب دہنے کے واسطے کیا جاتا ہے (قرعہ نہ ہوگا) یا شاید کہ ضربات کے درمیان میں اس پر قتل کا قصد طاری ہوا ہو کہ ابتدا  
 قتل اس سے قاتل ہوگا اور شاید کہ اس کی چوٹ اتفاقاً ایسی جگہ پڑ گئی کہ وہ مقتول ہو گیا سن۔ تو کئی وجہ سے شبہ ہے  
 کہ یہ پورا قتل عمدہ قتل نہ ہو۔ والشبہۃ دارئہ للقود ووجبت الدیۃ۔ اور شبہ ایسی چیز ہے کہ قصاص دے کر نہ  
 جاتا تو دیت واجب ہوتی سن۔ واضح ہو کہ صحیحین میں یہودی کے بارہ میں حدیث گویا ہے کہ اس کے واسطے  
 ایک چھوڑی کا سر دو چھرون کے درمیان پھیل دیا تھا آخر قاتل یہودی بھی اسی طرح قتل کیا گیا۔ اور امام مالک نے اپنے اثر  
 روایت کیا جس میں عبد اللہ بن مہران نے دلی مقتول کو جلاٹھی سے قتل کیا تھا قصاص دے دیا مجھے قاتل کو لاٹھی سے



قتل کیا۔ امام مالک رحمہ اللہ کہتا ہے ہمارے یہاں یعنی علمائے مدینہ منورہ میں جو اختلاف کے یہ امر جماعی ہو کر اگر کسی نے عمر  
دوسرے کو عاص سے مارا یا پتھر پھینک مارا یا بعد اُکسی چیز سے مارا کہ وہ مر گیا تو یہ قتل عمد ہی اور اس میں قصاص واجب ہے جبکہ  
میں ہمارے یہاں قتل عمد یہ کہ آدمی دوسرے کو قصد کرتے ہوئے حتیٰ کہ اسکی نفع نکل جاوے۔ دفع ہو کر اگر خفیف  
نازک کوڑے سے ایک دودھ مارا کہ وہ مر گیا تو وہ بالاتفاق شبہ عمد ہی اور اگر متوالی مارتا گیا یہاں تک کہ وہ مر گیا  
پس اگر ایسا ہو کر ایسے جملہ طر بات سے غالباً مر جائیگا تو یہ صاحبین کے نزدیک قتل عمد ہی اور بھی امام مالک و شافعی و احمد  
کا قول آؤ۔ اور اگر گلا گھونٹ کر مار ڈالا پس ابو حنیفہؒ کے نزدیک شبہ عمد ہی کہ قاتل کو قتل نہیں کیا جائیگا کہ جبکہ وہ اس  
قتل میں معروف ہو اور امام مالک و شافعی و احمد کے نزدیک قصاص واجب ہے۔ اور اگر ایک شخص کو بھونچا نہ پانی فیہ  
کر دیا بیان تک کہ وہ مر گیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کچھ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک ذیت واجب ہوگی اور امام  
شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک علی الاصح قصاص واجب ہوگا۔ قال ومن غرق صبیا او بالغافی البحر فلا قصاص  
عند ابی حنیفۃ رحمہ اللہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے کسی طفل یا بالغ کو سمندر یا دریا وغیرہ پانی میں غرق کر دیا تو امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک غرق کرنے والے پر قصاص نہیں ہے۔ وقال لا يقتص منه وهو قول الشافعی رحمہ اللہ غیر ان عند ہم  
يستونی خرا وعنده یفرق كما بیناه من قبل۔ اور صاحبین نے فرمایا کہ اُس سے قصاص لیا جائیگا اور بھی امام  
شافعی کا قول ہے صرف تنازع ہے کہ صاحبین کے نزدیک گردن کاٹ دینے کے طور پر قصاص لیا جائیگا اور امام شافعی کے  
زادیک غرق کر دیا جائیگا جیسا کہ مجھے سابق میں بیان کیا ہے۔ لعمرونہ السلام من غرق غرقناه ولان الالة  
قاتلة فاستعمالها امارة العمدية والامارات في العصمة۔ صاحبین اور شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ جس نے غرق کیا ہم اُسکو غرق کریں گے اور اس دلیل سے کہ جس چیز سے قتل کیا وہ مار ڈالنے کی  
چیز ہے یعنی پانی میں ڈوبنے سے آدمی مر جاتا ہے پس اسی کا استعمال کرنا عمدہ قتل کی دلیل ہے اور اس میں کچھ شک نہیں کہ  
جسکو قتل کیا اُسکا خون محفوظ تھا۔ برابر بن عازب رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت  
کی کہ جس نے نشانہ بنا کر قتل کیا تو ہم اُسکو نشانہ بنا کر قتل کریں گے اور جسے ملایا ہم اُسکو جلادیں گے اور جسے غرق کیا ہم  
اُسکو غرق کریں گے۔ رواہ البیهقی فی کتاب المعرۃ السنن۔ صاحب تفسیر نے کہا کہ اسکی اسناد میں کثیر وغیرہ مہول  
ہیں۔ ولہ قولہ علیہ السلام الا ان قتیل خطا العمد قتل السوط والعصار وفیه وفي کل خطا مارش  
ولان الالة غیر معدة للقتل ولا تستعمل فیہ لتعد استعمال فتکنت شبهة عدم العمدية ولان القصاص  
منه عن المماثلة ومنه يقال اقتص اثره ومنه المقصة للجلیمین ولا تماثل بین الجرح والدق لقصور  
الثانی عن تحریب الظاہر کذا لا یتماثلان فی حکمة الزجر لان القتل بالسلح غالب وبالمنقل  
ناور وما رواہ غیر مرفوع او ہو محمول علی آسیاستہ وقد اوست الیہ اضافۃ الی نفسہ فیہ واذا تم  
القصاص وجبت الدیۃ وہی علی العاقلة وقد ذکرناہ واقولات الروایتین فی الکفاۃ۔ اور امام  
ابو حنیفہ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ خبردار ہو کہ خطا عمد کا مقتول کوڑے سے وعصار کا مقتول برادر اس قتل میں اور قتل خطا  
میں امتش واجب ہے۔ رواہ ابن حبان فی صحیحہ بمعناء مطولا۔ یعنی غرق کر دینا بھی کوڑے وغیرہ سے قتل کے مانند ہے  
اور اس دلیل سے کہ پانی ایسا کہ نہیں ہے جو قتل کے واسطے موضوع ہو اور نہ قتل کے کام میں ستمل ہے کیونکہ اس کام  
میں استعمال کرنا محال ہے تو غرق کرنے کے قتل میں قتل عمد ہونے کا شبہ ممکن ہو گیا۔ اور اس دلیل سے کہ لفظ  
قصاص سے ماثلت کے معنی نکلتے ہیں یعنی یکسان سادات ہونا چاہیے چنانچہ ملتے ہیں کہ زید نے فلان شخص کے قتل



قدم کا قصاص کیا اور اسی سے قہجی کے دونوں پہلوں کو مقعد کہتے ہیں اگر غرق کرنے والے پر قصاص ہو گا تو  
کھانے سے ہو گا مالا نہ گردن کاٹنے میں اور غرق بالائی مارنے میں مانتا نہ رہے کیونکہ غرق بالائی سے جسم خارجی  
غراب کرنے میں کمی ہوتی ہے اور اسی طرح زجر قصاص کی حکمت میں بھی دونوں یکساں نہیں ہیں کیونکہ قصاص سے قتل  
کرنا غالب ہو اور بذریعہ قہجی یا غرق کے مار ڈالتا نہ رہے جو فعل نادر ہو اس کے واسطے حد نہیں رکھی گئی ہے اور  
یہی وہ حدیث جو امام شافعی نے روایت کی وہ حدیث مرفوعہ میں ہے (اور اس کے بعض راوی مجہول ہیں انصاف) یا  
وہ حدیث سیاست پر مجہول ہے یعنی بطور سیاست کے جو غرق کرے ہم مسکوف غرق کیسے اور حدیث میں اس کا  
اشارہ بھی ہے کہ اس سزا کو اپنی جانب منسوب کیا یعنی یہ نہیں فرمایا کہ جو غرق کرے وہ غرق کیا جائیگا پس جب قصاص  
منقطع ہوا اور دیت واجب ہوئی اور دیت اس کی مددگار برادری پر ہوئی ہے اور ہم اس کو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔  
اور یہ کفارہ تو اس میں دور و آئین مختلف ہیں۔ چنانچہ طحاوی کی روایت میں کفارہ واجب ہو گا اور دوسری  
روایت میں نہیں۔ پھر واضح ہو کہ مصنف نے جو دعویٰ کیا کہ حدیث صاحبین مرفوعہ میں ہے یہ دعویٰ صحیح نہیں چنانچہ  
اور پر مذکور ہوا کہ وہ حدیث مرفوعہ ہے یا مادی کا مجہول ہونا کہ مفسر نہیں کیونکہ یہ قصاص کے نزدیک کئی جرح نہیں ہے  
نور حدیث مرفوعہ صحیح ہوئی علامہ برین موقوف بھی محبت ہے لہذا کہا گیا کہ مسائل جنابات میں اکثر صاحبین کا قول راجع ہے اور  
یہی موافق احادیث ہے اور شاید کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے لئے میں لائے یا پھر سے مارنا نادر ہو ورنہ بعد اس کے یہ فسادیت  
بجیل گیا مگر اس زمانہ میں اکثر قتل اسی سے واقع ہوتے ہیں مانند قتل اعلم مع م۔ قال ومن جرح رجلاً  
عند اقل بزل صاحب فراش حتی مات فعليه القصاص لوجود السبب وعدم ما يبطل حكمه في  
الظاهر فاضيف اليه۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو عداً مجروح کیا پس مجروح برابر بستر پر پڑا رہا یہاں تک کہ مر گیا  
تو جرح پر قصاص واجب ہو گا کیونکہ سبب قصاص پایا گیا اور ظاہر میں کئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو اس سبب کا حکم مٹا دے  
تو مرنا اسی جرح کی جانب منسوب ہوا۔ اور اس حکم میں اتفاق ہے جیسا کہ امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے  
یہ حکم روایت کر کے لکھا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں اور یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ قال واذا التقى الصفا من  
المسلمين والمشرکین فقتل مسلم اثنان اذ مشرك فلا قود عليه وعليه الكفارة لان هذا حد نوعي  
والخطا على ما بيناه والخطا بنوعيه لا يوجب القود ويوجب الكفارة وكذا الدية على ما نطق به نص  
في الكتاب۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر عداۃ میں مسلمان اور کافر قتل کی دونوں صفیں مل گئیں اس حالت میں ایک مسلمان  
نے دوسرے مسلمان کو شترک گمان کر کے قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص نہیں اور کفارہ اُس پر واجب ہے اور واسطے کہ یہ بھی  
خطا کی دونوں قسموں میں سے ایک قسم ہے اور خطا اپنی دونوں قسموں کے ساتھ موجب قصاص نہیں ہے مگر موجب کفارہ ہے  
اور اسی طرح موجب دیت بھی ہے چنانچہ قرآن مجید کے ساتھ ناطق ہے۔ ولما اختلفت سيوف المسلمين على ايمان  
ابي حذيفة ثم قضى رسول الله عليه السلام بالدية۔ اور جب جنگ احد میں مسلمانوں کی تلواریں خنجر و شمشیر  
میں کے والد بیان پر واقع ہوئیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیت کا حکم دیا۔ اور بات یہ ہوئی کہ بان  
رضی اللہ عنہ جنگ احد میں بسبب بوجہ کے ایک بیلہ پر عداۃ کے ساتھ تھے پس ناگاہ اُنکو شہادت کا دلولہ آیا اور  
وہ بیلہ سے اترے مگر ایسے راستہ سے مسلمانوں کی جانب بچے کہ جدھر مشرکین کا لشکر تھا پس مسلمانوں نے اُنکو مشرک  
گمان کر کے فوراً تلواریں چلا دیں اور عداۃ نے ہر جہاں تار دی کہ میرا باپ ہے لیکن روائی میں کسی نے سن نہیں  
پھر کہا کہ دانت اگر ہم پہچانتے تو ہر کو قتل مکرے پس خنجر لے لے لے کہ انہیں غیر اللہ کے دوا رہم الراحمین۔ پھر آنحضرت صلی اللہ



علیہ وسلم نے چاہا کہ مذہب کو اسکی دیت دین تو حدیث رضی اللہ عنہ نے یہ دیت بھی مسلمانوں پر تصدیق کر دی پس اس سے  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حدیث کے حق میں بہتری زیادہ ہوئی۔ اس قصہ کو شافعی و بخاری و ابن سعد و حاکم  
 و داقدی و ابن ہشام و غیرہ نے مختصر و مطول روایت کیا ہے۔ قالوا انما تجب الدیۃ اذا کانوا مختلفین فان کان  
 فی صفت المشرکین لا تجب سقوط عصمتہ بتکفیر سوادہم قال علیہ السلام من کثر سواد قوم فهو منهم۔  
 مشائخ نے فرمایا کہ ایسے مسلمان مقتول کی دیت بھی جیسی واجب ہوگی کہ کفار و مسلمین باہم مختلط ہوں اور اگر یہ شخص مشرکوں  
 کی صفت میں ہو تو دیت واجب نہ ہوگی کیونکہ مشرکوں کی جماعت زیادہ کرنے کی وجہ سے اگلے فن کی عصمت ساقط ہو گئی  
 کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص کسی قوم کی جماعت زیادہ کرے وہ انہیں میں سے ہوتا ہے۔ اور  
 شخص کسی قوم کے کام پر راضی ہو وہ کام کرنے والے کا شریک ہے۔ روایہ ابو ہریرہ عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ۔ اور  
 اور قصہ یہ ہوا کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ ایک ولیمہ کی دعوت میں بلائے گئے پس جب آکر مکان میں داخل ہوئے  
 لگے تو لہو کی آواز سنی پس بے پروا چھا گیا کہ آپ کیون بٹے نب یہ حدیث روایت کی اور اسی کے مانند  
 عبد اللہ ابن المبارک نے حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کی۔ قال ومن شیخ نفعہ و شجہ رجل و  
 عقرہ اسد و اصابہ حیۃ فمات من ذلک کل فعلی الاجنبی ثلث الدیۃ لان فعل الاسد و الحیۃ  
 جنس واحد لکن ہدرا فی الدنیا و الآخرة و فعلہ یفہد فی الدنیا معتبر فی الآخرة حتی یوثم علیہ  
 فی النواذر ان عندی حلیۃ و محمد رحم یغسل ویصلی علیہ و عندی یوسف رحم یغسل وہ یصلی علیہ  
 و فی شرح البیہر ذکر فی المصلوۃ علیہ اختلاف المثلث علی ما کتبناہ فی کتاب التنجیس و الملوید  
 فلم یکن بدرا مطلقا و کان جنسا آخر و فعل الاجنبی معتبر فی الدنیا و الآخرة فصارت ثلثہ اجناس  
 فکان النفس تلغت ثلثہ افعال فیکون التالفت بفعل کل واحد ثلثہ فوجب علیہ ثلث الدیۃ  
 و اللہ اعلم۔ اگر ایک شخص نے اپنا سر بھیڑا اور ایک شخص دیگرے بھی اسکا سر زخمی کیا اور ایک شیر نے بھی اسکو  
 خستہ کیا اور ایک سانپ نے بھی اسکو کاٹ لیا یا بھردہ سب ان زخموں سے مر گیا تو اجنبی شخص پر دیت کی تہائی  
 واجب ہوگی اسواسطے کہ سانپ اور شیر کا فعل ایک ہی جنس ہے کیونکہ انکا فعل دنیا و آخرت دونوں میں ہمارے نفسی خیر  
 یا سانپ کو اس کے فعل کی وجہ سے سزا نہیں دی جاتی اور نہ جرم ازواج کیا جاتا ہے اور ہر مقتول کا فعل باہمی ذات پر خود  
 دنیا میں باطل ہو اور آخرت میں مجبور حتی کہ خود کشی پر گنہگار ہوتا ہے اور توادر میں روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے  
 نزدیک اس بیٹ کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک غسل دیا جائے اور نماز نہیں  
 پڑھی جائیگی۔ اور شیخ سیر کبیر میں اس پر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف مشائخ ذکر کیا ہے جیسا ہے کتاب التنجیس و الملوید  
 میں بیان کیا۔ بالکل اس شخص کا ذاتی فعل بالکل باطل نہیں ہے تو یہ ایک جنس دیگر ہو گیا۔ اور ہر اجنبی کا فعل خود  
 دنیا و آخرت دونوں میں معتبر ہے تو یہ سب افعال تین اجناس ہو گئے پس گویا اسکی جان تین جنس کے افعال سے  
 فنا ہوئی تو ہر فعل کی وجہ سے تہائی جان تلف ہوئی تو اجنبی پر تہائی دیت واجب ہوئی و اللہ اعلم بالصواب

### فصل

قال ومن شہر علی المسلمین سیفا فعلم ان یقتلوا لقولہ علیہ السلام من شہر علی المسلمین سیفا  
 نقدا ظل و سہ ولا نہ باع فتسقط عصمتہ بیغہ ولا نہ لتین طریقا لقتل عن نفسه فلا قتله۔ جانیہ  
 میں ہے کہ جس شخص نے مسلمانوں پر تلوار کھینچی ہے تو وہ رات میں یا دن میں خواہ شہر میں یا باہر رات میں تو مسلمانوں



یہ امر تو ایسے شخص کو قتل کر دینا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے مسلمان پر تلوار کھینچی  
 اپنا خون باطل کیا اور اس دلیل سے کہ وہ باغی ہو تو بغاوت کی وجہ سے اس کے خون کی حفاظت جاتی رہی اور اس دلیل سے  
 کہ ہر مسلمان کو اپنی ذات سے قتل دو کرنا اسی طریقہ سے ممکن ہے کہ اس شخص کو قتل کر دے تو معلوم ہوا کہ اس کے اسلحہ سے  
 قتل کر دینا جائز ہے۔ اور جو حدیث کہ شیخ مسند نے ذکر فرمائی وہ نسائی نے بطریق اسحاق بن راہویہ بسند  
 صحیح حدیث زبیر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہما سے مرفوع روایت کی کہ جس شخص نے تلوار کھینچی بھر جلائی تو اس نے اپنا خون  
 باطل کیا ورواہ الطبرانی والحاکم وغیرہم۔ پس اس حدیث میں یہ قید ہے کہ تلوار جلائی ہو یعنی خالی تلوار کھینچنے سے خون  
 حلال نہ ہوگا بلکہ جب تلوار کھینچ کر کسی پر چلا دے تو اس کا خون باطل ہو جائیگا اگرچہ اس کی تلوار چلانے سے کوئی قتل  
 نہ ہوا ہو۔ وقولہ فعلمہم وقول محمد رحمہ فی الجامع الصغیر فتح علی المسلمین ان یقتلوا اشارۃ اے  
 الوجوب والمعنی وجوب دفع الضرر فی سرقة الجامع الصغیر ومن شہر علی رجل سلا حلیلا او ہذا  
 او شہر علیہ عصا لیلانی مصر او ہذا رانی طریق فی غیر مصر فقتلہ المشہور علیہ عدا فلا شئ علیہ لما یجاء او  
 یہ جو مختصر میں مذکور ہے کہ (تو مسلمانوں پر) اور یہ جو امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا (تو مسلمانوں پر حق ہے کہ اس کو قتل  
 کر دیں) یہ اشارہ ہے کہ مسلمانوں پر ایسا کرنا واجب ہے اور اس کے اندر بات یہ ہے کہ جان کا ضرر دو کرنا واجب ہوتا ہے  
 اور جامع صغیر کی کتاب السرقة میں مذکور ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی پر ہتھیار کھینچا خواہ رات میں ہو یا دن میں ہو یا کسی نے  
 پر لاٹھی اٹھائی خواہ رات میں شہر کے اندر ہو یا دن میں شہر کے باہر راہ میں ہو پس جس شخص پر ہتھیار یا لاٹھی اٹھائی  
 گئی تھی اس نے اٹھانے والے کو عدا قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ نہ ہوگا بدلیل اسی حدیث و قیاس کے جو ہم نے اوپر بیان کیا  
 و ہذا لان السلاح لا یلبث فیحتاج اے دفعہ بالقتل والعصا الصغیرۃ وان کان یلبث ولكن۔  
 اللیل لا یلحقہ الغوث فیضطر اے دفعہ بالقتل وکذا فی النہائی غیر المصر فی الطريق لہ یلحقہ الغوث  
 فاذا قتلہ کان دمہ ہذا قالوا فان کان عصا لا تلبث یجتل ان یكون مثل السلاح عندہما۔ اور اس کی  
 وجہ یہ ہے کہ ہتھیار ایسی چیز ہے جس سے قتل ہو جانے میں دیر نہیں لگتی ہے تو جس شخص پر ہتھیار اٹھا یا وہ اپنی ذات سے  
 ضرر دو کرنے میں اٹھانے والے کے قتل کا محتاج ہوگا یعنی خواہ مخواہ اس کو ضرورت ہوگی کہ ہتھیار اٹھانے والے کو  
 قتل کر دے اور جھوٹی لاٹھی اگرچہ ایسی چیز ہے کہ اس سے موت میں تاخیر ہوتی ہے لیکن رات میں کوئی فریادی اس تک  
 نہیں پہنچ سکتا ہے تو بھی وہ لاٹھی اٹھانے والے کے قتل پر مجبور ہوگا اور اسی طرح دن میں بھی شہر کے باہر رہتے  
 میں فریاد پر کوئی مددگار نہیں پہنچ سکتا پس جب اس نے ہتھیار اٹھانے والے یا لاٹھی اٹھانے والے کو قتل کر دیا تو اس کا  
 خون راکھان ہوگا۔ شائع نے فرمایا کہ اگر بڑا لٹھ ہو جس سے موت میں تاخیر نہیں ہوتی تو شاید صاحبین کے نزدیک  
 وہ ہتھیار کے مثل ہوگا۔ یعنی اگر بڑا لٹھ ارے کو تا آواز جبرنا ہو وہ اس کو ہر حال میں قتل کر سکتا ہے خواہ شہر  
 میں ہو یا شہر کے باہر ہو اور خواہ رات ہو یا دن ہو۔ قال وان غیر المجنون علی غیرہ سلا حاً فقتلہ المشہور  
 علیہ عدا فعلیہ الدیۃ فی مالہ وقال الشافعی رحمہ لا شئ علیہ وعلی ہذا الخلاف العصبی والدابة وعن  
 ابی یوسف رحمہ انہ یجب الضمان فی الدابة ولا یجب فی العصبی والمجنون للشافعی رحمہ انہ قتلہ وانما  
 عن نفسه فیعتبر بالبالغ الشاہر ولا ینصر یصیر محمولا علی قتلہ لبعقلہ فاشبه المکرہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر مجنون  
 نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا پس جس پر ہتھیار کھینچا اس نے مجنون کو عدا قتل کر دیا تو قاتل پر اس کے مال میں دیت واجب  
 ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگرچہ واجب نہیں ہے (اور یہی قول مالک و اکثر اہل علم ہے) اور ایسا ہی ہے



مقتول دکان کے مسئلہ میں دیکھئے اگر قاتل نے ہتھیار کھینچا تو قاتل پر دیت اپنے مال میں ہر پہلے مدکار برادری نہیں  
 اٹھا دیگی اور اگر جانور مارنے دوڑا تو قاتل پر اسکی قیمت واجب ہو اور امام الی یوسف سے روایت ہے کہ جانور کی صورت  
 میں تاوان قیمت واجب ہو اور طفل و مجنون کی صورت میں دیت نہیں واجب ہو امام شافعی رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے  
 اپنی ذات سے موت دفع کرنے کے واسطے طفل یا مجنون یا جانور کو قتل کیا تو اسکا قیاس عاقل بالغ ہتھیار کھینچنے والے پر ہوگا  
 یعنی جیسا مسئلہ اوپر گزرے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ یہ مجنون وغیرہ اسکو اپنی قتل پر لاچار کر کے والا بوجہ اپنے فعل کے  
 ہو اپنی مجنون وغیرہ نے ایسا فعل کیا کہ وہ اپنی جان بچانے کے واسطے لاچار کے قتل پر آمادہ ہوا تو قاتل ایسے شخص  
 کے ساتھ ہو گیا جو اگر کسی فعل پر مجبور کیا جائے تو قاتل کو جو شخص لاچار کیا جاوے وہ قاتل نہیں ہوتا  
 ولابی یوسف رحمہ ان فعل الدا بہ غیر معتبر اصلاحی لو تحقق لا یوجب الضمان اما فعلہا معتبر فی الجملة  
 حی لا یحقق وجب علیہا الضمان ولکن عصمتہا لحقہا وعصمتہ الدا بہ عن مالکہا فان فعلہا سقط  
 للعصمتہ دون فعل الدا بہ ولنا انہ قتل شخصاً معصوماً او اطفالاً لا معصوماً حقاً لئلا مالک وفعل الدا بہ  
 لا یصلح سقطاً ولکن فعلہا وان کانت عصمتہا حقہا لعدم اختیار صیح ولہذا لا یجب المقصا ص تحقیق  
 الفعل منہما بخلاف العاقل البالغ لانہ اختیاراً صیحاً وانما لا یجب المقصا ص لوجود البیج و  
 ہو دفع الشر فوجب الدیہ - اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جانور کا فعل بالکل مجبر نہیں ہے حتی کہ اگر جانور کوئی  
 فعل کرے یعنی شکار نہی کرے یا مار ڈالے تو جانور پر تاوان واجب نہیں ہوتا یعنی جانور اس قابل نہیں کہ ہتھیار  
 واجب ہو اور ہا مجنون و طفل کا فعل زندہ فی الجملة معتبر ہے حتی کہ اگر ان دونوں نے کوئی فعل سرزد کیا تو ان دونوں پر  
 تاوان واجب ہوگا اور اسی طرح ان دونوں کے قتل کی حفاظت بوجہ نکلنے والی کے ہے اور جانور کی حفاظت بوجہ  
 حق مالک کے ہے پس طفل و مجنون کا فعل قاتل کی حفاظت ذاتی کا ساقط کر کے والا ہوا اور جانور کا فعل ایسا نہیں ہوا  
 یعنی جب انکی عصمت ذاتی تھی تو نکلنے حفاظت فعل سے ساقط ہو جائیگی اور جانور کی عصمت ساقط نہوگی کیونکہ ذاتی نہیں ہے  
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب مجنون یا طفل کو قتل کیا تو ایک شخص معصوم کو قتل کیا یعنی ایسے شخص کو قتل کیا جسکا  
 خون محفوظ و محترم ہو یا جب اسنے جانور مار ڈالا تو ایسا مال تلف کیا جو حق مالک کی وجہ سے محفوظ محترم ہو پس تاوان واجب  
 ہوگا (اور یہ جو منہ کہا کہ جانور کے فعل سے حفاظت ساقط نہیں ہوتی اور طفل و مجنون کے فعل سے انکی عصمت  
 ساقط ہو جاتی ہے تو یہ فرق صیح نہیں ہے) اور جانور کا فعل اس وقت نہیں کہ عصمت ساقط کرے اسی طرح طفل و مجنون کا  
 فعل بھی اس وقت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو بھی اختیار صیح حاصل نہیں ہے یعنی عاقل نہ اختیار نہیں ہے اگر ہر انکی  
 عصمت لمحاظ انکی ذات کے ہے اور اسی وجہ سے جو فعل اسنے سرزد ہوا انکا قصاص واجب نہیں ہوتا یعنی اگر اختیار  
 صیح حاصل ہوتا تو قصاص واجب ہوتا برخلاف فعل عاقل بالغ کے یعنی اگر وہ تلوار کھینچے تو اسکا فعل اسکا خون بیاہ  
 کرے گا اور عصمت ساقط کرے گا اسواسطے کہ عاقل بالغ کو اختیار صیح حاصل ہے اور قصاص صرف اسوجہ سے واجب نہیں  
 ہوگا کہ ایسا امر موجود ہو جو حلال کرنے والے طفل و مجنون کا فعل مباح کرتا ہو اور وہ اپنی ذات سے حرر ہو کر یعنی حیر ہو کر  
 وہ اپنی ذات کو اسی طرح بچا سکتا ہے کہ حلال کر کے والے طفل یا مجنون کو قتل کرے تو اسکو قتل مباح ہے اگر اس سے یہ حال  
 نہیں کہ طفل یا مجنون کا خون بوجہ انکے فعل کے غیر محفوظ ہو نہ دیت واجب ہوگا۔ قال ومن شہر علی غیرہ سلا حاکم  
 فی المصر فضر بہ ثم قتلہ الآخر فعلى العاقل المقصا ص معاد اذا ضربہ فانصرف لا یدخر من ان یکون  
 محارباً بالانصراف فعادت عصمتہ۔ لہذا اگر ظہر میں ایک نے دوسرے پر ہتھیار کھینچا مثلاً ظہر کے اندر نہ پھرتا



بکر پر اختیار کھینچا پھر یہ ہتھیار ارا پھر بکر نے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر قصاص واجب ہو گا۔ اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ یہ بکر  
بکر کو ہتھیار ارا پھر اسطرح لڑا کہ دو بار مارنے کا قصد نہیں ہو قاتل بکر پر قصاص ہو گا کیونکہ یہ بکر جو ہتھیار  
پھیر کر جانے کے عمارت نہیں رہا قاتل کے خون کی حفاظت نہ کی تھی۔ یعنی بکر کو قتل کرنا اسوقت تک مباح تھا  
جب تک وہ ہتھیار کھینچ کر مارنے پر آمادہ رہے کیونکہ اس حالت میں سوائے اسکو مار ڈالنے کے بکر کے حق میں اپنے  
بچاؤ کی کوئی صورت نہیں ہو اور جب وہ اس سے باز آیا تو اسکی جان معصوم محترم ہو گئی پس اب اسکا خون مباح نہیں  
ہے۔ قال یوسف بن زید علیہ السلام قاتل السرقة فاتبه وقتله فلا شیء علیہ لقولہ علیہ السلام قاتل  
دون مالک ولا نہ یبلح لہ القتل دفعا فی الابتداء فلذا استردا دانی الا انتہاء و تاویل المسالۃ اذا  
کان لا یتمکن من الاسترداد الا بالقتل والحد اعلم۔ اگر ایک شخص گھر میں رات کو چور گھسا اور مال سرقا کر  
نکال لایا پس صاحب مال نے اسکا پھینکا کر کے اسکو قتل کر دیا تو قاتل پر کچھ واجب ہو گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا کہ اپنے مال کے پیچھے قاتل کر۔ اور اس دلیل سے کہ ابتداء میں دفع ضرر کے واسطے اسکا قتل کرنا مباح تھا  
تو آخر میں اپنا مال پھیر لینے کے واسطے بھی قتل کرنا مباح ہو اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ جب مال پھیرا سوائے قتل کے  
کسی طرح ممکن نہ ہو تو قتل مباح ہو اور حد تھامے اعلم۔ اور جو حدیث شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ذکر کی وہ متعدد  
صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے چنانچہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے ایک شخص کے قصہ میں روایت کیا کہ اُس نے عرض کیا کہ  
یا رسول اللہ اگر ایک شخص نے اگر میرا مال لینا چاہا تو آپ نے فرمایا کہ اپنا مال تو اسکو دے۔ اُس نے عرض کیا کہ  
اگر وہ مجھے قاتل کرے تو فرمایا کہ اُس سے قتال کر۔ اُس نے عرض کیا کہ اگر میں مارا گیا تو فرمایا کہ تو شہید ہو۔ اُس نے  
عرض کیا کہ اگر میں نے اسکو مار ڈالا تو فرمایا کہ وہ جہنم میں ہو۔ رواہ مسلم۔ و حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ میں کہ  
کہ جو شخص اپنے مال کے پیچھے مارا گیا وہ شہید ہو۔ رواہ البخاری و مسلم و غیر ہم۔ اور اس باب میں حضرت علی و سعید  
بن زید و ابن عمر و ابن عباس و جابر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے۔ لکھا قال الترمذی۔ اور امام محمد نے انارمن  
حضرت ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ اگر ایک شخص دوسرے کے گھر میں رات کو گھسا پھر صبح کو مردہ پایا گیا پس مالک  
مکان نے دعویٰ کیا کہ اس نے میرے ساتھ مکابروہ و مقابلہ کیا تھا کہ وہ دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص چوری میں شہم ہو تو اسکا خون  
باطل ہو اور مالک مکان پر حد واجب ہوگی اور اگر وہ چوری میں شہم نہ ہو اور سوائے بھلائی کے اُس سے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک  
مکان سے قصاص لیا جائیگا اور اگر مالک مکان نے دعویٰ کیا کہ میں نے اسکو اپنی چوروں کے پیٹ پر پایا لہذا قتل کیا تو بھی  
دیکھا جائے کہ اگر یہ شخص زنا کاری میں شہم ہو تو قصاص باطل ہو اور مالک مکان پر حد واجب ہوگی۔ اور اگر اس سے  
سوائے بھلائی کے کچھ معلوم نہ ہو تو مالک مکان سے اسکا قصاص لیا جائیگا۔ امام محمد نے کہا کہ ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں  
اور سرفک صورت میں نہیں امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور زنا کاری کی صورت میں امام ابو حنیفہ کا قول ہے نہین ہر سرفک کہ  
کہ یہ فیصلہ قاضی کا بیان ہے اور حدیث سے مخالفت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر یہ بات محقق ہو کہ وہ چوری و زنا کاری ہی کے واسطے  
داخل ہوا تو اسکا خون باطل ہو گا و علیٰ ہذا اگر کسی نے اپنی نسبی عورت محرمہ کے ساتھ دوسرے کو زنا کرتے پایا اور دونوں  
کو قتل کر دیا اور صورتیکہ بر عورت رضی تھی تو کچھ گناہ نہیں ہے اور برائے مذہب ہو گا اور اگر یہ امر ثبوت نہ ہو بلکہ صرف مالک مکان کا  
دعویٰ ہو تو اُس صورت میں موافق قول ابراہیم نخعی کے حکم ہو گا۔ اور در صورتیکہ چور کا قصداً اور کبارہ ثبوت ہو یا زنا کاری  
ثبوت ہو تو قاتل پر کوئی وجہ حدیث کی نہیں ہے اور نہ اس بارہ میں ابو حنیفہ سے کوئی روایت باقی جاتی ہے بلکہ کتاب میں  
امام محمد کا قول مفروض ہے کہ اُس پر کچھ واجب نہ ہو گا۔



## باب القصاص فیما دون النفس

یہ باب جان سے کم کے بارہ میں قصاص لینے کے بیان میں ہے۔

قال ومن قطع يد غیره عما من المفصل قطعت يده وان كانت يده اكبر من اليد المقطوعة لقوله تعالى  
 والجرح قصاص وهو ينبي عن المماثلة فكل ما امكن رعايتها ليس يجب فيه القصاص وبالا فلا وقد امكن في  
 القطع من المفصل فاعجز ولا يستبر بكمبر اليد وصغر بالان منفعة اليد لا تختلف بذلك وكذلك الرجل و  
 لان الالف والاذن لا سكان رعاية المماثلة - اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ جوڑ پر سے عہ اکاٹ ڈالا تو قطع  
 کا ہاتھ قطع کیا جائیگا اگرچہ اسکا ہاتھ بہ نسبت منقطع ہاتھ کے بڑا ہو اس دلیل سے کہ اللہ تعالیٰ نے زیادہ بجرح قصاص  
 اور قصاص سے مائت کے معنی نکلنے میں تو ہر زخم جسمین مناسبت ممکن ہو اس میں قصاص واجب ہوگا اور جہان مائت ممکن  
 ہو وہاں قصاص بھی ہوگا اور جوڑ پر سے ہاتھ کاٹنے میں مائت کی رعایت ممکن ہے تو قصاص مستبر ہوا اور ہاتھ کے بڑے  
 و چھوٹے ہونے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ ہاتھ کی منفعت میں اس سے فرق نہیں ہوتا اور یہی حکم پاؤن کا اور ناک کے زخم کا  
 اور کان کا ہے کیونکہ اس میں بھی مائت کی رعایت ممکن ہے - حتیٰ کہ اگر جوڑ پر سے پاؤن کاٹے تو جوڑ پر سے اسکا بھی  
 پاؤن کاٹا جائیگا اور ناک کا زخم جہاں تک نرم ہے قصاص ہوگا اور اس سے زائد ہڈی میں قصاص کی حفاظت ممکن نہیں ہے  
 قال ومن ضرب عین رجل فقلعها لا قصاص عليه لاستناع المماثلة في القلع وان كانت قائمة فذهب  
 ضوؤہا فعليه انتصاص لا مکان المماثلة علی ما قال فی الکتاب تحمی لا المرأة و جعل علی وجهه قطن رطب  
 و تقابل عینه بالمرأة فذهب ضوؤہا و ہوا نور عن جماعة من الصحابة رضی اللہ عنہم - اور اگر ایک شخص نے  
 دوسرے کی آنکھ میں اس طرح مارا کہ اسکا دیدہ نکال لیا تو اس پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ دیدہ نکال لینے میں برابری محال ہے  
 اور اگر اسکی آنکھ قائم رہی مگر مدغنی جاتی رہی تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مائت اس طریقہ سے ممکن ہے جو کتاب  
 میں بیان کیا کہ آئینہ فوب گرم کیا جاوے اور اُسکے چہرہ پر بھیک رولی رکھکر (اور دوسری آنکھ باندھ کر) آئینہ نہ کورا سکی آنکھ  
 کے مقابل کیا جائے تو آنکھ کی روشنی جاتی رہیگی اور یہی طریقہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے -  
 عبد الرزاق عن علی رضی اللہ عنہ فی مشاورة عثمان مع الصحابة رضی اللہ عنہم - قال وفي السنن القصاص لقوله تعالى  
 والسن بالسن وان كان سن من يقتل منه اكبر من سن الاخر لان منفعة السن لا تفاوت  
 بالضعف والكبر - اور دانت توڑنے یا اکھاڑنے میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زیادہ اس سن اس  
 اگرچہ جس شخص سے قصاص لیا جاتا ہے اسکا دانت بہ نسبت دوسرے کے دانت کے بڑا ہو یہ اس واسطے کہ دانت کی منفعت  
 میں چوڑے و بڑے ہونے کی وجہ سے تفاوت نہیں ہوتا ہے - قال وفي كل شئ يتحقق فيها المماثلة القصاص  
 لا تلوناه - اور ہر زخم جسمین برابری ممکن ہو قصاص واجب ہوگا بدلیل اُس آیت کے جو جنے اور برتووت کی یعنی  
 والجرح قصاص الآية - قال ولا قصاص في عظم الا في راس وهذا اللفظ مروی عن عمر رضی اللہ عنہ  
 وابن سعود رضی اللہ عنہ وقال عليه السلام لا قصاص في العظم والمراد غیر راس ولان اعتبار المماثلة  
 في غیر السن مستعذر لاجمال الزيادة والنقصان بخلاف السن لانه يبر بالبرك ولو قلع من اصله لقلع  
 الثاني لیکما مکان - اور کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے سوائے دانت کے اور یہ لفظ حضرت عمر و ابن سعود رضی اللہ عنہما  
 عنہما سے مروی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے (مگر بائی نہیں گئی) اور ایک



پڑی سے سوائے دانت کے مراد ہے۔ اور اس دلیل سے کہ سولے دانت کے دوسری پڑیوں میں مانت غیر ممکن ہے  
 کیونکہ زیادتی دیکھی کا احتمال پر خلاف دانت کے کہ وہ سواہن سے رہتا جائیگا اور اگر اسے دانت کو جڑ سے اکھاڑ لیا اور اسکا  
 بھی دانت جڑ سے اکھاڑ لیا جائیگا پس درون برابر ہو جائیگے۔ قال ولیس فیما دون النفس شبه عہدنا ہو  
 عہد و خلا لآن شبه العہد یعود الی الآلة و القتل ہو الذی یختلف باختلافہا دون ما دون النفس لآن  
 لا یختلف تلافیہ باختلاف الآلة فلم یبق الا العہد و الخطا۔ مخرج ہرکہ جان حکم تلف کرنے میں شبہ عہد نہیں ہے بلکہ جرم عہد  
 زخم خطا ہے اس واسطے کہ سیدہ کا منہ دانت کی جانب سے اور قتل ہی ایسی چیز ہے جو اختلاف آئد کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے  
 اور جان سے کم میں یہ اختلاف نہیں ہے کیونکہ اختلاف آئد کی وجہ سے مختلف نہیں ہوتا ہے تو سوائے زخم عہد زخم خطا  
 کے کچھ بانی نہیں رہا۔ ولا قصاص بین الرجل والمرأة فیما دون النفس ولا بین الحر والعبد ولا بین  
 العبدین خلافاً للشافعی رحمہ فی جمیع ذلک۔ الا فی کسر اللطم طرف العبد ولیعتبر الاطراف بالانفس  
 لکونہا تابعہ لہا ولنا ان الاطراف یسلک بہا مسلک الاموال فیعدم التماثل بالتفاوت فی  
 القیمۃ وہو معلوم قطعاً بقولہم اشترع فاکمن اعتبارہ بخلاف التفاوت فی البطش لآنہ لا یصلح  
 لہ فاعتبر اصلہ بخلاف الانفس لان المتلف از باق الروح ولا تفاوت فیہ۔ اور جان سے کم جرم کی  
 صورت میں مرد و عورت کے درمیان قصاص نہیں ہے اور آزاد و غلام کے درمیان اور دو غلاموں کے درمیان بھی قصاص  
 نہیں ہے اور امدان سب صورتوں میں امام شافعی کا اختلاف ہے سوائے اس صورت کے کہ آزاد نے غلام کا کوئی عضو کاٹ  
 لیا کہ اس میں قصاص نہیں ہے (اور یہی قول مالک و احمد و اسحاق ہے) اور وہ اطراف اعتبار کو جان پر قیاس کرتے ہیں  
 اس واسطے کہ اطراف کو جان کے تابع میں یعنی حی جان میں باہم قصاص جاری ہے ویسے ہی اطراف میں جاری ہوگا۔ اور  
 جاری دلیل ہے ہر کہ اطراف کے ساتھ اموال کا برتاؤ کیا جاتا ہے یعنی اطراف بمنزلہ اموال کے قرار دیے جاتے ہیں تو  
 قیمت میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی مانت نہ ہوگی اور قیمت کا تفاوت بذریعہ تقویم شرع کے قطعاً معلوم  
 ہے کہ اس تفاوت کا اعتبار ممکن ہو یعنی مرد کے ہاتھ کی قیمت پانچ سو دینار اور عورت کے ہاتھ کی قیمت اس سے نصف  
 شرع نے مقرر فرمائی ہے و تفاوت مجسری بخلاف گرفت میں تفاوت کے یعنی جو بڑے و بڑے ہاتھ میں گرفت کا تفاوت  
 معتبر نہیں کیونکہ اس کے واسطے کوئی ضابطہ نہیں ہے لہذا اصلی گرفت کا اعتبار کیا گیا۔ اور یوں ہی جائز میں بھی تفاوت  
 معتبر نہیں ہے کیونکہ قاتل نے روح تلف کر دی اور اس میں کچھ تفاوت نہیں ہوتا۔ ویجب القصاص فی الاطراف  
 میں المسلم والکافر للتساوی بینہما فی الارش۔ اور مسلمان و کافر کے درمیان اعضائے اطراف میں قصاص  
 واجب ہوگا کیونکہ درون کا جرمانہ برابر ہے۔ قال ومن قطع ید رجل من نصف الساعد او جرحہ جائزاً  
 فیرأسہا فلا قصاص علیہ لآنہ لا یکن اعتباراً للمماثلۃ فیہ اذ الاول کسر العظم ولا ضابطہ فیہ ولذا  
 البیرا ناما و فیقفی الثانی لے الہلاک ظاہراً۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ آدمی کھائی سے کاٹ ڈالا  
 یا اسکو زخم جائزہ پہنچا یا پس وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا تو مجروح پر قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں مانت اعتبار  
 نہیں ہے بلکہ نہیں ہے کیونکہ کھائی کا شاد پڑی دوتا ہوا اور پڑی توڑنے میں کوئی ضابطہ نہیں ہے یعنی ایسا خاص طریقہ  
 نہیں کہ جان سے پڑی توڑنا چاہو میں سے ڈٹے اور کم و بیش صدر نہ پہنچے تو اس میں قصاص نہ وارد ہوا اسی طرح  
 دوسری صورت میں اچھا ہو جانا اور ہر دو بظاہر قصاص کا زخم جائزہ اسکی ہلاکت تک ذبت پہنچا جائیگا۔ یعنی  
 اگر قصاص میں دوسرے کو زخم جائزہ پہنچا یا اگر ذریعہ ضرر نہیں کہ رد بھی اچھا ہو جائے بلکہ بظاہر وہ ہلاک ہو جائیگا اس واسطے



کہ زخم جائز سے اچھا ہو جائیگا نہایت نادر و نایاب، پس مجروح کا اچھا ہو جانا بطور نادر واقع ہوا اور جائزہ وہ زخم ہی  
 جو انسان کے جوت و پیٹ تک پہنچا ہو۔ قال و اذا كانت يد المقتول مضمومة و يد القاطع مثلاً و اما قصص  
 الاصلان فالقسطوع بالخیار ان شاء قطع اليد المضمومة ولا شئ له غیر ہا و ان شاء اخذ الارش کا ملا لاق  
 استیفاء الحق کما مستعذر فله ان یجوز بدون حقه و له ان یبدل لے العرض کا لشلے اذا انصرم  
 عن ایدی الناس بعد الاتلاف ثم اذا استوفانا ما قصا فقد رضی به فیسقط حقه کما اذا رضی بالری  
 مکان البجید۔ اگر قطع کا ہاتھ تندرست تھا اور قاطع کا ہاتھ شل ہو یا اسکی انگلیاں ناقص ہیں تو مقطع کو اختیار ہو  
 کہ چاہے اسی عیب دار ہاتھ کو قطع کرے یعنی اپنے ہاتھ کا قصاص اسی ناقص ہاتھ سے لے لے پھر اس سے زائد اگر  
 کچھ نہیں لیگا اور اگر چاہے قاتل سے پورے ہاتھ کا جواز نہ لے لے اسلئے کہ بھرپور اپنا حق وصول کرنا محال ہے کیونکہ کاٹنے  
 والے کا ہاتھ ہی ناقص عیب دار ہے تو مقطع کو یہ اختیار حاصل ہوا کہ چاہے اپنے حق سے کم پر چشم پوشی کرے اور  
 چاہے اسکو چھوڑ کر عرض کی جانب رجوع کرے جیسے کسی نے دوسرے کی شلی چیز تلف کر دی اور اس کے بعد با دوہن  
 اسکا شل نہیں ملتا ہے مگر ناقص موجود ہے تو حقدار کی اختیار ہوتا ہے کہ چاہے ناقص لے لے یا اسکی قیمت وصول کرے پس  
 ایسا ہی یہاں حکم ہے اگر اسنے ناقص ہاتھ سے اپنا قصاص لے لیا تو وہ اس قصاص پر راضی ہو گیا پس اسکا حق  
 ساقط ہو جائیگا جیسے کوئی حقدار اپنے گھر کے عوض کو بیٹا لینے پر راضی ہو گیا تو اسکا حق ساقط ہو جاتا ہے سو لو سقطت  
 المؤنة قبل اختیار البعنی علیہ او قطعت ظلماً فلا شئ له عندنا لان حقه متعین فی القصاص و انما  
 یتقل الی المال باختياره فیسقط بغیراته بخلاف ما اذا قطعت بحق علیہ من قصاص او سرق  
 حیث یجب علیہ الارش لانه اونی به حقاً مستحقاً نصارت سالمة له معنی۔ اور اگر کاٹنے والے کا ہاتھ  
 دھبی ہاتھ بھی ساقط ہو گیا قبل اسکے کہ مقطع اسکا قصاص باجرا مانا اختیار کرے یا اسکا عیب دار ہاتھ کسی نے ظلماً  
 کاٹ ڈالا تو ہمارے نزدیک مقطع کے واسطے کچھ نہ ہوگا اسلئے کہ مقطع کا حق تو قصاص میں متعین تھا اور مال کی طرف  
 جب ہی منتقل ہونا تھا کہ وہ اسکو پسند کرے پس محل قصاص ساقط ہونے سے اسکا قصاص بھی جائز ہوا بخلاف اسکے  
 اگر قاطع کا یہ ہاتھ جو کسی حق واجب قصاص یا سرقہ وغیرہ کے کاٹا گیا کہ ایسی صورت میں اسپر مقطع کے واسطے جواز نہ  
 واجب ہوگا اسواسلئے کہ قاطع نے بندہ اس ہاتھ کے ایک حق مستحق ادا کیا تو فی الحقیقت یہ ہاتھ اس کے واسطے سالم رہا۔  
 فن۔ خلاصہ یہ کہ اگر دیکھ لے کہ ہاتھ کاٹا تو ہمارے نزدیک بکر کا حق مرت قصاص میں متعین ہے یعنی اسکو  
 استحقاق ہے کہ وہ بکر کا یہی ہاتھ قصاصاً کاٹے اگرچہ زید کا یہ ہاتھ ناقص یا شل ہو لیکن اسکا اختیار ہے کہ چاہے قصاص  
 چھوڑ کر اپنے ہاتھ کی دیت وصول کرے پس اگر زید کا یہ ہاتھ خود ساقط ہو گیا یا کسی نے ظلماً کاٹ ڈالا تو دیکھا جاوے  
 کہ بکر نے قصاص لینا اختیار کیا تھا یا دیت لینا اختیار کی تھی یا ابھی کچھ اختیار نہیں کیا تھا پس اگر دیت اختیار کرنے  
 کے بعد زید کا ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کے واسطے دیت لیسی اور اگر بکر نے قصاص اختیار کیا یا ہنوز کچھ اختیار نہیں  
 کیا تھا کہ زید کا یہ ہاتھ ضائع ہوا تو بکر کا حق بھی ساقط ہو گیا اسواسلئے کہ اسکا اصل استحقاق اسی ہاتھ سے متعلق تھا  
 اور مال سے تعلق اسوقت ہوتا کہ وہ دیت اختیار کرنا حالانکہ اس سے پہلے اصل محل استحقاق ضائع ہو گیا تو جب  
 اصل ہی نادر ہے تو اس سے انتقال بھی ممکن نہیں ہے یہ سب اس صورت میں کہ زید کا وہ ہاتھ خود بخود یا ظلماً ساقط  
 ہوا ہو اور اگر قصاص یا چوری کے مانند کسی ایسے حق سے ضائع ہوا جو اسپر شرعاً لازم آیا تھا تو اس صورت میں بکر کا حق  
 ساقط نہ ہوگا کیونکہ زید نے بندہ اس ہاتھ کے ایک حق واجب ادا کیا تو گویا یہ ہاتھ اس کے واسطے سالم رہا تو اسکا عرض بھی







انقصا من لا مکان اعتبارا لساواة بخلاف ما اذا قطع بعضها لانه يتعذر اعتبارها - بالجملة انزہ کا منہ  
میں کسی صورت میں نقصا من نہیں ہو سکتا ایک صورت کے کہ اسے شفعہ یعنی سپردہ کاٹ ڈالا ہو تو نقصا من واجب  
ہوگا کیونکہ اسے شفعہ کی جگہ معلوم ہی جیسے ہو رہا ہوگا۔ اور اگر تھوڑا شفعہ یا تھوڑا انزہ کاٹا گیا تو اس میں نقصا من نہیں ہو سکتا  
کہ بعض کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی ہی بخلاف کان کے کہ اگر وہ پورا یا تھوڑا کاٹا گیا تو اس میں نقصا من ہو سکتا ہے کہ وہ شفعہ  
اور پچھلے نہیں ہو اور اس کی ایک مقدار معلوم ہو تو مساواة کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ اور جو تھوڑا اگر پورے طور پر کاٹ دیا تو نقصا من  
واجب ہو کیونکہ مساوات کا اعتبار ممکن ہی بخلاف اس کے اگر تھوڑا جو تھوڑا کاٹا تو نقصا من نہیں ہو سکتا ہو سکتا ہے کہ مساوات کا  
اعتبار ممکن نہیں ہے۔

### فصل در بیان مصاحمہ وغیرہ

قال عاذا اصاب المصطحب القاتل واولياؤه فقتل على مال سقط القصاص ووجب المالم قليلا كان الاثر  
لقول لقمان لعن عني له من اخيه شئ الاية على ما قيل نزلت الآية في المصالح وقوله عليه السلام من قتل له  
قتيل المحدث - اگر قاتل سنے جہر نقصا من واجب ہے اور اولیا سے مقتول کے نقصا من سے کسی قصداً مال پر صلح کی تو نقصا من  
ساقط ہو گیا اور مال سمسو واجب ہوا ذراہ قلیل جو اکثر ہو بدیل قتلہ نقصا من عنی له من اخیه شئ الا یہ بنا براس قتل کے  
کہ ہما بیت صلح میں نازل ہوئی ہے اور بدیل قتلہ علیہ السلام من قتل له قاتل المحدث - حضرت عمر بن عباس ر  
ابن مسعود وغیرہم رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ قولہ قتلہ من عنی له یعنی جس قاتل کو عفو کی گئی۔ من اخیه شئ - اس کے  
دینی بھائی کے مقتول کے خون سے کوئی چیز یعنی اولیا سے مقتول میں سے بعض نے مقتول کے خون سے اس کے قاتل  
جو در حقیقت اس کا دینی بھائی ہے اپنا حق نقصا من معاف کیا حتی کہ دوسرے در ذہ نقصا من نہیں لے سکے بلکہ مال دیت  
لے سکے دن - فانیع بالمعروف - نہ انکو ہا یہ کہ بطور معروف قاتل سے مطالبہ کریں یعنی اُپر واجب ہے کہ جہد اپنے  
حقوں کے بدلہ زیادتی اور بدون سختی کے قاتل سے صحت وصول کریں - وادار الیہ باحق - یعنی اور قاتل پر واجب ہے کہ  
کدہ ہر ایک حصار کی اس کا حق و بصورتی کے ساتھ ادا کرے یعنی بدلہ کی اور بدلہ تاخیر کے ادا کرے پس یہ آیت بدیل  
ہے کہ جو عفو کے نقصا من ساقط ہو جائے اور حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ بن خطیب نے کہ میں یہ بھی مذکور ہے - من قتل له  
قتیل الا یلے اگر کسی شخص کے اہل قرابت میں سے کوئی قتل کیا جائے تو اولیائے وارثین مختار ہیں کہ وہ باذن میں سے  
جسکو بہتر سمجھیں وہ اختیار کریں ایک یہ کہ اسکو دیت دیا جائے اور دوم یہ کہ اس کے واسطے نقصا من لیا جائے۔ رواہ الامام احمد  
والمراد و اللہ اعلم الاخذ بالرضا علی ما بینا و ہو الصلح بعینہ ولانہ حق ثابت للورثۃ یجوز فیہ  
الاستقاط عفواً فکذا تعویضاً لا شتماً علی احسان الاولیاء واجبا والقاتل فیجوز بالتراضی والقیل  
اکثیر فی سواد لانه ليس فيه نقص مقدرة فيفرض الی صطلحا كما تطلع وغیرہ وان لم یذکر واخلاقاً ولا موطأ  
فہو حال لانه مال واجب بالعقد والاصل فی امثاله الحلول نحو المهر والکفن بخلاف الدیۃ لانه مال  
ما وجبت بالعقد - اور حدیث مزبور میں جو اختیار دی مقتول کو یا کہ جاسوسیت لے تو شاید و اللہ اعلم اس سے مراد یہ  
کہ قاتل کی رضامندی سے دیت لے یعنی یہ غرض نہیں ہے کہ اگر قاتل باجی جان دینے پر راضی ہو اور دیت دینے پر غرض  
نہ سمجھو وہ دیت لے سکتا ہے بلکہ مراد یہ کہ رضامندی قاتل لے سکتا ہے کیونکہ اس کا اصل حق نقصا من ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں  
بیان کیا اور رضامندی قاتل لینا ہی بعینہ صلح ہے۔ اور بدیل قیاسی یہ ہے کہ نقصا من ایاق ہو جو وارثوں کے واسطے  
کما بت ہوتا ہے اور اس میں عفو کے طور پر ساقط کر دینی جاری ہوتی ہے تو عرض لینے کے طور پر بھی ساقط کرنا جاری ہوگا یعنی بطور صلح



بھی قصاص سا قتل ہو سکتا ہے کہ یہ سادہ متضمن ہے کہ اولیٰ سے مقتول نے احسان کیا اور قاتل کی زندگی بانی رکھی ہو  
 یا وہی رضامندی سے جائز ہو بھرا مال صلح خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو و دوزن برابر میں اس واسطے کہ اس بارہ میں کوئی نقص  
 نہیں ہے یعنی کسی شخص نے کوئی اندازہ محدود نہیں کیا پس وہ ان دوزن کے اتفاق رائے کے سپرد ہے جیسے خلع و طہر  
 میں ہوتا ہے لیکن شوہر و زوجہ جسد رمال پر راضی ہوں جائز و علیٰ ہذا اطلاق یا استحقاق بال و طہر میں ہے۔ اور اگر قاتل  
 سادہ یا سے مقتول نے صلح میں اس مال کافی الحال یا سعادتی ہو یا بیان نہ کیا تو وہ فی الحال واجب الادا ٹھہرا یا جائیگا  
 اس واسطے کہ یہ مال بھی ایسا مال ہے جو باہمی رضامندی کے عقد سے واجب ہوا ہے اور ایسے مال وجہ میں اصل یہ ہے کہ  
 فی الحالت واجب الادا ہو جیسے ہر دبیع کے دام ہونے میں برخلات مال دیت کے کہ وہ فی الحال نہیں ہوتا بلکہ قسط  
 واجب ہوتا ہے اس واسطے کہ وہ بذریعہ عقد کے واجب نہیں ہوا۔ قال وان كان القاتل حراً و عبداً فامر بکسر  
 و مولی البعید جلا بان یصلح عن دھما علی الفت درہم لفعل فالافت علی الحر و المولی نصف  
 لان عقد الصلح انصف ایسا۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر قاتل دو شخص ہوں ایک آزاد و دوسرا غلام ہو یعنی دونوں  
 نے ملکر قتل کیا ہو پس قاتل آزاد نے اور غلام کے مولیٰ نے ایک شخص سے دیکر حکم کیا کہ وہ دونوں قاتلون کے خون سے  
 اولیٰ سے مقتول کے ساتھ ہزار درہم پر صلح کرے پس دینے ایسا کیا تو یہ ہزار درہم اس آزاد و دوسرے غلام پر نقصان  
 واجب ہونگے اس واسطے کہ عقد صلح ان دوزن کی جانب سے قائم ہے جس مال صلح دوزن پر نصف نصف واجب  
 ہو گا۔ و اذا عفا احد الشریکین من الدم او صلح من نصیبہ علی عوض سقط حق البا قین عن القصاص  
 و کان لہم نصیبہم من الدیہ و اصل ہذا ان القصاص حق جمیع الورثۃ و کذا الدیہ خلافاً لمالک  
 و الشافعی رحم فی الزوجین لہما ان الوراثۃ خلافہ وہی بالنسب دون السبب لا لقطاع بالموت و  
 لانا علیہ السلام امر بتوریت امرأۃ اشیم النعبانی من عقل زوجها اشیم ولانہ حق بحری فیہا لاش  
 حتی ان من قتل ولہ ابنان فمات احدہما عن ابن کان القصاص بین العقبی و ابن الابن  
 فثبت لساثر الورثۃ و الزوجیۃ بقی بعد الموت حکم فی حق الارث او تجتبت بعد الموت مستند  
 الی سببہ و ہو الجرح۔ اگر دوزن مقتول کو شریک میں سے ایک نے غوی کیا یا اپنے حصہ سے کسی قدر عوض پر صلح کر لی  
 یا دوزن کا حق قصاص سا قتل ہو گیا اور ان کے واسطے دیت میں سے ان کا حصہ لیا گیا اور قاتل وہ کلیہ اس باب میں ہے کہ  
 قصاص سب وارثوں کا حق ہے لیکن اگر وہ زوج یا شوہر ہو اور اسی طرح دیت بھی جملہ وارثوں کا حق ہے اس میں امام مالک و شافعی  
 کا اختلاف دربارہ شوہر و زوجہ ہے لیکن نزدیکی شوہر و زوجہ کا استحقاق نہیں ہوتا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ وراثت و حقیقت  
 ہے اور یہ خلاف بذریعہ نسب ہوتا ہے اور بذریعہ سبب نہیں ہوتا کیونکہ سبب کی وجہ سے منقطع ہو گیا۔ امام شافعی  
 دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اشیم النعبانی رضی اللہ عنہ کی زوجہ کے واسطے ان کے شوہر اشیم رضی اللہ عنہ کی دیت سے  
 میراث دینے کے حکم فرمایا۔ عطاء احمد و الاربعہ مالک و قال النعمانی حسن صحیح و الطبرانی و الدارقطنی۔ اور اس مسئلے سے  
 کہ قصاص و دجہ باقی ہے جس میں میراث جاتی ہوئی ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص قتل کیا گیا اور اس کے دو بیٹے ہیں پھر ایک بیٹا چنانچہ  
 ایک بیٹا چھوڑ کر مر گیا تو مقتول کا قصاص اس کے بیٹے اور پوتے کے درمیان مشترک ہو گا۔ امام ابو یوسف و امام مالک و شافعی  
 و حنابلہ نام وارثوں کے واسطے ثابت ہے اور رشتہ زوجیت ایسا رشتہ ہے کہ میراث کے حق میں لحد موت کے بعد ملتا باقی  
 رہتا ہے (و امام مالک و شافعی نے جو حکم لگایا کہ منقطع ہو جائے وہ میراث کے حق میں مسلم حین ہے) یا ہم یوں کہتے ہیں کہ  
 قصاص و دیت لحد موت کے بعد سب کی جانب مستند ثابت ہوگی اور اس کا سبب وہی زخم ہے جس سے قتل واقع ہوا ہے



پس زخمی ہونے کے وقت مذہبیت قائم تھی پس اگر شوہر زخمی ہو کر مرا تو زہد وارث ہو اور اگر زہد ہو تو شوہر وارث ہو  
 کیونکہ جس سبب سے قصاص جاریت واجب ہوئی اس سبب سے کفایت ہو ورنہ زہد میں سے ہر ایک  
 کو حق قصاص و دیت حاصل ہوگا۔ و اذا ثبت للجمع فكل منهم يضمن من الاستيفاء والا سقاط عفو و صلی  
 و من ضرورة سقوط حق البعض في القصاص سقوط حق الباقيين فيه لانه لا يشجزى بخلاف ما اذا  
 رجلين وعفا احد الوليين لان الواجب هناك قصاصان من غير شبهة لا اختلاف القتل و  
 المقتول و ههنا واحد لا اتحادهما و اذا سقط القصاص ينقلب نصيب الباقيين مالا لانه يمنع بمعنى  
 صاحب الے القاتل وليس للعاني شئ من المال لانه اسقط حقه بفعله و رضاه۔ اور جب حق قصاص  
 جمیع وارثوں کے واسطے ثابت ہوا تو انہیں سے ہر ایک کو یہ اختیار ہو کہ حق قصاص حاصل کرے یا اس حق کو بطور  
 عفو یا صلح کے ساقط کرے اور قصاص میں بعض کا حق ساقط ہونا بالضرورة مستلزم ہے کہ باقیوں کا حق قصاص بھی  
 ساقط ہو کیونکہ قصاص ایسی چیز ہے جس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں بخلاف اسکے اگر دو شخصوں کو قتل کیا اور دونوں  
 مقتول کے ولیوں میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کو حق قصاص باقی رہا اس واسطے کہ یہاں دو قصاص ہیں  
 واجب ہوئے ہیں نہ کہ قتل اور مقتول مختلف ہیں اور یہاں صرف ایک ہی ہے کیونکہ ایک ہی مقتول پر ایک قتل واقع  
 ہوا ہے۔ پھر جب حق قصاص ساقط ہوا تو جنہوں نے عفو نہیں کیا ان کا حصہ بدل کر مال ہو جائیگا اس واسطے کہ قصاص ایک  
 ایسے معنی کی وجہ سے منسوخ ہوا جو قاتل کی جانب راجع ہے یعنی اسکا خون فی الجملہ معزم ہو گیا۔ پھر عفو کرنے والے کے  
 واسطے اس مال میں سے کچھ نہ ہوگا اس واسطے کہ اسنے اپنا حق اپنے قتل و اپنی رضامندی سے ساقط کیا۔ پھر جب  
 ما یجب من المال فی ثلث سنین وقال زفر رحمہ اللہ فی سنین فیما اذا کان بین المقتولین  
 و عفا احدہما لان الواجب لثقت الدیۃ فیعتبر بها اذا قطعت یدہ خطا و لانا ان ہذا البعض بل الیہ  
 و کلہ من اجل الی ثلث سنین فکذا لک بعضہ و الواجب فی الیہ کل بل الطرف و ہونی سنین فی  
 الشرع و یجب فی مالہ لانه عمد۔ پھر جو کچھ مال واجب ہوا وہ تین برس میں واجب الادا ہوگا اور زفر رحمہ  
 نے فرمایا در صورتیکہ قصاص دہ شرکیوں میں مشترک ہو اور ایک نے عفو کر دیا تو اگلے دو سال میں واجب الادا ہوگا  
 اس واسطے کہ نصف دیت واجب ہوئی تو اسکا قیاس ایسی صورت پر ہوگا کہ جب خطا سے اسکا ہاتھ کاٹ دیا ہو۔ اور  
 ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نصف مال اس کل مال کا نصف ہے جو عرض خون واجب ہوا تھا حالانکہ کل مال تین سال میں  
 واجب الادا تھا تو اسکا جزو بھی اسی سیاق میں واجب الادا ہوگا اور خطا سے کئے ہوئے ہاتھ پر اسکا قیاس اسوجہ سے  
 نہیں ہو سکتا کہ اس میں پورے ہاتھ کا عرض واجب ہے حالانکہ وہ کل بشرقا دو سال میں واجب ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہاں  
 واجب ہوا ہے وہ خود مجرم کے مال میں واجب ہوگا یعنی مددگار برادری اسکو نہیں اٹھا دیگی اس واسطے کہ یہ جرم عمد ہے  
 قال و اذا قتل جماعة واحد اعمد المختص من جمیعہم لقول عمر رضی اللہ عنہ فیہ لو کانا علیہ اہل  
 صنعا و قتلتمہ و لان القتل بطریق التغالب غالب و القصاص من جرحۃ للسفہاء یجب تحقیق  
 لکملہ الاحیاء۔ اگر ایک جماعت نے ایک شخص کو عمدہ مار ڈالا تو کل جماعت سے قصاص یا جائیگا (اور یہ خلاف قیاس  
 کے قول ائمہ اربعہ و اکثر علماء صحابہ و تابعین و غیرہم ہے) اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی صورت  
 میں فرمایا کہ اگر اسکے قتل پر نام اہل صنعا جمع ہو جائے اور اس دلیل سے کہ قتل کرنا اکثر اسی طور پر واقع ہوتا ہے کہ  
 چند لوگ مجتمع ہو کر مقتول پر غالب ہو کر قتل کر کے ہیں اور قصاص اسی واسطے مشروع ہے کہ جو قتل کو زبردستی یہاں تک



واجب ہو گا تا کہ ان پر وزن سے لوگوں کی جان بچانے کی حکمت پر ہی ہر قسم سے بعض قصاص کا تعلق فائدہ ہو کہ قاتل جو محرم خون ہونے میں بیباک ہو گیا ہو محبت ہو تا کہ آئندہ لوگوں کے خون محفوظ رہیں اور اسی وجہ سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جماعت صحابہ میں یہ حکم دیا اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ سداہ الکرہ الشافعی و محمد والبخاری و الدارقطنی اور ہامی کے مانند ہیں تاہی مشہور نے حضرت علی علیہ السلام سے دہا الزقاق نے ابن عباس سے روایت کیا اور عبد الرزاق نے اہل صنادید کا پورا قصہ بیان کیا کہ معاویہ بن ابی سفیان نے ایک عورت قتل کی جس کا نام زینب تھا اس کا شوہر سفیر بن ہاشم بن ابی اسد تھا اس کی اہل و عیال حاصل نامی و ہاشمی لڑائی سے تھا اس کے پاس چھوڑ گیا اس کے عورت کے چند شہناہ پیدا ہوئے مگر وہ اس سے تنگ ہوئی پس اس نے اپنے یادوں و مددگاروں سے مشورہ کیا و سب کی رائے قرار پائی کہ یہ لڑکا کو بغیرت کرنا چاہیے۔ سفیر بن ہاشم نے سفیر بن ہاشم کو اس کو قتل کر کے ۱۰ غنہ ان میں ڈال دیا اور یہ سب عورت کے سات آدمی تھے پس جب وہ مرد کا گم ہوا تو ہی عورت جو قاتل اور اس کی سوتیلی ماں قتل کر چکے تھے مٹی اور جوتے میں کھتی ماتی کہ اتنی جیسے ہیل کو قتل کیا اس کا اس جو اور وہ بچا جادو سے اور اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف سے لیل حاکم صنادید تھے پس انھوں نے اس کے بارہ میں لوگوں کو خطبہ سنایا کہ اس کی تحقیق و تفتیش کوین وچہ مدد کے ہر ایک شخص پر غم اٹھانے کی ہوا کہ راہدہ ان کیوں کے بیچ سے اسے چاہا یا پس اس نے لیل رحمد اس کو خبر دی کہ اب لوگوں کو ہر شے لینے کے ہیں عورت کے بارہ میں سے ایک بڑا کچھ رسی میں دکھاؤ پس اس نے اتر کر قتل کی لاش کو کنوین کی کول میں چھپا دیا پھر وہ نکلا اور اس نے کہا کہ میں نے وہاں کچھ نہیں پایا پس ایک شخص دیکھنے لگا کہ مجھے آگاہ ہے پس وہ اتر کر لاش نکال دیا پس پھر اس کا راس و رت سے اقرار کیا اور اس کے بارہ میں بھی اقرار کیا مگر طہادی و صحتی کی روایت میں ہر ایک جملہ کے بارہ میں سے ایک بڑے اقرار کیا پھر باقیوں نے اور اس عورت نے اقرار کیا پس لیل رحمد اس وقت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حکم لکھا کہ ان سب کو قتل کر دے پس اگر اہل صنادید سب کے قتل پر مجتمع ہوتے ہیں ان سب کو قتل کر دے و الطہادی ایضا۔ و اذا قتل واحد جماعۃ فمقتول واحد یا مقتولین قتل لجماعۃ ولا یقتل لہم غیر ذلک فان حضر واحد منهم قتل لہ و سقط بلایہ و قال الشافعی رحمہ یقتل بالاول منهم و یحبب لہما قتل المال وان اجتمعوا ولم یعرف الاول قتل لہم و قسمت الدیات بینہم و قیل یقرب بینہم فیقرب لمن خرجت مدفعۃ۔ اور اگر ایک شخص نے ایک عورت کو قتل کیا پھر مقتولوں کے اولیا حاضر ہوئے تو اس سب جماعت کے واسطے وہ قاتل قتل کیا جائیگا اور سوائے اس کے واسطے کوئی دیت و غیرہ نہ ہوگا (اور یہی قاتل مالک رحمہ اللہ) اور اگر اس جماعت میں سے ایک ہی حاضر ہوا تو اسی کے واسطے قصاص لے لیا جائیگا اور باقیوں کا حق ساقط ہو گیا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر مقتول کے واسطے قاتل کا جادو سے اور باقی مقتولین کے واسطے مال واجب ہو گا اور اگر اول سلم ہوا اور باقی مقتولین کے واسطے نہیں ہو کر دھڑی کا قاتل نہ کہ ان سب کے واسطے قاتل کیا جائے اور باقی مقتولین میں سے ہر ایک کے واسطے دیت واجب ہو گی اور سب دین ان سب کے درمیان تقسیم کر دی جائیگی اور بعض نے فرمایا کہ سب مقتولوں کے واسطے قتل کر دیا جائے پس جبکہ نام فرماتے اسی کے واسطے یہ قاتل قتل کر دیا جائے۔ اور اس قاتل کا خون ان سب کے واسطے بدلہ ہے اور سب کو سب میں تقسیم نہیں ہو سکتا تا کی تو خدائی کے واسطے قتل کر دیا جائے۔ اور ان امور میں الواحد قتل و الذی یقتل فی حق قتل واحد فلا تاتل و هو القیاس فی الفصل الاول الا انہ عنہ بالشروع۔ امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص سے کئی قتل ہوئے اور دوسرا اس کو دی گئی وہ قتل ایک تھا تو



وہ ہوتا ہے کہ حق بین برابری نہیں ہوتی (پس بغیر دیت بذریعہ دیات کے برابری بجا نیگی) اور صورت اول میں بھی قیاس  
یہی تھا مگر وہ بذریعہ شرع معلوم ہوا ہے۔ یعنی جب ایک جماعت نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو قیاس مقتضی تھا کہ اس کے  
نقصاص مساوات میں صرف ایک ہی شخص قتل کیا جاوے ویکمل بننے شرع میں بذریعہ حکم حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے جانا  
کہ اس کے عوض میں جماعت قتل کی جائیگی پس بننے قیاس ترک کیا اور بیان جبکہ ایک شخص نے ایک جماعت کو قتل کیا ہو  
تو قیاس مقتضی ہے کہ ہر ایک کے واسطے بدلا لیا جاوے اور شرع میں کوئی شخص اس کے مخالف نہیں ہو تو قیاس کے موافق  
حکم باقی رہیگا اور یہ کہ ایک جماعت کے واسطے ایک ہی شخص کو بار بار قتل کرنا ممکن نہیں ہے بلکہ ایک قتل ہو سکتا ہے اور  
باقی دیات ہو سکتی ہیں پس اول کے واسطے قتل کیا جاوے اور باقیوں کے واسطے دیات لجاوے اور جب اول معلوم نہ  
تو کئی وجہ ترجیح کی نہیں ہے پس ایک کے واسطے باقیوں کے واسطے دیات لجاوے اور اس طرح کیا جاوے کہ ایک بذریعہ  
ان سب کے واسطے قتل کیا جائے اور دیات موجودہ ان سب میں تقسیم کر دی جاوے۔ ولنا ان کل واحد من قاتل  
یوصف الکمال فجاء التماثل اصلہ الفصل الاول اذ لو لم یکن کذلک لما وجب القصاص ولان  
وحد من کل واحد منہم جرح صلح للانزہاق فیضات الی کل منہم اذ ہولایہ تجزی ولان القصاص  
شرع مع المنافی لتحقيق الاحیاء وقد حصل لقتلہ فاکتفی بہ۔ اور جاری دلیل یہ ہے کہ مقتولین کے اولیاء میں  
سے ہر ایک نے اسکو قتل کیا تو ہر ایک نے اپنا پورا بدلہ حاصل کر لیا تو برابری ہو گئی اور اسکی اصل مدہی پہلی صورت ہے  
کیونکہ اگر ایسا نہ تو قصاص واجب نہ ہوگا یعنی اگر جماعت میں اور واحد میں مماثلت نہ ہو تو جماعت پر قصاص ہی واجب  
نہو پس اسی طرح نہ کہ برعکس بھی ہوگا اس واسطے کہ قصاص واجب ہے اور نیز یہ دلیل بھی جاری ہے کہ اولیاء مقتولین میں  
سے ہر ایک کی جانب سے ایسا زخم پایا گیا ہو اسکی روح نکالنے کے لائق ہے پس قتل کرنا انہیں سے ہر ایک کی جانب سے  
ہو گیا کہ یہ امر مکرر ہونے کے لائق نہیں ہے اور نیز اس دلیل سے بھی کہ قصاص مع منافی مشروع ہے تاکہ اجار ثابت  
ہو اور یہ بات اس قاتل کو قتل کرنے سے حاصل ہو گئی تو اسی پر کفایا جائیگا۔ یعنی قصاص کے معنی یہ ہیں کہ کسی شخص  
کو قتل کر دینا عام کہ انسان کو قتل کرنا حرام ہے لیکن باوجود اس کے قصاص قتل کرنا اس واسطے مشروع ہے کہ قاتل میاں سے لوگوں  
کی جان بچے تو جب قاتل قتل کر دیا گیا تو قصاص حاصل ہو گیا پس یہ ضرورت باقی نہیں رہی کہ قاتل کے مال پر دیت بھی  
واجب کہلے۔ قال ومن وجب علیہ القصاص اذا مات سقط القصاص لغوات محل الاستیفاء  
فاسببہ موت البعد الجانی ویتاتی فیہ خلوات الشافی رخ اذا لو اوجب احدہما عندہ۔ اگر ایک شخص  
پر قصاص واجب ہو اب اس وہ اپنی موت سے مرگیا تو قصاص ساقط ہو گیا کیونکہ اسکی استیفاء قصاص کا محل جاتا رہا  
یعنی ولی مقتول کا اصل حق اس کے قصاص سے متعلق تھا اور اس کے عوض مال اسے منظور نہیں کیا تھا جب محل جاتا رہا تو  
قصاص بھی ساقط ہو گیا پس غلام مجرم کے مشابہ ہو گیا یعنی اگر کسی کے غلام نے دوسرے شخص کا غلام بارڈالا حتی کہ سولا  
مقتول کا حق اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا پھر یہ غلام مرگیا تو اسکا حق باطل ہو گیا اور وہ قاتل کے مولیٰ سے کچھ نہیں  
لے سکتا ہے اسی طرح بیان ولی مقتول بھی قاتل سے مال سے دیت نہیں لے سکتا ہے کیونکہ ہمارے نزدیک اصل حق غلام  
بقصاص ہے اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہونا چاہیے کیونکہ ان کے نزدیک دیت یا قصاص میں سے ایک واجب ہے اور  
جب قصاص ممکن نہ ہو دیت ممکن ہے۔ قال واذا قطع رجلان ید رجل واحد فاما قصاص علی واحد منہ  
وعلیہما نصف الدیۃ وقال الشافعی رحمہما لقطع ید اجماعا والمفروض اذا اخذہ اسکینا وامراہ علی یدہ  
وانقطعت لہ الا علیہما بالانفس والایدی تابعۃ لہما فاخذت حکمہما او یجمع بینہما بجایع الزجر ولنا ان



واحد منہما قاطع بعض الید لان الانقطاع حصل باعتبار ہما اول محل تجز فیضات الی کل واحد منہما  
 البعض فلا مماثلہ بخلاف النفس لان الاتزان لا یجوزی ولان انقلا بطریق الاجتماع غالب خذار  
 الغوث والاجتماع علی قطع الید من الفصل فی حیز الذرۃ لا تقارہ الی مقدمات بطبیۃ فیما عطف  
 الطرف سگر وخصون نے ایک شخص کا ہاتھ کاٹ ڈالا تو ان دونوں میں سے کسی پر قصاص نہیں ہوا اور ان دونوں پر  
 نصف دیت واجب ہوگی اور امام شافعی نے فرمایا کہ دونوں کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور فرض مسئلہ اس صورت میں ہے کہ دونوں  
 نے ایک چھری پر دو دونوں نے اُسکے ہاتھ پر چوٹی یہاں تک کہ ہاتھ کاٹ گیا۔ امام شافعی اسکو جان پر قیاس کرنے میں  
 بیٹے اگر دو شخص ایک شخص کی جان میں تو دونوں سے قصاص ہاجاتا، اسی طرح ہاتھ کاٹنے کا بھی ایسا ہے اور ہاتھ  
 اپنے نفس کے تابع ہونے میں تو انکو بھی نفس کا حکم لایا جائے کہ جسے جان کا قصاص بغرض زجر کے اسی طرح ہاتھ  
 کاٹنے میں بھی ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے قتل کا ہاتھ کاٹا کیونکہ ہاتھ کٹنا دونوں کے وجود سے  
 حاصل ہوا اور ہاتھ ایسا عمل ہے جسکے ٹکڑے ہو سکتے ہیں تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب ایک جزو منسوب ہوا تو قصاص  
 کی مماثلت ممکن نہیں ہے بخلاف جان مارنے کے کہ روح خارج ہونے کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں (یا کہا جاوے کہ قصاص  
 ایسے واقعات میں ہے جو اکثر واقع ہوتے ہیں اور اس طرح ہاتھ کاٹنا ایک واقعہ نادر ہے تو اس میں صد قصاص نہیں) اسلئے  
 کہ مجموعہ ہو کر قتل کرنا اکثر واقع ہوتا ہے تاکہ دیر نہ لگے کہ فریادی آزاد میں اور مجموعہ ہو کر ہاتھ سے ہاتھ کاٹنا ایک امر نادر ہے کیونکہ  
 اس سے پہلے آپس کی کشتی کے امور ضروری ہیں مثلاً ہاتھ کی بنے قابو میں لانا اور شوق ہو کر چھری کی گرفت کرنا پھر خاص کر ہاتھ پر  
 جلانا اور اس میں سرعت ممکن نہیں ہے مددگار بھی جاہل کے ہونے کے واسطے خدا جبر کی ضرورت نہیں ہے  
 قال وعلیہما نصف الدیۃ لانه وجہ الیذ الخاصۃ واما قطعاً وان قطع واحد یمینی رطلین فحضر اقلہما  
 ان یقطعاً یدہ ویاخذ منہ نصف الدیۃ یقتوہ نصفین سوا قطعہما معاً علی التعاقب وقال ان شاقی  
 فی التعاقب یقطع بالاول فی القرآن یقع لان الید استحقا الاول فلا یثبت الاستحقاق فیہا  
 للثانی کالرہن بعد الرہن و فی القرآن الید الخاصۃ لا تقی بالحقین فترجیح بانقرۃ ولما استویاتی  
 سبب الاستحقاق فلیستویان فی حکمہ کالغریبین فی التزکۃ والقصاص ملک الفعل یثبت مع الکلیۃ  
 فلا یظہر الا فی حق الاستیفاء اما المحل فمخلوعہ فلا یمنع ثبوت الثانی بخلاف الرہن لان الحق ثابت  
 فی المحل وصار کما اذا قطع البعد یمینیہما علی التعاقب فتستحق رقبۃ لهما وان حضر واحد منہما فقطع یدہ  
 فلا یخر علیہ نصف الدیۃ لان للحاضر ان یستوی لثبوت حقه وقرود فی الغائب واذا استوی  
 لم یبق محل الاستیفاء فیتعین حق الآخر فی الدیۃ لانه اولی بہ حقاً استحقاقاً۔ اور ان دونوں ہاتھ  
 کاٹنے والوں پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ ہر ایک ہاتھ کی دیت ہوا اور دونوں نے اس ہاتھ کو کاٹا تو ہر ایک پر نصف  
 واجب ہوئی۔ اور ایک شخص نے دو شخصوں میں سے ہر ایک کا دایان ہاتھ کاٹا پھر دونوں نے حاضر ہو کر دعویٰ کیا کہ ان  
 دونوں کو اختیار ہے کہ اُسکا دایان ہاتھ کاٹیں اور اُس سے نصف دیت وصول کریں جبکہ اس میں برابر تقسیم کر لین خود  
 اپنے دونوں کا ہاتھ ایک ساتھ کاٹا ہو یا آگے پیچھے کاٹا ہو۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر کسی نے کاٹا ہو تو پہلے کے  
 عرض ہاتھ کاٹا جائے یعنی دوسرا دیت پاویگا اور اگر ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹا ہو تو فرقہ ڈالا جائیگا اسلئے کہ قاطع  
 کے ہاتھ کا استحقاق معلوم اول کو ثابت ہوا تو اس میں دوسرے کا استحقاق ثابت نہ ہوگا جیسے رہن کے بعد رہن ہو یعنی اگر  
 کوئی چیز ایک قرضہ کے پاس رہن کی پھر کسی طرح سے کسی دوسرے قرضہ کے پاس رہن کی تو اول ہی اسکا مستحق ہے



اور دوسرا اس کا ستن ہو گا اس کا ایک ساتھ دونوں کا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ایک ہی ہاتھ کے دونوں شخص ستن ہو گئے  
 مگر اس سے دونوں کا حق پیدا اور ان میں ہو گا ان دونوں میں فرق نہ پڑے گا یا یہ کہ ایک نے جھکا نام تو رکھ دیا تو  
 کاٹے اور دوسرا دیت پاویگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں سب استحقاق برابر ہیں یعنی وقت میں آسم کے یکے ہونے  
 سے کچھ فرق نہ ہو گا بلکہ ہاتھ کاٹنے کے بعد دونوں یکساں ہیں لہذا حکم قصاص میں بھی دونوں برابر ہیں جیسے سب  
 کے فرض وادائے تک میں برابر ستن ہوتے ہیں لہذا اگر میرے ہاتھ کاٹے گئے یا ہو کر تو کہ میں دونوں کا استحقاق برابر ہو  
 واضح ہو کہ قصاص تو ایک ملک فعل ہے جو باوجود امر نہانی کے ثابت ہوتا ہے یعنی قصاص سے مقصود یہ ہے کہ ظالم کو قتل  
 یا مجروح کرنے کی اجازت ہو جائے باوجودیکہ نفس مجرم ہوتا ہے تو یہ ملکیت فقط استیفاء قصاص کے حق میں ظاہر ہوگی اور نہ  
 عمل قصاص خود وہی ملکیت سے خالی ہے جس جہ ظالم کے بدن میں اول کی ملکیت نہیں ہے تو دوسرے کا حق قصاص  
 ثابت ہونے سے اپنے ہوگی یہ حق رہن کے کہ نہیں کے واسطے حق استیفاء اس عمل مروج میں ثابت ہو جائے تو اسی  
 عمل مروج میں دوسرے حق کا حق ثابت نہیں ہو سکتا اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے ایک غلام نے دو شخصوں کا ہاتھ لگے  
 پیچھے کاٹا تو اس غلام کی گردن کا استحقاق ان دونوں کے واسطے حاصل ہو جائے گا۔ پھر اگر ان دونوں میں سے ایک ایک  
 حاضر تھا تو اس کے واسطے ہاتھ کاٹ دیا جائیگا اور دوسرے کے واسطے ظالم پر نصف دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ حاضر کا  
 حق ثابت ہو گیا اور غائب کے حق میں ہنوز تردد ہے تو حاضر کو اپنا حق قصاص پورا کر لے گا اختیار ہو اور جب حاضر نے اپنے  
 حق پورا کر لیا تو دوسرے کے واسطے قصاص پورا کرنے کا عمل ہی نہیں رہا تو دوسرے کے حق میں دیت متعین ہو گئی اور نہ  
 اس کا حق سا قضا ہو جس سے نہ ہو گا کہ مجرم نے اس ہاتھ کے ذریعہ سے ایک حق ادا کیا جس کا ادا کرنا اُس پر واجب تھا نہ  
 دیکر یا یہ ہاتھ اس کے واسطے سلم رہا پس اس کا عوض ادا کرنا واجب ہوا۔ قال واذا اقر العبد بقتل العمد لزمه الطودہ  
 قال زفر رحم لا یصح اقرارہ لانه یلاقی حق المولی بالابطال فصار کما اذا اقر بالمال ولنا انه غیر متم فیہ لانه  
 مفسر بہ تقبل ولان العبد یقی علی اصل الحریۃ حق الدم علیہ بالادبۃ حتی لا یصح اقرار المولی علیہ  
 بالحدود والقصاص ولطال ان حق المولی بطریق الضمن فلا یبالی بہ۔ اگر غلام نے قتل عمد کا اقرار کیا  
 تو اُس پر قصاص و زم آویگا (یہی ایک دشمنی و اہم کا قول ہے) اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اُس غلام کا اقرار صحیح نہیں  
 کیونکہ اس اقرار سے مولیٰ کا حق شاہد ہوتا ہے تو ایسا ہو گیا جیسے غلام نے مال کا اقرار کیا حالانکہ بالاتفاق مالی اقرار قبول نہیں  
 ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اس اقرار میں متم نہیں ہے کیونکہ قتل ہوتا اُس کے حق میں مفسر ہے تو اس کا قول قبول ہو گا اور  
 دوسری دلیل یہ ہے کہ خون کے حق میں غلام اپنی آزادی پر باقی رکھا گیا ہے کیونکہ وہ بھی آدمی ہے جس کی اگر اس کا مولیٰ اس کے اقرار  
 حدود و قصاص کا اقرار کرے تو صحیح نہیں ہوتا اور نہ یہ کہ غلام کے اقرار سے مولیٰ کا حق شاہد ہوتا ہے نہ بالحد و نہ جہتیں اس کے  
 خیال نہیں کیا جائیگا۔ دسمن رمی رجلا بعد انفذ السہم منہ الی آخر فمات فاعلیہ القصاص للاول والد  
 للثانی علی عاقلۃ لان الاول عمد والثانی احد نواشی الخلفا کا نہ رمی الی صیغہ فاصاب آدمی یا دوا  
 بتعدد تبعہ الاثر۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کو عمدہ آتیر مارا اور وہ اُس کے بدن سے باہر ہو کر ایک شخص دیکر کے لگا پس دوا  
 کے لئے اول کے واسطے اُس پر قصاص واجب ہو گا اور دوسرے کے واسطے اُس کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اور نہ  
 کہ قتل اول تو قتل عمدہ اور قتل دوم قتل خطا کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے کہ اُسے شکار کرتے رہا پس وہ کسی آدمی کا  
 لگا اور قتل کے جب آتا رہے وہاں تو وہ متعدد شمار ہوتا ہے۔

مصل ہو فعل جرم کے بیان میں۔



قال ومن قطع يد رجل خطأ ثم قتل عمدا قبل ان تبرأ يده او قطع يده عمدا ثم قتل خطأ او قطع يده خطأ  
فبرأت يده ثم قتل خطأ او قطع يده عمدا فبرأت ثم قتل عمدا فانه يؤخذ بالامرين جميعا والاصل فيه ان الجمع  
بين الجراحات واجب ما لم يكن تيمما للاول لان القتل في الاثم يقع بغريات متعاقبة وفي اعتبار كل  
ضربة بنفسها لبعض المحجج الا ان لا يمكن الجمع فيعطي كل واحد حكم نفسه وقد تقرر الجمع في هذه الفصول  
في الاولين لاختلاف حكم الفعلين وفي الآخرين لتحلل البرء وهو قاطع للسرية حتى لو لم تحلل وقد تجا  
بان كانهما خطاين يجمع بالاجماع لا مكان الجمع واستغنى بدية واحدة - اگر ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ  
خطا سے کاٹ ڈالا پھر ہاتھ اچھا ہونے سے پہلے اُسکو عمداً قتل کر دیا یا عمداً اُس شخص کا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے سے  
پہلے با اچھا ہونے کے بعد اُسکو خطا سے قتل کیا - یا خطا سے ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے کے بعد اُسکو خطا سے قتل کر دیا  
یا عمداً اُسکا ہاتھ کاٹا پھر اچھا ہونے کے بعد اُسکو عمداً قتل کر دیا تو یہ شخص دو وزن فعلوں کی بابت موقوف ہوگا اور اس بارہ میں  
قاعدہ کلیہ یہ ہو کہ جان تک ممکن ہو متعدد جراحات کو ایک میں جمع کرنا واجب ہے تاکہ زخم اول کا تمتہ ہو جائے اس واسطے  
کہ اکثر اوقات قتل تو متعدد ضربات سے ہوتا ہے جو یکے بعد دیگرے ہیں اور ہر ضرب کو بذات خود مستقل اعتداد کرتے ہیں  
بعض حج ظاہر ہے لیکن اگر یہ جراحات اس قسم کے ہوں کہ جمع کرنا ممکن نہیں ہے تو ہر زخم کو علیحدہ اعتبار کر کے اُسکا حکم  
نظر کیا جائیگا پس مسئلہ مذکور کی صورت میں یہی حال ہے کہ جمع کرنا مستند ہے پس پہلی دو وزن صورتوں میں اسوجہ سے  
تعدیل ہو کہ دو وزن فعلوں کا حکم مختلف ہے اور پھر پہلی دو وزن صورتوں میں اسوجہ سے تعدیل ہو کہ درمیان میں اچھا ہو گیا ہے اور  
درمیان میں تعدیل رستی اس امر سے مانع ہوتی ہے کہ زخم سببت کوے حتی کہ اگر درمیان میں اچھا ہوا ہو اور دو وزن فعل ایک ہی  
جنس ہوں مثلاً دو دن فعل خطا ہوں تو بالاجماع دو وزن کو ایک میں جمع کرنا جائیگا اس واسطے کہ جمع کرنا ممکن ہے اور جب جمع ہوا  
تو ایک ہی دیت پر اکتفا کیا جائیگا - وان كان قطع يده عمدا ثم قتل عمدا قبل ان تبرأ يده فان شاع الامام  
قال اقلوه ثم اقلوه وان شاع قال اقلوه وبدا عند ابى حنيفة رحم وقال لا يقتل ولا تقطع يده لان  
الجمع ممكن لتماثل الفعلين وعدم تحلل البرء يجمع بينهما - اور اگر عالم نے اُسکا ہاتھ پہلے کاٹ ڈالا پھر ہاتھ اچھا ہو  
سے پہلے عمداً اُسکو قتل کر دیا تو امام کو اختیار ہو کہ چاہے یہ حکم دے کہ اس عالم کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اُسکو قتل کر دیا اور جب سے  
یہ حکم دے کہ اُسکو قتل کر دیا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ امام اُسکو قتل کرے گا اور ہاتھ نہیں کاٹے گا  
کیونکہ دو وزن فعل کو ایک میں جمع کرنا ممکن ہے اس لیے کہ دو وزن فعل مجنس ہیں اور درمیان میں صحت نہیں ہوتی پس  
ان دو وزن کو جمع کرے گا - وله ان الجمع مستند بالاختلاف بين الفعلين بدین لان الموجب اقود  
وهو يعتبر المساواة في الفعل وذلك بان يكون القتل بالقتل والقطع بالقطع وهو مستند بالان  
الحق بالقطع اضافة السرية الى القطع حتى لو صدر من شخصين يجب القود على الحازن فصار تحلل  
البرء بخلاف ما اذا قطع وسري لان الفعل واحد وبخلاف ما اذا كانا خطاين لان الموجب البدية  
حتى يبل النفس من غير اعتبار المساواة لان ارشش اليه انما يجب عنه استحکام آخر القتل  
بذلك بالحق القاطع للسرية فيجتمع ضمان الكل وضمان الجرموني حالة واحدة ولا يمتنع انما القطع  
هو القتل قصاصا يمتنعان - اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دو وزن کا جمع کرنا غیر ممکن ہے خواہ اسوجہ سے  
کہ ان دو وزن فعلوں میں اختلاف ہے اس واسطے کہ مقتضائے فعل تو قصاص ہے اور قصاص میں فعل کا مساوی ہونا مستند ہوا  
اسکی یہی صورت ہے کہ قتل کے مقابلہ میں قتل کیا جائے اور ہاتھ کاٹنے کے مقابلہ میں ہاتھ کاٹا جائے حالانکہ یہ بات غیر ممکن ہے



یعنی سادات اسوجہ سے غیر ممکن ہو کہ بعد قتل کے ہاتھ کاٹنا یا قیادہ کر اور خوار اسوجہ سے جمع غیر ممکن ہو کہ سر جدا کرنا اور ہاتھ  
 کی جانب سرایت کی نسبت نہ لگنا اور پچھلے ہاتھ کاٹنے سے موت تک ذیبت پر نچا اسوجہ سے منع ہو کہ مجرم نے بعد اس کے  
 مظلوم کو قتل کر دیا تھا ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے موت نہیں ہو سکتی حتیٰ کہ اگر ہاتھ کاٹنا اور قتل عمدہ و شخصوں سے منع ہوتا  
 تو گردن کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوتا اور (پس ردون فعل پیدا ہو گئے) قیادہ ہو گیا جیسے درمیان میں صحت  
 حاصل ہو گئی پہلے گزرا دست بریدہ بعد صحت کے مقتول ہوا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق ردون جمع نہیں کیے جاتے  
 بین جملات اسکے اگر مجرم نے ہاتھ کاٹا اور زخم سارے ہو کر اُسے موت تک ذیبت پر نچا لی ذالبتہ صرف قتل ہی پر کفایت  
 کیا جائیگا اس واسطے کہ قتل ایک ہی ہو اور نیز بخلاف ایسی صورت کے جبکہ ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا ردون خطا سے منع  
 ہوں یعنی اس صورت میں بھی بالاتفاق جمع کیا جائیگا اس واسطے کہ جرم خطا کا موجب ذیبت ہو اور وہ ردون اعتبار بدلہ  
 کے جان کا عوض ہوتی ہو۔ اور نیز اس واسطے کہ ہاتھ کاٹنے کا جواز نہ جب ہی واجب ہوتا ہو کہ اس فعل کا اثر مستحکم ہو جائے  
 اور یہ اس مسئلہ میں صحت ہو گا کہ مجرم نے اسکی گردن کاٹ دی کہ جس سے ہاتھ کاٹنے کی سرایت کا احتمال جائز اور اکل بار  
 جزو ردون کا تاوان ایک ہی حالت میں مجتمع ہو جائیگا اور ردون فعل جمع نہیں کیے جائینگے۔ رہا ہاتھ کاٹنا اور قتل کرنا  
 نفعاً ما مجتمع ہو جاتے ہیں یعنی در صورتیکہ ردون فعل عمری ہوں۔ قال ومن ضرب رجلاً مائۃ سوط فبرأ من  
 تسعين ذوات من عشرة نفیہ دیتہ واحده لانہ لما برأ منها لا تبقى معتبرۃ فی حق الارش وان بقيت  
 معتبرۃ فی حق التعزیر فبقی الاعتبار للعشرة وكذلك کل جرأۃ اندلست ولم یبق لها اثر علی أصل  
 الی حلیفۃ رحم وعن الی یوسف رحم فی مثلہ حکومتہ علی وعن محمد رحم انہ تجب اجرة الطیب لکسی  
 شخص نے دوسرے کو (تاق) سوکڑے مارے یعنی منفرد طور پر اسے بھردہ مارے کو ردون سے اچھا ہو گیا یعنی یہ  
 طور پر اچھا ہو گا اسکا اثر بھی باقی نہیں رہا اور آخر دس کو ردون سے بھر گیا ذالبتہ ایک ہی ذیبت واجب ہوگی اس واسطے  
 کہ جب وہ دسے کو ردون سے اچھا ہو گیا تو جرمانہ کے حق میں اسکا اعتبار نہیں رہا اگرچہ مجرم کو تعزیر دینے کے حق میں ہے  
 اور پس آخری دس کو ردون کا اعتبار نہ کیا یعنی گویا فقط دس کو دے مار کر ہلک کیا تو ایک ہی ذیبت واجب ہوئی۔ اور اسی طرح  
 ہر جراحت جو منہل ہو گئی اور اسکا اثر باقی نہیں رہا تو جابر اصل امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ کے وہ جرمانہ دیتے کے حق میں  
 معتبر نہیں رہتی اور امام ابو یوسف سے مذاہجہ ہو کہ ایسی صورت میں حکومت اصل واجب ہو اور امام محمد سے روایت ہو  
 کہ طیب کی اجرت واجب ہو۔ یعنی امام ابو یوسف کے نزدیک اگرچہ جراحت کا اثر بالکل باقی نہیں رہا لیکن مجرم  
 کو جو درد تکلیف حاصل ہوئی اسکی مکافات لازم ہو اور چونکہ اسکے واسطے شراکتی جرمانہ معتبر نہیں ہو دلائل و اہل  
 جمع کے حکم نظر آئے جائیں تاکہ جو مقدار وہ قرار دیں وہ مجرم پر واجب ہوگی اور بعض فقہاء نے کہا کہ ایک جرمانہ  
 کے قیمت انما زہ کی جائے اور دوسری بار بدن درو کے اندادہ کی جائے پس جو تفاوت ہو وہ واجب ہو گا ایسا ہی  
 رحمہ اللہ نے ذکر کیا اور لیکن اصول کے موافق اس میں نال ہو وائے قلعے اعلم۔ اور امام محمد کے نزدیک دوا کی قیمت  
 طیب کی اجرت واجب ہوگی کیونکہ مجروح کو یہ تاوان فعل مجرم کی وجہ سے لازم آیا ہو۔ وان ضرب رجلاً مائۃ سوط  
 وجرحتہ وبقی لہ اثر تجب حکومتہ العدل بقاء الاثر والارش الخ تجب بقاء الاثر فی النفس  
 اور اگر ایک شخص کو سوکڑے مارے اور اسکا بدن مجروح کر دیا بھردہ اچھا ہو اگر اثر باقی رہا تو حکومت اصل واجب ہوگی  
 کیونکہ اثر باقی رہا ہو اور جرمانہ ارش اس سبب واجب ہو گا کہ ارش واجب ہوتا ہو کہ نفس میں اثر باقی رہے۔  
 قال ومن قطع ید رجل نفعاً لمقطوعہ یدہ عن القطع ثم مات من ذلک فعلی القاطع الذی فی مال



وان عفا عن القطع وما یحدث منه ثم مات من ذلک فهو عفو عن النفس ثم ان کان خطا فہو من  
الثالث وان کان عدا فہو من جمیع المال و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقالوا اذا عفا عن القطع فهو عفو  
عن النفس ایضا و علی ہذا الخلاف اذا عفا عن الشیخۃ ثم سری اسے النفس و مات۔ مام محمد نے  
فرمایا کہ اگر کسی نے دوسرے کا ہاتھ کاٹ دیا یا خطا قطع کیا پھر چکا ہاتھ کاٹ گیا ہو اسے قطع سے عفو کر دیا یعنی جرم قطع سے  
کر دیا پھر وہ اسی قطع کے حصہ سے مرگیا یا ہاتھ کاٹنے والے پر اس حال میں اسکی دیت واجب ہو گئی اور اگر اس شخص  
نے جسکا ہاتھ کاٹ گیا ہو جرم قطع سے اور اس چیز سے جو قطع کی وجہ سے پیدا ہو سب سے معاف کیا ہو پھر وہ قطع کے  
اتر سے مرگیا تو یہ جان کے تادان سے بھی عفو ہو پھر دیکھا جائے کہ اگر اسکا ہاتھ کاٹنا بظہر خطا واقع ہوا تھا تو جسکا ہاتھ  
کاٹا گیا تھا اسکا عفو کرنا اسکے ثنائی ترکہ سے معتبر ہو گا جتنے کو یا وہ بمنزلہ مریض مرض الموت کے ہو۔ اور اگر ہاتھ کاٹنا ہاتھ  
واقع ہوا ہو تو یہ عفو اسکے سب مال سے معتبر ہو گا اور یا مام ابو حنیفہ کا قول ہو کہ اگر کسی قول شائع و اچھا ہو اور صاحبین نے  
فرمایا کہ صورت اولہ من بھی جب اسے جرم قطع سے عفو کیا تو یہ جان معاف ہونے سے بھی عفو ہو۔ اور اسی طرح اگر سری غیر  
ہو یا بایں مجروح نے عفو کیا پھر زخم سرایت کر گیا حتیٰ کہ اسکی جان جاتی رہی تو سبب بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ لہذا ان  
العفو عن القطع عفو عن موجبہ و موجبہ القطع لو اقتصر و اقل اذ اسری فکان العفو عن عفا عن احد  
موجبہ ایہما کان ولان اسم القطع یتناول الساری و المقتصر فیکون العفو عن القطع عفو عن موجبہ  
و صار کما اذا عفا عن الجنایۃ فانہ یتناول الجنایۃ الساریۃ و المقصرۃ کذا ہذا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ  
قطع سے عفو کرنا اسکے موجب سے عفو ہو لینے و جزا سے واجب ہو اس سے عفو ہو اور اسکا موجب دو باتوں میں وارد  
ہو ایک یہ کہ اگر قطع سے ہاتھ اچھا ہو گیا تو قطع کا ہاتھ کاٹ جائے۔ اور دوم یہ کہ اگر ہاتھ کا زخم سرایت کر گیا کہ اسکی جان گئی  
تو ہاتھ کاٹنے والا قتل کیا جائے پس قطع سے عفو کرنا اسکے ہر ایک موجب سے عفو خواہ کوئی ہو اور دوسری دلیل یہ ہے کہ  
قطع کا لفظ دو قسم کے قطع کو شامل ہر ایک وہ کہ ہاتھ ہی تک مقصور ہے یعنی باقی جسم سلامت رہے۔ اور دوم یہ کہ ہاتھ  
سے پھیل کر جان تک پہنچے پس قطع سے عفو کرنا اسکی دونوں قسم کو شامل ہو پس دونوں قسم سے عفو ہو اور یہ ایسا ہو گیا  
جیسے جنایت سے عفو کیا تو یہ ایسی جنایت کہ شامل ہو تو تمام بدن میں پھیل جائے یعنی جس سے جان جاتی رہے اور ایسی جنایت  
بھی شامل ہو جو نقطہ وضع جرم تک مقصور رہے حالانکہ یہ دونوں قسم سے عفو ہوتا ہو پس اسی طرح قطع میں بھی دونوں قسم سے  
عفو ہو جائیگا۔ ولہ ان سبب الشمان قد تحقق و ہو قتل نفس معصومۃ متقومۃ و العفو لم  
یتناولہ بصریحہ لانه عفا عن القطع و ہو غیر القتل و بالسراۃ یتین ان الواقع قتل  
و حقہ فیہ و نحن نوجب ضماۃ و کان فیہ ان یجب القصاص و ہو القصاص لانه ہو الموجب  
للعداۃ ان فی الاستحسان تجب الیہ لان صورۃ العفو اور غت شبہہ وہی وارثۃ للقد و لا نسلم  
ان الساری نوع من القطع و ان الساری صنفہ لہ بل الساری قتل من الابدار و کذا لا موجب لہ من  
حیث کو نہ قطعاً فلا یتناولہ العفو۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ قتل ثابت اور عفو نہیں ثابت ہو لیکن قصاص نہیں  
بلکہ استحساناً و ہمتہ اسکا بیان یہ ہے کہ قصاص کا سبب بیان تحقق ہوا اور وہ نفس معصوم متقوم کا قتل ہو اور عفو تو یہ صریح  
لفظ میں شامل نہیں ہو کہونکہ ظالم نے مرت قطع سے عفو کیا اور قطع دوسری چیز ہو اور قتل دوسری چیز ہو پھر جب قطع کی  
سرایت سے اسکی جان گئی تو یہ بات ظاہر ہوئی کہ درحقیقت قتل واقع ہوا تھا اور ظالم کا حق اسی قتل کے عوض میں تھا مگر  
اسنے قطع سے معاف کیا ہو۔ جہاں اسکے عوض میں استحقاق اذیت واجب کر کے من مالا کہ قصاص واجب ہونا چاہیے تھا بلکہ



قطع عمدہ اور ہی لباس ہو کہ قتل حکم موجب قصاص ہو لیکن اس قیاس کو مجوز کر سنا اذیت واجب ہوگی کیونکہ  
ظاہری عقلی صورت سے ایک طبع پیدا ہوگا اور شہد سے قصاص ساقط ہو جائیگا اور یہ جو قتلہا قصاص طبع کی سرایت سے جان بانی  
مہ قتل کی ایک قسم ہر قسم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ قتل کی ایک قسم اور سرایت کو قطع کی صفت ہو بلکہ ہم کہتے ہیں کہ سرایت سے ہر قتل  
قتل ہے۔ اور اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اگر سرایت کوئی قسم طبع ہو تو اسکا کچھ موجب نہیں ہے جس غور فکر اسکو شامل نہ ہوگا۔ بخلاف  
العفو عن الجنایۃ لانہ ام جنس و بخلات العفو عن الشیخہ و ما یحدث منہا لانہ صریح فی العفو عن السراۃ و العفو  
و وکان القطع خطا نقدا جزاء مجری العمد فی بذہ الوجود وفاقا و خلافا اذن بذلک اطلاق الا انہ ان  
کانت خطا فہو من الثلث وان کان عمدا فہو من جمیع المال لان موجب العمد القود و لم یعلق بطلان  
لما انہ لیس بمال فصار کما اذا و تسی با عارۃ ارضہ اما الخطا فہو حصہ المال و حق الورثۃ متعلق بہ فیجوز  
من الثلث۔ برخلاف جنایت سے عفو کے کیونکہ جنایت کسم جنس ہے فودہ جان تک پہنچنے والی جنایت کی بھی شامل ہے  
قطع کا قیاس اسپر نہیں ہو سکتا اور بخلاف سے اگر زخم سر اور دیکھا اس سے پیدا ہوا اسکے اثر سے عفو کیا تو جان کی سرایت سے  
عفو ہو جائیگا کیونکہ یہ سرایت قتل سے مجمع عفو ہے۔ پھر یہ سب کلام اس صورت میں کہ ہاتھ کاٹنا ساق کاٹنا ہاتھ پر ہوا اور اگر ہاتھ  
نظار سے ہاتھ کاٹنا تو امام محمد نے اسکو ان درجہ اتفاقی و اختونی سب میں یکے قطع عمد کے جاری کیا چنانچہ لفظ مطلق  
شعر ہو لیکن اتنا فرق ہو کہ اگر قطع خطا سے عفو ہو تو مجروح کے ہتائی مال سے یہ عفو مجبور ہوگا اور اگر قطع عمد ہو تو اسکا ہتائی  
کل مال سے ہوگا کیونکہ قطع عمد کا موجب یہ کہ قصاص واجب ہو اور اس سے کچھ وارثوں کا حق متعلق نہیں ہو کہ کچھ مال  
نہیں ہو یعنی یہ نقطہ تقام اور مل کی ٹھنڈک ہو اور مال نہیں ہو تو ایسا ہوگا جیسے کسی میت لے دینت کی ہو کہ میری زمین  
فنان شخص کو عاریت و بجائے۔ رہا قطع خطا تو وہ مال واجب کرنا ہو اور مال سے وارثوں کا حق متعلق ہونا ہو تو اس سے  
عفو نفوذ ہتائی سے مجبور ہوگا۔ وقال و اذا قطعت المرأة ید رجل فزوجها علی یدہ ثم مات فماتت مثلہا  
و علی عاقبتہا الدیمان کان خطا وان کان عمدا ففی مالہا و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ لان العفو عن  
الید اذا لم یکن عفو عما یحدث منہ عندہ فالتزوج علی الید لایکون تزوجا علی ما یحدث منہ ثم القطع  
اذا کان عمدا یلین ہذا تزوجا علی القصاص فی الطرف و ہو لیس بمال فلا یصلح ہر الا سیما علی تقدیر  
الستقوٰۃ فیجب ہر المثل و علیہا الدیۃ فی مالہا لان التزوج وان کان ضمن العفو علی ما بین ان شأ  
استد اما لے لکن عن القصاص فی الطرف فی ہذا الصورۃ و اذا سری تبین انہ قتل النفس لم  
یقنا ول العفو فجب الدیۃ و تجب فی مالہا لانہ عمد و القیاس ان یجب القصاص علی ما بینا۔ اگر ایک  
عمد نے ایک مرد کا ہاتھ کاٹ ڈالا پس مرد نے اس عورت سے اپنے ہاتھ پر نکاح کیا یعنی ہاتھ کاٹنے پر واجب تھا اسکو  
نکاح کا عرض ٹھہرایا پھر یہ شخص اس زخم سے مرگیا تو عورت کے واسطے ہر المثل واجب ہوگا یعنی جبکہ دخول واقع ہوا جو اور عورت  
کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی بلکہ ہاتھ کاٹنا خطا ہے ہوا اور اگر عمد آئے ہاتھ کاٹنا ہو تو دیت عورت کے مال میں  
واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اس واسطے کہ ہاتھ سے عفو کرنا جب اس چیز سے عفو نہ ہو ہاتھ کے زخم سے پیدا ہوتا  
تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ہاتھ پر نکاح کرنا اس چیز پر نکاح ہوگا جو ہاتھ کی وجہ سے پیدا ہوئی ہو یعنی جان کی دیت پر نکاح  
واقع نہ ہوگا۔ پھر اگر ہاتھ کاٹنا عمد آ ہو تو یہ نکاح ہاتھ کے قصاص پر واقع ہوگا حالانکہ یہ مال نہیں ہو تو وہ ہر نہیں ہو سکتا  
خصوص در صورتیکہ وہ قصاص ساقط بھی ہو گیا تو ہر المثل واجب ہوگا اور عورت پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی اسکو  
کہ نکاح کرنا اگر عفو کو مستغن ہو چنانچہ ہم اسکو اشارت تھائی بیان کریں گے لیکن قطع عمد کی صورت میں صرف ہاتھ کے قطع



سے طعن ہو اور جب یہ قطع ساری ہو کر جان کی ہلاکت تک پہنچا تو ظاہر ہوا کہ قطع نہیں بلکہ نقل نفس ہو پس اس کے عوض دیت واجب ہوگی اور یہ دیت اس عورت کے مال میں قرار پاوے گی کیونکہ یہ نقل عقد واقع ہوا ہے اور قیاس یہ تھا کہ قصاص واجب ہو جیسا کہ ہم نے اور پر بیان کیا ہے۔ یعنی نقل عقد کا موجب قصاص ہے، لیکن بوجہ شبہ کے قصاص ساقط ہو گیا۔ اور  
اذا وجب لها مهر النخل وعليها الدية تقع المقاصة ان كانا على السواء وان كان في الدية فضل  
فرد على الورقة وان كان في المهر فرد الورقة عليها واذا كان القطع خطأ يكون هنا تزوجا على  
ارشش اليد واذا سري لسبب النفس تبين انه لا ارشش لليد وان المسمى معدوم يجب مهر المثل كما اذا  
تزوجها على ماني اليد ولا شيء فيها ولا تقاضا لان الدية تجب على العاقله في الخطا ولو اهلها  
او وجب عورت کے واسطے مهر المثل واجب ہوا اور عورت بدیت واجب ہوئی پس دو وزن برابر ہوں تو دو وزن میں مقاصد  
رفع ہو جائیگا اور اگر دیت میں کچھ زیادتی ہو جبکہ زیادہ ہو تو وہ عورت اس کے وارثوں کو دے پس دیگی اور اگر ہر میں کچھ زیادتی  
ہو تو وہ اس عورت کو دے پس دینگے اور اگر یہ قطع خطا سے واقع ہوا ہو تو یہ نکاح اس ہاتھ کے جو مانہ پر واقع ہوگا۔ پھر جب  
قطع سے اس کی جان تک زخم ساری ہو یعنی جان جاتی رہی تو ظاہر ہوا کہ ہاتھ کے واسطے کچھ ارشش نہیں ہے اور جو ہر سہمی ظہر  
تھا وہ نذر ہو تو ہر مثل واجب ہوگا جیسے کسی عورت سے اس امر پر نکاح کیا کہ جو میرے ہاتھ میں ہے وہ میرا ہے حالانکہ ہاتھ  
میں کچھ نہیں تھا تو ہر مثل واجب ہوتا ہے۔ اور دفع ہو کہ اس صورت میں دیت و ہر مثل میں مقاصد نہیں ہوگا اس واسطے  
کہ قطع کی صورت میں دیت اس کی مددگار برادر کی ہے واجب ہوگی اور ہر عورت کے واسطے واجب ہوگا۔ قال ولو تزوجها  
على اليد وما يكيف منها او على الجنابة فمات من ذلك والقطع عمنها مهر مثلها لان هذا تزوج على القصاص  
وهو لا يصلح مهر فوجب مهر المثل على ما بينا وصار اذا تزوجها على خمر او خنزير ولا شيء عليها لانه لما جعل  
القصاص مهر فقد رضی بسقوطه بحجة المهر فيسقط اصله كما اذا اسقط القصاص بشرط ان يصير الا فان سقط  
اصلها وان كان خطأ يرفع عن العاقله مهر مثلها سواء اگر عورت سے اس ہاتھ کے قطع پر اور جو اس سے پیدا ہو تو  
پر نکاح کیا یا جنابت پر نکاح کیا پھر اسی زخم سے مرگیا حالانکہ ہاتھ کا شاعہ ہی تھا تو عورت کے واسطے ہر مثل واجب ہوگا کیونکہ  
ہر قصاص پر نکاح ہوا اور وہ ہر نہیں ہو سکتا تو ہر مثل واجب ہوگا جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے اور یہاں ہو گیا جیسے عورت  
سے شرب خمر اور پر نکاح کیا تو ہر مثل واجب ہوا کیونکہ اور عورت بدیت یا قصاص کچھ واجب ہوگا اس واسطے کہ مرد کے جب بعض  
کو ہر فرد یا بہت ہر کے اہل ان ساقط ہونے پر راضی ہو گیا تو ساقط مطلقا ساقط ہو جائیگا یعنی اگر جب عورت ہر ذاتی  
نہی جب بھی ساقط ہو جائیگا جیسے کسی نے اس شرط پر قصاص ساقط کیا کہ وہ مال جو ہا دے تو قصاص ساقط ہو جائیگا  
یعنی اگر قاتل اس کے بعد دیت منظور نہ کرے تو بھی قصاص ساقط ہو جائیگا اور اگر یہ فعل خطا ہو تو عورت کی مددگار برادر سے  
بعد اس کے ہر مثل کے ساقط ہو جائیگا۔ ولهم ثلث ما ترك وصيته لان هذا تزوج على الدية وهي تصلح مهر  
الا انه يعتبر بقدر مهر المثل من جميع المال لانه من بعض مرض الموت والتزوج من الخواص الاصلية و  
البيع في حق الزيادة على مهر المثل لانه مما باه فلكون وصيته ويرفع عن العاقله لانهم يحملون عنهم  
المحال ان تزوج عليهم بموجب جنابيتها وانه الزيادة وصيته لهم لانهم من اهل الوصية لانهم ليسوا بالقبلة  
فان كانت تخرج من الثلث سقط وان لم تخرج يسقط لانه قال ابو يوسف ومحمد كذا لك الجواب فيما  
اذا تزوجها على اليد لان العود عن اليد غفوا كما يحد منه عندنا فانفق واهلها في الغسلين۔ پھر جیسے  
مددگار برادر سے بعد عورت کے ہر مثل کے ساقط ہوا دیت ہی پوری دیت تک کی تالی بھی عاقلہ کے واسطے











جانی رہی و امام ابوحنیفہ کے نزدیک قصاص لینے والا اسکی جان کی دیت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں  
 ضامن ہوگا (اور یہی مالک و شافعی و احمد کا قول ہے) اسولے کے قصاص لینے والے نے اپنا حق لینے کا حق حاصل  
 کر لیا اور اس کے ساتھ یہ قید نہیں ملکتی کہ جبکہ ہاتھ کاٹا اور وہ سلامت رہے کیونکہ ایسی قید لگانے میں قصاص کا قصاص نہ  
 ہو جائیگا اسولے کے سرایت سے بچاؤ اس کے اختیار میں نہیں ہے و ایسا ہو گیا جیسے امام و بزرگ و حجام و جلد و ہاتھ کاٹنے  
 کے واسطے امور جو فقہ یعنی شہداء امام المسلمین نے کسی جہد و غیرہ کا ہاتھ کاٹا اور وہ زخم کی سرایت سے مر گیا و امام ضامن نہیں  
 ہے۔ اور اسی طرح بزرگ لینے جانور من کا لشتر مار لے والا یا حجام لینے پچھنے لگانے والا اگر قتاد کے موافق کام کرے پھر زخم  
 کی سرایت سے تلف ہو و تادان نہیں ہوتا ہے اور اسی طرح اگر قاضی نے جلد و کمر و کاتھ کاٹنے کے واسطے حکم کیا یا شکر دیکھنے  
 ہاتھ میں آکھ پیدا ہو گیا اور اس نے طبیب کو حکم دیا کہ میرا ہاتھ کاٹ دے پس اگر اسکی سرایت سے جان تلف ہو و تادان نہیں  
 ہے اسی طرح بیان جسے قصاص یا اسنے اپنا حق حاصل کر لیا اور ساری ہوناس کے اختیار میں نہیں ہے پس وہ ضامن نہ ہوگا  
 ولہ انہ قتل بغیر حق لان حقہ فی القلع و ہذا وقع قتلہ و لہذا وقع ظلمہا کان قتلہ و لانہ جرح اقصی الی  
 فوات الحیوة فی مجری العادۃ و ہو مسمی القتل الا ان القصاص سقط للشیبۃ فوجب المال بخلاف  
 ما استشهدا بہ من المسائل لانہ مکلف فیہا بالنفل اما تقلدہ کا امام او عقدہ الکی فی غیرہ منہما۔ اور امام  
 ابوحنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ یہ قتل بغیر حق ہے کیونکہ اسکا حق و ہاتھ کاٹنے میں ہے حالانکہ یہ قتل واقع ہو گیا اسی واسطے اگر ظلم واقع  
 ہوتا ہے تو قصاص واجب ہوتا ہے یعنی اگر عتقا ہاتھ کاٹا اور وہ سلامت ہو کے جان بچنے تک ہو پنا تو قصاص واجب ہے اور  
 اس دلیل سے بھی کہ یہ ایسی جراحت واقع ہوئی کہ عادت کے موافق جان جانے تک فوت آئی اور قتل کے  
 معنی میں ہیں لیکن قصص اسوجہ سے ساقط ہوا کہ شہید موجود ہے و مال واجب ہوا بخلاف ان مسائل کے جنہے ضام  
 نے استدلال کیا ہے لینے حجام و بزرگ و غیرہ کہ انہیں ہاتھ کاٹنے والا اس نفل پر ہوا ہے خواہ بطریق عادت جیسے  
 امام قاضی ہے اور بطور جاریہ جیسے حجام و بزرگ ہے۔ اور اس پر اعتراض کیا گیا کہ امور جو نے سے  
 استحقاق سے زیادہ کوئی امر حاصل نہیں ہوتا پس فرق شکل ہے و اشد قصاصے اعلم۔ قالوا اجابات لا تنفیذ  
 بوصف السلامة کا لرمی لے احرلی و فیما نحن فیہ لا التزام ولا وجوب الا ہو مندوب  
 الی العفو فیکون من باب الاطلاق فاشبہا لا صلیا و۔ اور جہاں مورد اجبی ہوں انہیں سلامتی کی قید نہیں  
 ہوتی ہے جیسے عربی کو تیرا تابی نہیں ہے قید نہیں ہے کہ وہ ان کسی سلمان کو نہ لگے اور رہا بقصاص کا مسئلہ جہاں تک  
 کہے ہیں اس میں التزام نہیں اور نہ وجوب اسولے کے عفو کرنا مندوب ہے پس قصاص ہا قسم اطلاق ہے لینے اجابت  
 و اجابت ہے پس یہ فکار مارنے کے مشابہ ہوا لینے فکار مارنے میں، شرط ہے کہ محفوظ کی جان سلامت رہے حتیٰ کہ اگر شکار  
 کا قیر کسی آدمی کے لگا و وہ ضامن ہوگا اسی طرح اگر ہاتھ کاٹنے میں جان گئی تو وہ ضامن ہے۔

## باب الشہادۃ فی القتل

یطلب قتل من گواہی دینے کے بیان میں ہے۔

قال ومن قتل ولہ ابنان حاضر و غائب فاقام الحاضر البینۃ علی القتل ثم قدم الغائب فانہ  
 یعب۔ البینۃ عند ابی حنیفہ رحم و قال لا یعید و ان کان خطا لم یعد بالاحل و کذا قال الدین یون  
 لا یوما علی اخر۔ اگر دیکھتا مقتول ہوا اور ہائیکے دو بصر میں ایک حاضر ہے اور دوسرا غائب ہے پس حاضر نے قاتل پر قتل



گواہ قائم کیے پھر غائب بھی حاضر ہوا تمام اہل حنفیہ کے نزدیک وہ گواہوں کا اعادہ کرے اور صاحبین کے نزدیک اعادہ  
نہیں کوئی گواہ یہ صورت اختلافی ہے اور اگر قتل مذکور خطا واقع ہو گیا لا جملہ اعادہ نہیں ہے۔ اور اسی طرح ان کے باب کا اگر کسی پر  
قرض ہو تو بھی بالاجملہ اعادہ نہیں ہے۔ اور قاتل تادم حاضر ہونے غائب کے بالاجملہ قید رکھا جائیگا اور جب تک  
غائب حاضر نہ ہو تب تک بالاجملہ قصاص کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ غائب کی غیر حاضری میں حاضر کو بلا طاع قصاص لینے کا اختیار  
نہیں ہے۔ الکافیہ۔ پس اختلافی صورت قتل عمد میں غائب کے گواہ اعادہ کرنے میں ہے۔ لہذا فی الخلافۃ ان المقصا  
طریقہ طریق الوراثۃ کالدین و ہذا لانه عوض عن نفسه فیکون الماک لیه لمن له الماک فی المعوض کما  
فی الدیۃ ولہذا لو القلب مالا یكون للمیت ولہذا یسقط لعقوبہ بعد الجرح قبل الموت فینتصب احد  
الورثۃ خصما عن الباقین۔ مسئلہ خلافہ میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قصاص ایسی چیز ہے جو بطریق وراثت کے عمل میں  
لایا جاتا ہے جیسے قرض ہوتا ہے لینے پہلے اور قتل کی ملک حاصل ہوتی ہے پھر وارث کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ قصاص  
تو مقتول کی جان کا عوض ہوتا ہے جبکہ واسطے عوض لینے جان میں ملکیت حاصل ہوا اسی کے واسطے عوض لینے قصاص میں  
ملکیت حاصل ہوگی جیسے دیت میں ہوتا ہے اور اسی واسطے اگر قصاص بدل کر مال ہو جائے تو وہ سب کے واسطے ہوگا اور  
اسی واسطے اگر سب لے بعد جرح ہونے کے قاتل کو عفو کر دیا پھر مراد قصاص ساتھ ہو جاتا ہے پس قصاص کی صورت میں  
سب وارثان کی طرف سے ایک وارث ختم ہو سکتا ہے۔ یعنی جیسے قرضہ کی صورت میں اگر قرضہ کسی ایک وارث  
کو پھر میں لایا تو یہ وارث اپنے ساتھی وارثوں کی طرف سے بھی مدعا علیہ ہو جائیگا یعنی قرضہ اہل کے واسطے جو حکم اس حاضر  
بعد دیا جائے وہ جلد وارثوں پر نافذ ہوگا چنانچہ کتابہ لفقہاء میں مذکور ہوا ہے اسی طرح جب قصاص بھی بمنزلہ قرضہ کے ہے  
اور سب کی طرف سے ایک وارث حاضر ہوا اور اسے قاتل پر قصاص ثابت کر دیا تو سب وارثوں کے واسطے یہی بلوت  
کافی ہے اور وارث غائب کو دوبارہ گواہ پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے اور امام اہل  
تذکرہ گواہ اعادہ کرنے کی ضرورت ہے۔ ولہ ان القصاص طریقہ طریق الخلافۃ دون الوراثۃ الا تری  
ان الماک المقصاص یشیت بعد الموت والیت لیس من اہل الخلافۃ الدین والدیۃ لا من اہل  
الماک فی الاموال کما اذا نصب مشبکہ وتعلق بہا صید بعد موتہ فانہ یلک و اذا کان طریقہ الایمان  
ابتداء لا ینتصب اصحاب خصما عن الباقین فیعد البینۃ بعد حضورہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل  
یہ ہے کہ طریقہ قصاص تو طریقہ خلاف وراثت نہیں ہے اور طریقہ وراثت نہیں دیکھتے ہو کہ مقتول کو قصاص کے بعد ملکیں حاصل  
ہوتی ہے حالانکہ سب کو یہ بات نہیں ہے پس یہ اسی واسطے ہے کہ اسکا خلیفہ اس کے قائم مقام موجود ہے بخلاف قرضہ و دیت کے  
کیونکہ سب کو اموال میں ملکیت کی ہاقت حاصل ہے (لہذا سب کو اسی کے مال سے کفن دیا جاتا ہے اور اسی کے مال سے  
اس کے قرضے ادا کیے جاتے ہیں تو اسی مال ابھی باقی ہے) اور جیسے ایک چریا رنے ایک جال لگایا اور چریا کی موت  
کے بعد اس میں خنک چڑھا تو چریا اس خنک کا مالک ہوگا اگرچہ مر گیا ہے اور جب یہ بات معلوم ہوئی کہ قصاص کا طریقہ  
ابتدائی اثبات ہے تو ایک وارث باقی وارثوں کی جانب سے ختم نہیں ہو سکتا لہذا غائب جب حاضر ہو تو وہ اپنی گواہی کا  
اعادہ کرے گا۔ فان اقام القاتل البینۃ ان الغائب قد عفا فالشاہ خصم ویسقط القصاص لانه ادعی علی  
الحاضر سقوط حقہ فی القصاص اسے مال دلا یکنہ اثباہ الا باثبات العفو من الغائب فینتصب  
الحاضر خصما عن الغائب وکذلک عبد بن رجلین قتل عمرا واحدا الرجلین غائب فہو علی ہذا لما بینا  
پھر قاتل نے اس حاضر پر اپنے گواہ قائم کیے کہ وارث غائب نے مجھے خون عفو کیا ہے تو اس کے گواہ سمجھ گئے اور وارث



حاضر کا قصہ قرار دیا جائیگا اور قاتل سے قصاص ساقط ہو جائیگا کیونکہ اس قاتل نے اس حاضر پر گواہی دی کہ قاتل  
حق قصاص ساقط ہو کر مال کی جانب منتقل ہو گیا اور قاتل اپنے اس دعویٰ کا اثبات صرف اسی طور پر کر سکتا ہے کہ غائب  
کی جانب سے غور کرنا ثابت کرے پس اس بارہ میں جو وارث حاضر ہو وہ غائب کی طرف سے قصم ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر ایک  
غلام دو شخصوں میں مشترک ہو اور یہ غلام قتل کیا گیا اور دونوں مالکوں میں سے ایک حاضر ہو اور ایک غائب ہو تو میں  
بھی ایسا ہی حکم کر دیتا ہوں۔ قال فان كانت الاولیاء ثلثہ فشهدا ثلثان منہم علی الآخر انہ قد عفا  
قتلہا وتہا باطلہ وہو عفو منہا لانہما یجران بشہادتهما اسے انفسہما مستغما وہو انقلاب القود مالا سہر اگر  
مقتول کے اولیاء تین شخص ہوں اور ان میں سے دو وارث نے حاضر ہو کر تیسرے وارث پر یہ گواہی دی کہ اُس نے قصاص  
عفو کر دیا تو ان دونوں کی گواہی بطل ہو جائیگی ان دونوں کی طرف سے عفو قرار دیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ہی گواہ  
کے ذریعے اپنی ذات کے واسطے نفع کھینچتے ہیں اور نفع یہ ہے کہ قصاص بدل کر مال ہو جائے۔ فان صدقما القاتل  
فانہ یتیم انما سعادہ اذا صدقما وصدولانہ لما صدقما نقدا قر ثلثی الدیۃ لہما فصیح اقرارہ الا انہ مدعی  
سقوط حق الشہود علیہ وہو ینکر فلا یصدق ولیمع نصیبہ۔ اور اگر قاتل نے ان دونوں وارثوں کی تصدیق کی تو  
کل دیت ان تینوں وارثوں میں تین تہائی تقسیم ہوگی اور اس مسئلہ کے معنی یہ ہیں کہ قاتل نے ان دونوں کی تصدیق  
کی ہوئے وارث سوم نے تکذیب کی تو ان سب میں دیت تین تہائی ہوگی اسلئے کہ جب قاتل نے ان دونوں کی تصدیق کی  
تو سنے دو تہائی دیت کا ان دونوں کے واسطے اقرار کیا تو اسکا اقرار صحیح ہوا لیکن وہ تیسرے وارث کا حق ساقط ہو گیا  
کامعی ہو جیسے گواہی دی گئی ہو حالانکہ تیسرا مدعی اس سے منکر ہو تو تیسرا مدعی قاتل کی تصدیق نہ ہوگی پس اُسکے حصہ دیت کا حق  
ہوگا۔ وان کذبہما فلا شیء لہما وللآخر ثلث الدیۃ معنہ اذا کذبہما القاتل ایضا و ہذا لانہما اقرار علی انفسہما  
بسقوط القصاص فقبل وادعیاء انقلاب نصیبہما مالا فلا یقبل الا بحدہ وینقلب نصیب الشہود علیہ  
مالا لان دعواہما العفو علیہ وہو منکر بنسبہ ابتداء العفو منہما فی حق الشہود علیہ لان سقوط القود منصات  
الیہما وان صدقما الشہود علیہ وحدہ نم حکم القاتل ثلث الدیۃ الشہود علیہ لا قرارہ لہ بذلک سادہ اگر  
قاتل نے ان دونوں گواہوں کی تکذیب کی تو اُسکے واسطے کچھ ہوگا اور تیسرے کے واسطے تہائی دیت ملے گی اور اس مسئلہ  
کے معنی یہ ہیں کہ جیسے تیسرے وارث نے جبراً ان دونوں کے گواہی دی تو ان دونوں کو جو ملتا جلتا دے دے ہی قاتل نے  
بھی ان دونوں کو کھٹلایا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے اپنی ذات پر قصاص ساقط ہونے کا اقرار کرنا تو انکا اقرار بطل  
ہوگا جبران دونوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ انکا حصہ قصاص بدل کر مال ہو گیا تو یہ بغیر حجت کے قبول نہ ہوگا لیکن جس وارث  
پر انھوں نے گواہی دی تو اسکا حق قصاص بدل کر مال ہو جائیگا اسواسطے کہ ان دونوں کی طرف سے تیسرے پر عفو کا دعویٰ  
نہ ہوگا نہ کہ وہ منکر ہو ایسا قرار دیا گیا کہ ان دونوں کی طرف سے ابتداء عفو ہو کر قصاص کا ساقط ہوا لیکن دونوں کی  
طرف مسوب ہو اور اگر تیسرے وارث نے ان دونوں کی گواہی کی تصدیق کی لیکن قاتل نے تکذیب کی تو تیسرے وارث  
کے واسطے قاتل اُسکے حصہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ قاتل اُسکے واسطے اُسکے حصہ دیت کا اقرار کرتے مالا ہو گیا۔ قال واذا  
شهد الشہود انہ ضربہ فلم یزل صاحب فرأش حتی بات علیہ القود اذا کان علیہ انما ثابت اثبات  
کا لثابت موافقہ فی ذلک انقصاص علی ما بینہما والشہادۃ علی قتل العمد تحقیق علی ما بینہما والوجہ لان  
الموت بسبب الضرب انما یعرف اذا صار بالضرب صاحب فرأش حتی بات علیہ القود اذا کان علیہ انما ثابت اثبات  
انہ ضربہ بشیء جارح۔ اگر گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اسنے بکرا مارا ہے تو



تو دیر پر قصاص واجب ہوگا بشرطیکہ ضرب عمد ہو اسواسے کہ جو امر بگواہی ثابت ہو وہ ایسا ہی جیسے آنکھوں دیکھے ثابت ہو  
حالانکہ آنکھوں دیکھے کی صورت میں قصاص واجب ہو جیسا کہ پہلے ابتداء کتاب میں بیان کیا اور قتل عمد بگواہی ہی پر ثابت ہوتا  
ہوتا ہے کیونکہ ضرب کی وجہ سے موت آئی طور پر پہچانی جاتی ہے کہ جب ضرب سے وہ بستر سے لگ گیا یہاں تک کہ مر گیا اور مسند کی تاویل یہ کہ  
و قصاص اس وقت واجب ہوگا جب گواہوں نے یون گواہی دی کہ اس نے بھرت کرنے والی چیز سے مارا تھا۔ اور یہ اس وقت ہر کم  
و دون گواہ مختلف ہوں۔ قال و اذا اختلف شاهد القتل فی الایام او فی البلد او فی الذی کان بہ القتل فموجب  
لان القتل لا یعاد ولا یکبر و القتل فی زمان او مکان غیر القتل فی زمان او مکان آخر و القتل بالعصا غیر القتل  
بالسلاح لان الثانی عمد و الاول شبه العمد و یختلف حکما ہما نکات علی کل قتل شہادۃ فرد و کذا اذا قال احد ہما  
قتلہ بعصا و قال الآخر لا ادری بای شیئ قتله فموجب باطل لان المطلق لغاۃ المقتد۔ اور اگر قتل کے دو ذوات  
گواہوں نے دن میں یا شہر میں یا اس آد میں جن سے قتل واقع ہوا، اختلاف کیا تو یہ گواہی باطل ہے یعنی مثلاً ایک نے  
کہا بروز جمعہ قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ بروز شنبہ قتل کیا یا ایک نے کہا کہ شہر لمٹھ میں اور دوسرے نے کہا کہ شہر نٹھ میں  
میں قتل کیا یا ایک نے کہا کہ تھار سے مارا اور دوسرے نے کہا کہ لٹھ سے مارا تو یہ باطل ہے اسواسے کہ قتل کا اعادہ و بکرا  
نہیں ہو سکتی اور جو قتل کہ ایک وقت یا ایک جگہ میں ہو وہ اس قتل سے جو دوسرے وقت میں یا دوسری جگہ میں ہو مغایر ہوگا  
اور اسی طرح لاٹھی سے قتل دوسرا ہی اور ہتھیار سے قتل دیگر ہی کیونکہ ہتھیار کا قتل و قتل عمدی اور لاٹھی کا قتل شہید العمدی  
اور ان دونوں کے احکام میں اختلاف ہے نہ ہر ایک قتل پر مرتب ایک گواہ رہ گیا۔ اور اسی طرح اگر ایک گواہ نے کہا کہ اس نے  
لاٹھی سے قتل کیا اور دوسرے نے کہا کہ مجھے یہ نہیں معلوم کہ کس چیز سے قتل کیا تو بھی باطل ہے اسواسے کہ مطلق اور مقید  
میں مغایرت ہے۔ قال و ان شہد انہ قتله و قال لا ادری بقی شیئ قتله ففیہ الدیۃ استحقاقا و القیاس ان  
لقبل ہذہ الشہادۃ لان القتل یختلف باختلاف الایۃ بحمل المشہود بہ وجہ الاستحسان انہم شہدوا  
بقتل مطلق و المطلق لبس بحمل و بحمل موجب اقل موجبہ و ہوالدیۃ و لانہ بحمل اجماع فی الشہادۃ علی  
اجمالہم بالمشہود علیہ ستر علیہ و اولوا الذہب فی کفی العلم بطاہرہما و رد باطلاق فی اصلاح ذات البین  
و ہذا فی معنایہ فلا یثبت الاختلاف بالثبوت و بحمل الدیۃ فی مال لان الاصل فی الفعل العمد فلا یلزم  
العاقلۃ۔ اور اگر دو ذوات گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ اس قاتل زید نے بکر کو قتل کیا ہے اور دونوں نے کہا کہ ہم  
نہیں جانتے کہ کس چیز سے قتل کیا ہے تو اس صورت میں استسناد دیت واجب ہوگی اور قیاس یہ تھا کہ ایسی گواہی قبول  
نہو کیونکہ اگر قتل مختلف ہونے سے حکم قتل بھی مختلف ہو جاتا ہے حالانکہ بیان جس چیز سے قتل کیا وہ مجہول ہے۔ استحسان  
کی وجہ یہ ہے کہ انھوں نے قتل مطلق کی گواہی دی اور مطلق بھل نہیں ہے (بلکہ سہمی) پس قتل کے دو ذوات موجب یعنی  
قصاص و دیت میں سے جو کتہر کردہ واجب ہوگا اور وہ دیت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ گواہی میں گواہوں کا اجمال کرنا  
اس امر پر مجہول ہوگا کہ انھوں نے قاتل پر احسان کیا تا کہ اس کے حق میں برہہ پوشی ہو (حالانکہ اگر قتل آنکھوں سے معلوم تھا۔ اگر  
کہا جائے کہ بھرا انھوں نے جو کھڑ بولا تو فاسق ہوئے جواب یہ کہ فاسق ہونے کے) اور نہ جاننے میں اپنے دروغ کی انھوں نے  
تاویل اس حدیث سے نکالی جو باہمی مسلمانوں کی اصلاح کے لیے جھوٹے دہانے کی اجابت میں ارد ہے کہ اسکو ظاہر اطلاق  
پر مجہول کیا اور یہ امر بھی اصلاح کے معنی میں قرار دیا پس جب شک ہے کہ انھوں نے ایسا کیا ہو تو شک کی وجہ سے گواہی  
کا اختلاف ثابت ہوگا اور یہ دیت اس قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ قتل میں اصل یہ ہے کہ عمد ہو (پس خطا ہو نا  
بدلیل چاہیے حالانکہ اسکی دلیل موجود نہیں) تو یہ دیت مددگار بریادری پر لازم نہوگی۔ واضح ہو کہ محل مطلق میں



فرق ہی کہ نہ محل وہ ہے جس میں چند سانی کا استنباط ہو اور ذرا معلوم ہو۔ پھر اگر کسی دلیل سے کوئی معنی متعین ہوں تو اس پر عمل کرتا ہوں اور مطلق وہ ہے کہ اس کے معنی معلوم ہونے میں لیکن اس کے تحت میں کوئی فرد مختلف اصناف کے مندرج ہوتے ہیں تو کسی فرد کو لے لیا جاوے ہر حال مطلق پر عمل ہو جائیگا کیونکہ ذات معلوم ہی جیسے اللہ تعالیٰ نے قوم موسیٰ علیہ السلام کو حکم دیا کہ اذبحوا البقرۃ۔ ترجمہ مطلق ہے کہ سپید یا سرخ یا زرد کسی رنگ کی ہو اور وان دوحی وغیرہ کسی سن کی ہو اور بالیہ پہل چلانے والی کسی قسم کی ہو لہذا اس پر عمل ممکن ہے اسی واسطے حدیث میں آیا کہ اس حکم کے وقت بنی اسرائیل جس کسی کا کہ قربان کرنے جائز ہو جاتا لیکن ان لوگوں نے سختی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر سخت کر دی یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام کہتے رہے کہ فافعلوا ما تو مروا۔ یعنی جو تم کو حکم دیا گیا اس پر عمل کر دو۔ مگر انھوں نے بار بار یہ جھاکا کہ اوج کنار یک النخیل یعنی بار بار یہاں کہ سن کیا ہے اور رنگ کیا ہے اور کام میں کس قسم کا ہو یا پلو ہو حتیٰ کہ امر شدید ہو گیا حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر فرمایا انھیں جو اوما کا دوا یفعلون۔ یعنی ان لوگوں نے ایسی گامے تلاش کر کے فرج کی اور قریب نہیں تھا کہ فرج کریں۔ یعنی گرائی زمین کی دھسے اس پر عمل کرتے نہیں نظر آتے تھے۔ دوسری مثال یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ہمبر کفار کا ظہار میں تخریر رقبہ کا حکم دیا حالانکہ ملک آدمی میں مومن و کافر دو وزن ہوتے ہیں پس ہم لوگ جائز رکھتے ہیں کہ چاہے مومن آزاد کرے یا کافر آزاد کرے جائز ہے۔ اور محل کی مثال جیسے کسی نے کہا کہ زید کا بچہ کچھ حق ہے تو یہ محض محل ہے حتیٰ کہ گالی و قذف وغیرہ بھی حق ہوتا ہے اور اس پر عمل ممکن نہیں ہے۔ علی ما قالوا۔ اور جس حدیث کی طرف اشارہ کیا کہ اصلاح باجمعی میں جوڑے بونا لفظ ہر حدیث جاری ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ اہل عدل و انصاف باہم لکر دو وزن دشمنوں میں صلح کریں کہ ہر ایک سے دوسرے کو کچھ بات ہو بنیادین مثلاً زید و بکر میں دشمنی ہو پس اہل عدل نے یہ سے کہا کہ بنے جانا کہ بکر تم کو اپنا مہربان بھائی جانتا ہے اور تم اس کو دشمن کہتے ہو و علیٰ ذلک کی طرف بھی ایسا ہی زید سے پوچھا یا اور یہ امر اقل ہے کہ اہل ایمان باہم بھائی بھائی ہیں اور مومنین باہم ایک دوسرے کے مہربان ہیں اور ماخذ اسکے حدیث ابو الدرداء رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتاؤں جو وزن کو زندہ رکھنے اور راتوں کو عبادت کرنے سے افضل ہو عرض کیا گیا کہ ہاں یا رسول اللہ ضرور فرمائیے آپ نے فرمایا کہ وہ باجمعی اصلاح ہے اور فرمایا کہ باجمعی فساد ہی دین کا موتہ ہے واللہ اعلم بالصواب الترمذی وصحہ وابن جابر و ابی ہریرہ فی الادب و احمد وغیرہم۔ اور کثرہ طرق سے بدرجہ شہرت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال واذا اقر رجلان کل واحد منهما ان قتل فلانا فقال الولی قلتما جمیعاً فله ان یقتلھما وان شہدوا علی رجل ان قتل فلانا وشہد آخرون علی آخر یقتلہ وقال الولی قلتما جمیعاً بطل ذلک کلمۃ والفرق ان الاقرار والشہادۃ یتناول کل واحد منهما وجود کل القتل ووجوب القصاص وقد حصل التذیب فی الاول من المقر و فی الثانی من المشہودہ غیر ان تکذیب المقر المقر فی بعض ما تقر بہ لا یبطل اقرارہ فی الکل و تکذیب المشہودہ الشاہد فی بعض ما شہد بہ یبطل شہادۃ اصلان ان تکذیب نفسیق وفسق شاہد ینع القبول اما فسق المقر لا ینع صحۃ الاقرار۔ اگر دو شخصوں میں سے ہر ایک نے اقرار کیا کہ میں نے فلان شخص مثلاً زید کو قتل کیا ہے پس ریکے دلی سے کہا کہ تم دو وزن نے اس کو قتل کیا ہے اور اس کو اختیار ہے کہ ان دو وزن کو قتل کرے یعنی دو وزن سے قصاص لے اور اگر دو گواہوں نے ایک شخص پر یہ گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے اور وہ دو گواہوں نے دوسرے شخص پر گواہی دی کہ اس نے زید کو قتل کیا ہے تو زید کے دلی سے کہا کہ تم دو وزن نے اس کو قتل کیا ہے تو یہ سب باطل ہو گیا اور اقرار دو گواہی میں فرق یہ ہے کہ اقرار دو گواہی میں سے ہر ایک مشتمل ہے کہ ہر ایک مقر یا شہد سے پورا قتل اور وجوب قصاص پایا گیا پھر اقرار کی صورت میں مقر یعنی دلی کی طرف سے تکذیب پیدا ہوئی یعنی ہر ایک



سے پورا نکل نہیں بلکہ اُسے دو وزن کو قاتل ٹھہرایا اور دوسری صورت یہی کہ اسی میں بھی دلی کی طرف سے تکذیب پہلی  
یعنی اُسے دو وزن کو قاتل ٹھہرایا حالانکہ ہر فرق گواہ نے جبر گواہی دی اسی کو پورا قاتل ٹھہرایا تھا تو گواہ اپنے گواہ کو  
تکذیب کی اور یوں کہا کہ گواہ جھوٹے ہیں بلکہ تم دو وزن لکراؤ اسکے قاتل ہو مگر اقرار گواہی میں فرق یہ نکلا کہ اقرار الہی جبر  
کو مقررہ اگر مقرر کے بعض اقرار میں تکذیب کرے تو اس سے اقرار باطل نہیں ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے مقرر سے بھی اقرار جائز ہے  
اور اگر مشہودہ مدعی نے اپنے گواہ کو اسکی بعض گواہی جھوٹا یا تو گواہی بالکل باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اُسکو جھوٹا یا نفیس  
یعنی گواہ کہا کہ یہ گواہ فاسق ہے حالانکہ گواہ کا فاسق ہونا اُسکی گواہی قبول ہونے سے مانع ہے اور رہا مقرر کا فاسق ہونا  
اُسکے اقرار صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ اقرار صحیح رہا۔

باب فی اعتبار حالہ قتل

یہ باب حالت نفل کو اعتبار کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن رمى مسلماً فارتد المرء الى يده والعياذ بالله ثم وقع به السهم فعلى الرامي الدية عند ابى حنيفة  
وقال الاشعري عليه لانه بالارتداد سقط تقوم نفسه فيكون سبياً للرأى عن موجهه كما اذا ابراه بعد الحج  
قبل الموت وله ان الضمان بحسب بفعله وهو الرمي اذ لا فعل منه بعده فتعتبر حالة الرمي والمرمى اليه  
فيها تقوم ولهذا يعتبر حالة الرمي في حق الحبل حتى لا يحرم برودة الرامي بعد الرمي وكذا في حق التكفير حتى  
جاز بعد الحج قبل الموت والفعل وان كان عمراً فالقود سقطاً شبهة ودجبت الدية ساكناً  
لأنه من سلبان كونه راسلاً ويدعى بكره كونه نيراناً بغير جلود تيراراً وه مرتد هو كذا نفوذ بائنه من ذلك - بغير بعد مرتد  
هو لنكه كيه تيراراً كيه بدن كولا كولا كه مر كولا نوام ابو حنيفة كيه نزديك تيراراً نه والے بد ديت واجب هو كولا سارو حنين  
له فرا كولا اسير كچه نين واجب هو كا (اور هي قول الك وشافعي واحمد ع) فسـ اور لقول مسلكيه هو كولا كولا كولا  
باعت ثقات سلمان مين باين كرا اور دين كيه باره مين جمل كرا هو اور زيد ودر هو بغير كيه اپنے باطني كفر كرا هو كولا او  
اسلام ته بغير كولا اور زيد اس سه واقف نين كولا يد نه تير پھينكا اور تير مذكور كيه كيه اسوقت لكاكه وه مرتد هو كولا تھا  
چنانچه ان عامل كولا هون نه كيه كولا هي ادا كي تو اس صورت مين امام ابو حنيفة رحم كيه نزويك زيد ديت كا ضامن هو جو مرتد  
كه وار ذن كولا ليكي اور صاحبين كيه نزويك زيد پر كچه نين اور هي امه مله رح كا مذہب هو - م سيكو كولا كيه مره مو نه كي  
وجہ سے اپنا نفوس ذاتي ساقط كر ديا تو وه زيد كو تاوان فعل سه بري كونه والا هو كولا جيسه مجروح قبل موت كيه بري كولا  
تو وه بري هو جاتا هو اور امام ابو حنيفة كي دليل كيه هو كولا تاوان وجہ فعل زيد كيه واجب هو ايمني تيرار نه سه تاوان ذہب  
هو كيو كولا زيد كي طرث سه بعد تير پھينكه كيه كولا فعل نين پايا كولا تير پھينكه كي حالت معتبر هو كولا اور تير پھينكه كي حالت مين  
كر كي ذات تقوم تهي لهنے اسوقت ہذا ہر سلمان تھا اور چونکہ تير پھينكه كي حالت معتبر هو كولا لهذا شكار حلال هو نه مين  
بھی تير پھينكه كي حالت معتبر هو چنانچه اگر کسی نے تشبیہ پڑھ کر تير پھينكا بغير نفوذ باست مرتد ہو كولا بغير تيرامس شكار كيه لكات  
وه حلال رہیگا اور بعد پھينكه كيه اُسكے مرتد ہو جانے سه شكار حرام نين هو تا هو اور هي حكم كفاره دینے كيه حق مين هو  
حق كولا اگر کسی سلمان كو خطا سه مجروح كيا بغير اسكي موت سه پہلے كفاره كا بردہ آنا ذكر دیا جائز هو تا هو - اور واضح هو كولا  
تيرار نه والے كا فعل اگر چه فعل عهد كيه يشبهه كي وجہ سه فصاح ساقط هو اور اسكے مال مين ديت عاجب هو كولا  
ولو رمى اليه وهو مرتد فاسلم فلم يقع به السهم فلا شيء عليه في تولم جميعاً وكذا اذا رمى حرباً فاسلم



لان الرمی ما انعقد موجبا للضمان لعدم تقوم المحل فلا یقلب موجبا لصیرورته مستقوما بعد ذلک  
اور اگر یہ صورت واقع ہو کہ زید نے بکری جانب ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ بکرہ نہ تھا پس وہ مسلمان ہو گیا پھر اس کے تیر لگا اور  
مرگھا تو بالاجل اور حلیہ دھا جین کے قتل میں زید پر کچھ واجب نہوگا۔ اور اسی طرح اگر زید نے کسی حربی کی جانب تیر پھینکا  
پس وہ مسلمان ہو گیا پھر یہ تیر اس کے لگا اور مرگھا تو بھی بالاتفاق زید پر کچھ واجب نہوگا اس واسطے کہ یہ پھینکانا موجب ضمان  
منعقد نہیں ہوا کیونکہ محل لینے میں مزید حاجی کچھ محل تقوم نہیں تھا تو بعد اسکے تقوم ہو جانے کے زید کا فعل بدل کر موجب  
ضمان نہوگا۔ قال وان رمی عبدا فاعتقه مولاه ثم وقع اسهم به فعليه قيمة للمو لے عند ابی حنیفہ رحمہ۔  
اگر زید نے کسی غلام کو قیر مارا اور نہ نو ذیر اس تک نہیں پہنچا تھا کہ غلام کے مولے نے اسکا زاد کر دیا پھر اس کے تیر لگا کہ  
وہ مرگھا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک زید پر اس غلام کی قیمت اس کے مولے کے واسطے واجب ہوگی۔ وقال محمد بن  
علیہ فصل ما بین قیمت مرسیا لے غیر مرمی وقول ابی یوسف رحمہ مع قول ابی حنیفہ رحمہ لہ ان العتق  
قاطع للسرا یة واذا انقطعت بقی مجرد الرمی و ہوجنا یة ینقطف بها قیمت المرمی الیہ بالاضافة الیہ  
ما قبل الرمی بحسب ذلک۔ اور امام محمد نے کہا کہ قیر مارنے والے بعد غلام مرمی اور غیر مرمی دونوں حالتوں کی قیمت  
کافرق واجب ہوگا۔ اور ابو یوسف رحمہ کا قول امام ابو حنیفہ رحمہ کے ساتھ ہوا امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کرنا قاطع سرایت ہوا  
جب سرایت منقطع ہوئی تو خالی تیر پھینکا رہ گیا اور تیر پھینکا ایک جرم ہے جس سے غلام کی قیمت میں جسکی جانب تیر پھینکا  
کی آجاتی ہے نسبت اس حالت کے تیر پھینکنے سے پہلے ہی تو یہی فرق واجب ہوگا۔ واضح ہو کہ اگر ایک غلام کا  
اقد کا ناما بھریج کیا پھر مولے اسکا زاد کر دیا پھر اس کے بعد غلام نے سرایت کی کہ وہ مرگھا تو بعد آزادی کے سرایت کر لے سے  
کچھ نہیں واجب ہوا یہی نہ دیکھ واجب ہوتا ہے اور نہ قیمت واجب ہوتی ہے بلکہ نقصان واجب ہوتا ہے پس ایسا ہی اس  
مقام پر ہوگا کیونکہ جب قیر اسکی جانب متوجہ ہوا تو گواہ موت کے کنارہ لگا تو باز غمی ہوا پھر جب مولے نے اسکا زاد  
کر دیا پھر تیر لگا تو آزاد کی کے زخم سرایت کر گیا پس دیکھا جاوے کہ تیر پھینکے جانے سے پہلے اسکی کیا قیمت  
تھی اور بعد قیر متوجہ ہونے کے کیا قیمت ہے پس جو کچھ فرق ہو ہی واجب ہوگا۔ ولہذا انہ یصیر قاتلا من وقت الرمی  
لان فعله الرمی و ہو مملوک تاک الحاکم یتجب قیمتہ بخلاف القطع والجرح لانه اطلاق بعض المحل و  
انہ یوجب الضمان للمو لے و بعد السرا یة لو وجب شئی لوجب للبعد فتصیر النہایة مخالفة للبدایة لہا  
الرمی قبل الاصابة لیس باطلاق شئی لانه لا اثر لہ فی المحل و انما قلت الرغبات فیہ فلا یجب بہ ضمان  
فلا تتخالف النہایة والبدایة فیجب قیمتہ للمو لے و زفر رحمہ وان کان یخالفنا فی وجوب القيمة لظہر  
اسے حالۃ الاصابة فاجتہ علیہ ما حققناہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے کہ تیر مارنے والا تیر پھینکے  
کے وقت سے قاتل ہو جائیگا اس واسطے کہ تیر پھینکانا اسکا فعل ہے اور غلام اس حالت میں مملوک ہے تو اس غلام کی قیمت  
واجب ہوگی برخلاف قطع و جرح کے کیونکہ یہ بعض محل کا اتلاف ہے اور یہ مولی کے واسطے ضمان واجب کرتا ہے اور زخم سرایت  
کرنے کے بعد اگر کوئی چیز واجب ہو تو وہ غلام کے واسطے واجب ہے نہ انتہا میں یہ ابتدا سے مخالفت ہو جائیگا اس واسطے کہ سرایت  
بعد کچھ واجب نہیں ہوتا ہے اور تیر مارنا جب تک نہ پہنچے تب تک اتلاف نہیں ہے اس واسطے کہ محل میں کوئی اثر اسکا  
نہیں پیدا ہوا ہے بلکہ اس غلام کے خرید میں رغبت کم ہو گئی کہ اسکی وجہ سے کوئی تاوان واجب نہیں ہوگا و ابتدا سے  
انتہا میں مخالفت نہ ہوئی تو اس غلام کی قیمت اس کے مولی کے واسطے واجب ہوگی اور زفر رحمہ استدلال کرتے ہیں کہ تیر پھینکنے کی  
حالت پر لڑکر کے قیمت واجب ہونے میں ہماری مخالفت کرتے ہیں مگر وہ جیسے تحقیق کیا وہ انکے اوپر حجت ہے



قال ومن قضی علیہ بالرجم فرماہ رجل ثم رجع احد الشہود ثم وقع بہ السهم فلا شئ علی الراس  
 لان المعتبر حالہ الرمی وهو مسلح الدم فیہا۔ اگر ایک شخص پر رجیم ہے جانے کا حکم دیا گیا پھر ایک شخص نے  
 اسکی جانب تیر پھینکا اس پر ہنوز تیر نہیں لگا تھا کہ زنا کے گواہوں میں سے ایک پھر گیا (یعنی کہ رجیم نہیں رہا) پھر یہ  
 تیر اس کے لگا اور وہ مر گیا تو پھینکنے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ تیر پھینکنے کی حالت معجزہ اور اس حالت میں اس کا خون  
 مسلح تھا۔ واذ ارمی النجوسی صیدا ثم اسلم ثم وقعت الرمیۃ بالصید لم یوکل وان رماہ وہو مسل  
 ثم تحسن العیاذ باللہ اکل لان المعتبر حال الرمی فی حق اکل والحرمۃ اذ الرمی ہوالذہ کا کہ قحجر  
 لا ہلیۃ والفسلہ باعندہ۔ اگر نجوسی نے شکار کو تیر مارا پھر تیر گتے سے پہلے وہ مسلمان ہو گیا پھر شکار کو تیر لگا تو یہ  
 شکار نہیں کھایا جائیگا اور اگر مسلمان ہونے کی حالت میں اس نے تیر پھینکا پھر شکار تک پہنچنے سے پہلے وہ خود باللہ ہو گیا  
 ہو گیا پھر شکار کے تیر لگا تو یہ شکار کھایا جائیگا کیونکہ شکار کے حرام یا حلال ہونے کے حق میں تیر پھینکنے کی حالت معتبر ہی  
 کیونکہ پھینکا ہی قحجر ہی تو پھینکنے ہی کے وقت قحجر کی بابت اہم بابت منبر ہے۔ ولو رمی المحرم صیدا ثم حل  
 ف وقعت الرمیۃ بالصید فعلیہ الجزار وان رمی حلال صیدا ثم احرم فلا شئ علیہ لان الضمان انما  
 بحکم بالتعدی وهو رمیۃ فی حالہ الاحرام و فی الاول جو محرم وقت الرمی و فی الثاني حلال فلہذا  
 افرقا و انتہ اعلم بالصواب۔ اگر ایک شخص نے جو احرام میں ہو شکار کو تیر پھینکا پھر احرام سے خارج ہو گیا پھر یہ  
 تیر شکار کو لگا تو اس پر حرام صید واجب ہوگی۔ اور اگر ایسی حالت میں تیر پھینکا کہ وہ حلال ہی پھر قحجر پہنچنے سے پہلے حلال  
 یا نہ ہو یا پھر شکار کو تیر لگا تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ شکار کا جواز تو جمعی واجب ہوگا کہ احرام میں تعدی سنو کہ  
 اور یہ جمعی ہوگا کہ حالت احرام میں تیر مارے اور بیان پہلی صورت میں تیر مارنے کے وقت وہ محرم ہی اور دوسری  
 صورت میں تیر مارنے کے وقت حلال ہی لہذا دونوں کے حکم میں فرق ہو گیا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## کتاب الدیات

ایک کتاب دیتوں کے بیان میں ہے۔

قال و فی شبہ العمدۃ منغلظہ علی العاقلہ و کفارۃ علی القاتل و قدر میناء فی اول الجنایات  
 شبہ عمدہ کے قتل میں قاتل کی مددگار برادری پر دیت منغلظہ اور قاتل پر کفارہ ہے اور جتنے اسکو کتاب الجنایات میں  
 بیان کیا ہے۔ اور یہی ظاہر مذہب شافعی ماحمد ہے۔ قال و کفارۃ عتق رقبتہ مؤمنۃ لقولہ تعالیٰ فخریر  
 رقبتہ مؤمنۃ الا یہ۔ اور شبہ عمدہ کا کفارہ یہ ہے کہ ایک بردہ مؤمنہ آزاد کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قتل خلاص کے بارے میں  
 قاتل کو حکم دیا کہ رقبتہ مؤمنہ آزاد کرے۔ فان لم یجد فصیام شہرین متتابعین بہذا النقص۔ پھر اگر بردہ مؤمنہ  
 نہ پاسے قحجر آیت کے حکم سے دو مہینہ بے درجے روزے رکھے۔ ولا یجزئی فیہ الا طعام لانه لم یرد بہ نقص  
 والمقادیر تعرف بالتوقیف ولانه جعل المذکور کل الواجب بحرف الظاہ اولہ و کل المذکور علی  
 ما عرف۔ اور اس کتاب میں ساتھ سکینوں کو کھانا دینا کافی نہیں ہے (اگرچہ کفارہ ہمارے میں کافی ہے) کیونکہ کھانا  
 دینے کے واسطے کوئی نقص وارد نہیں ہوئی حالانکہ مقادیر کا پہچانا شارع کے آگاہ کرنے پر منحصر ہے اور اس واسطے سے  
 کہ نفس میں حرف قحجر کے بعد جو مذکور کیا یہی کل واجب ہے یا اسوجہ سے کہ یہی کل مذکور ہی چنانچہ اصل الفقہ میں بحث  
 معلوم ہو چکی ہے۔ ویجزئہ رضیع احد ابویہ مسلم لانه مسلم بہ والظاہر سلامۃ اطرافہ ولا یجزئہ مافی لیسطن



لانہ لم تعرف حیاتہ ولا سلامتہ اور اس کفارہ میں ایسا وہم چٹا پچ جائز ہے جسکے والد بن میں سے کوئی مسلمان ہو  
 کیونکہ یہ بچہ بھی اسی کے تابع ہو کر مسلمان ٹھہرایا جائیگا اور یہ کافی ہے کہ بچہ ہر اسکے اطراف سلامت میں اور جو بچہ ہنوز  
 میں ہو اسکا آزاد کرنا کافی نہیں ہے کیونکہ اسکی زندگی یا اطراف کی سلامتی ابھی معلوم نہیں ہے۔ قال و ہوا الکفارة  
 فی الخطا لما تلوناہ و دیتہ عند ابی حنیفہ و ابی یوسف رحم مائتہ من الابل ارباعاً خمس وعشرون بنت  
 مخاض وخمس وعشرون بنت لبون وخمس وعشرون حقہ وخمس وعشرون جذعہ وقال محمد  
 والشافعی رحم انثا ثلثون جذعہ وثلثون حقہ واربعون عیمہ کلہا خلقات فی بطونہا اولادہا لقولہ  
 علیہ السلام الا ان قتیل خطا العمد قتیل السوط والعصا و فیہ مائتہ من الابل اربعون منہا فی بطونہا  
 اولادہا وعن عمر و زید رحم ثلثون حقہ وثلثون جذعہ ولان دیتہ شبہ العمد اغلط وذلک فیما قلنا  
 ولہما قولہ علیہ السلام فی نفس المؤمن مائتہ من الابل ومارویاہ غیر ثابت لاختلاف الصحابہ فی فی  
 صفۃ التعلیظ و ابن مسعود رحم قال بالتعلیظ ارباعاً کما ذکرنا و ہو کالمرفوع فیعارض بہ۔ اور یہی کفارہ  
 قتل خطا کی صورت میں ہے دلیل اس آیت کے جوہنے اور تفسیر کی اور شبہ لعمد کی دیت امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم  
 کے نزدیک سوا دت میں اس طرح کہ چار قسم کے جاوین از انجملہ بچیس بنت مخاض میں اور بچیس بنت لبون میں اور بچیس  
 حقہ میں اور بچیس جذعہ میں۔ اور امام محمد و شافعی نے فرمایا کہ تین قسم کے اوٹ باعتبار دانتوں کے یہ جاوین تیس جذعہ  
 و تیس حقہ و چالیس عیمہ کہ سب خلفہ ہوں جنکے بیٹوں میں انکی اولاد ہو یعنی یہ چالیس سب انتیان ہوں جو جننے کے  
 قابل ہوں کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خبردار ہو کہ خطا و عمد کا مقول وہ ہے جو کوڑے و عصا سے مقول  
 ہو اور اسکی دیت میں سوا دت میں جنہیں سے چالیس ایسی اونٹیاں ہوں جنکے بیٹوں میں انکی اولاد ہو رواہ ابن جابر  
 وغیرہ۔ اور حضرت عمر و زید رحم رضی اللہ عنہما سے تیس حقہ و تیس جذعہ کی روایت ہے۔ اور اس دلیل سے کہ شبہ لعمد  
 کی دیت بہ نسبت خطا کے زیادہ سخت ہے اور سختی اسی صورت میں ہوگی جوہنے بیان کیا اور ابو حنیفہ و ابو یوسف رحم کی  
 دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نفس مؤمن کی دیت میں سوا دت میں رواہ ابن جابر والنسائی و  
 ابن خزیمہ وغیرہم۔ اور جو حدیث امام شافعی و محمد نے روایت کی وہ ثابت نہیں ہے کیونکہ تعلیظ کی صفت میں صحابہ رضی  
 عنہم کا اختلاف ہے اور ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے تعلیظ کو چار قسم کے اسنان میں بیان کیا جس طرح ہم نے ذکر کیا ہے اور  
 یہ نیز لہ حدیث مرفوعہ کے ہے پس اسکے ساتھ معارضہ قائم ہوگا فنہ مخفی نہیں کہ تعارض نہاد ہے کیونکہ سوا دت تو  
 حدیث میں بھی موجود ہیں جو امام محمد و شافعی نے روایت کی اور دونوں میں موافقت ہے لیکن امام محمد کی حدیث میں تفصیل  
 زیادہ موجود ہے اور اسی کے موافق حضرت عمر و زید کا قول ہے پس اگر عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے اسکے مخالف ثابت  
 ہو تو متروک ہوگا اس واسطے کہ حدیث مرفوعہ کا معارضہ کسی قول سے نہیں ہو سکتا۔ قال ولا یثبت التعلیظ الا فی  
 الابل خاصۃ لان التوقیف فیہ فان قضی بالذبح فی غیر الابل لم یثقل لما قلنا۔ اور واضح ہو کہ دیت کی  
 سختی نقد اونٹوں میں ثابت ہوتی ہے کیونکہ اونٹوں ہی کے بارہ میں شائع کی طرف سے آگاہی دی گئی ہے اگر سوائے  
 اونٹوں کے کسی چیز سے دیت کا حکم دیا گیا تو اس میں تعلیظ نہیں ہو سکتی ہے دلیل مذکورہ بالا۔ قال و قتل الخطا تجب  
 بہ الدیۃ علی العاقلۃ و الکفارة علی الناکل لما یئاس قبل قال والدیۃ فی الخطا مائتہ من الابل اخماسا  
 عشرون بنت مخاض وعشرون بنت لبون وعشرون ابن مخاض وعشرون حقہ وعشرون جذعہ  
 و ہذا قول ابن مسعود رحم و انما اخذنا نحن و الشافعی بہ لروایتہ ان ابنی صلی اللہ علیہ وسلم قضی فی



قتیل قتل خطا خمساً علی نحو ما قال ولان ما قلناه اخفت لکان البی بجماله الخطا لان الخطا علی منعه  
غیر ان عند الشافعی رحمہ لیقضی لبشر بن ابن لبون مکان ابن مخاض واکچہ علیہ مارونیاہ۔ اور قتل  
خطا میں واقع ہو اسکی دیت مدوکار برادری پر واجب ہوتی ہے اور کفارہ کا پردہ آزاد کرنا قاتل پر واجب ہوتا ہے دلیل  
مذکورہ بالا یعنی ابتداء کتاب الجنایات وغیرہ میں آیت سے استدلال بیان کر دیا اور قتل خطا کی دیت سوا دس میں جنہیں  
پانچ قسم کے اسنان میں یعنی بیش بن مخاض اور بیش بنت لبون اور بیش ابن مخاض اور بیش حنہ اور بیش جذہ میں  
اور یہ ابن سعد رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ رواہ ابو داؤد و مسکت عنہ المنذری۔ اور یہی عمر بن خزم کے فرمان رسول اللہ  
صلی اللہ علیہ وسلم میں مذکور ہے۔ اور چنے و شافعی نے اس قول کو سوا سطر اختیار کیا کہ ابن سعد رضی اللہ عنہ نے اپنے  
قول کے مثل خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتول خطا کی دیت میں  
اسی طرح پانچ اسنان کا حکم دیا تھا اور اس دلیل سے جو چنے بیان کیا ہے یہ زیادہ لکھا ہے کہ یہ حالت خطا سے زیادہ مستحب  
ہے سوا سطر کہ خطا کا رعدہ ہوتا ہے لیکن شافعی کے نزدیک استقدر فرق ہے کہ بجائے بیش ابن مخاض کے بیس ابن لبون  
ہیں اور جو روایت چنے بیان کی وہ امام شافعی کے قول پر محبت ہے۔ خطاب نے معالم السنن میں کہا کہ سولہ شافعی  
کے میں یہ کسی کا قول نہیں جانتا ہوں۔ قال ومن العین الف وینار و من الورق عشرة الاف  
ورہم وقال الشافعی رحمہ من الورق اثنا عشر الفا لماروی ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی  
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم قضی بذلک و لنا ماروی عن عمر رضی اللہ عنہ ان النبی صلی اللہ علیہ وآلہ  
وسلم قضی بالذی قتل البعشرة الاف درہم و تاویل ماروی انہ قضی من درہم کان وزنها وزن  
ستہ و قد کانت کذلک۔ اور اگر ادھون کے سواے سونے و چاندی سے یہ دیت ادا کھائے پس اگر سونے  
سے ہو تو ایک ہزار دینار میں ادا کر چاندی سے ہو تو دس ہزار درہم میں یعنی وزن سبب کے دس ہزار درہم میں دہی قول  
ٹوری و ابو ثوری اور امام شافعی (و مالک و احمد و اسحاق) نے فرمایا کہ چاندی سے بارہ ہزار درہم میں کیونکہ ابن عباس  
رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مقدار کا حکم دیا۔ رواہ ابو داؤد و الترمذی و النسائی  
و ابن ماجہ۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم  
نے ایک مقتول کے حق میں دس ہزار درہم کا حکم دیا اور جو حدیث شافعی نے روایت کی اسکی تاویل یہ ہے کہ بارہ ہزار درہم  
بوزن ستہ تھے اور سابق میں درہم اسی طرح کے تھے۔ یعنی سابق میں ہر دس درہم کا وزن چھ مثقال ہوتا تھا پھر  
حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ اختلاف شاگردوں درہم کا وزن سات مثقال قائم کر دیا  
لیکن شیخ مصنف نے جو روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کی وہ حدیث مرفوع نہیں بلکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا  
قول ہے ایسا ہی امام محمد نے آئمہ میں روایت کیا لیکن اس سے معارض وہ ہے جو عبد الرزاق نے بسند صحیح عمر بن عبد العزیز  
سے روایت کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بشورہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے یہ فرمان لکھا کہ سونے والوں پر ہزار دینار میں  
اور چاندی والوں پر بارہ ہزار درہم میں اور بسند صحیح کمال رحم سے بھی اسی کے مثل روایت کیا اور اس میں اگرچہ انقطاع  
ہے لیکن ہمارے نزدیک محبت ہے اور امام محمد نے آثار میں بھی تاویل کی بارہ ہزار کی روایت بوزن ستہ ہے پس اختلاف  
رفع ہو گیا واللہ اعلم۔ قال لا تلبت الذیہ الاسن ہذہ الانواع اثلثہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال انہا  
ومن البقر ما ثا بقرة ومن الغنم الفاشا و من الخیل ما ساعلہ کل حلة فوان لان عمر رضی اللہ عنہ ہکذا جمل  
علی اہل کل مال منہا و لہ ان التقدير انما یستقیم بشیء معلوم المالیتہ و ہذہ الاشیاء مجہولہ المالیتہ و لہ







عورت کی دیت آدمی پر اور ہر جمع علم و تفقہ میں جیسا کہ ابن المنذر و ابن عبد البر نے اجماع نقل کیا اور جان کے سوا  
 ہاتھ پاؤں و غیرہ کی دیت میں اگر ایسا عقد ہو جسے جرمانہ کی مقدار بتائی دیت تک پہنچے نہ اس میں بھی عورت کے واسطے  
 مرد سے نصف جرمانہ ہو گا اور اس میں بھی امام شافعی کا اتفاق ہو گا اگر جرمانہ کی مقدار بتائی دیت سے کم ہو تو بھی ہمارے  
 نزدیک عورت کے واسطے نصف ہوگی اور شافعی کے نزدیک دو وزن برابر ہیں۔ اور یہ سب مسلمان مرد و عورت کا بیان تھا  
 قال و دیت المسلم و الذمی سوار و قال الشافعی رحم دیت الیہودی و النصرانی اربعة آلاف درہم و دیت  
 المجوسی ثمان مائتہ درہم و قال مالک رحم دیت الیہودی و النصرانی ستۃ آلاف درہم لقولہ علیہ السلام  
 عقل الکافر نصف عقل المسلم و اعلیٰ عنہ اثنا عشر الفا۔ مسلمان کی دیت اور ذمی کی دیت ہمارے نزدیک  
 برابر ہے (اور بھی حربی مستان کا ظم ہو گا کافی) اور امام شافعی (راحمہ) نے کہا کہ یہود و نصرانی کی دیت چار ہزار درہم ہیں  
 اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم ہیں اور امام مالک نے کہا کہ یہودی و نصرانی کی دیت چھ ہزار درہم ہے۔ اس دلیل سے کہ آنحضرت  
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کافر کی دیت مسلمان کی دیت کا نصف ہے۔ رواہ الاربعۃ عن عبد اللہ بن عمر و کذا احمد و  
 اسحاق و ابیزار و رواہ البطرانی عن ابن عمر رضی اللہ عنہما۔ اور مسلمان کی ہر سی دیت ام مالک کے نزدیک بارہ ہزار درہم  
 ہے۔ اس کا نصف چھ ہزار درہم دیت کافر ہوگی اور چونکہ اس حدیث کی روایت نسائی و احمد و غیرہ میں دی ہے  
 اہل ذر و اہل کتاب و کافر و معادی آیا لہذا امام مالک نے یہود و نصاریٰ کی تقصیر کی۔ ولشافعی رحم ماروی ان  
 النبی علیہ السلام جعل دیت النصرانی و الیہودی اربعة آلاف درہم و دیت المجوسی ثمان مائتہ درہم  
 اور امام شافعی کی دلیل وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے نصرانی و یہودی کی دیت  
 چار ہزار درہم اور مجوسی کی دیت آٹھ سو درہم قرار دی۔ جناب عبدالرزاق نے کتاب العقل میں عمر بن شیبہ سے  
 روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر مسلمان پر جسے کسی مرد کتالی کو قتل کیا ہو چار ہزار درہم مفروض پائے  
 اس اسناد میں تابعی و صحابی دونوں ساقط ہیں۔ اور شافعی نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی حکم روایت کیا  
 و رواہ عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ رالیہ اشعار الترمذی۔ اور یہی حکم حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے شافعی و ابن  
 ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا اور یہی قول ابن ابی شیبہ نے عمرو بن دینار و نافع و عطاء و عکرمہ و حسن رحمہم اللہ  
 سے روایت کیا۔ ولنا قولہ علیہ السلام دیتہ کل ذی عہد فی عہدہ الف دینار و کذلک قضی ابو بکر  
 و عمر رضی اللہ عنہما و مارواہ الشافعی رحم لم یعرف راویہ و لم یندک فی کتب الحدیث و ماروینا ہ  
 اشہر مارواہ مالک فانہ ظہر یہ عمل الصحابہ رضی اللہ عنہم۔ اور ہمدی دلیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
 وسلم نے فرمایا کہ معاہدے کی دیت اپنے عہد پر قائم ہونے کی حالت میں ہزار دینار ہے یعنی مسلمان کے برابر عرواہ  
 ہمداد و مرسلہ عن سعید بن المسیب۔ اور ایسا ہی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما نے حکم فرمایا ہے۔ رواہ محمد بن یحییٰ  
 و جو حدیث امام شافعی نے روایت کی اس کا راوی معلوم نہیں اور کتب حدیث میں مذکور نہیں اور امام مالک نے  
 جو روایت کی اس سے ہماری حدیث زیادہ مشہور ہے کیونکہ اس پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا عمل ظاہر ہوا ہے۔  
 اور معلوم ہوا کہ حدیث مالک رحم احسن الاسناد ہے اور یہی قول ایک جماعت تابعین کا ہے اور امام شافعی رحم کی روایت  
 بھی مذکور و معلوم ہے اور یہی قول حضرت عمر و عثمان و ایک جماعت تابعین کا ہے اور ہمدی دلیل بھی معلوم و  
 مذکور ہے اور ابن عبد البر نے اسناد کا زمین نقل کیا کہ یہی قول سفیان الثوری و زہری و ایک جماعت صحابہ و  
 تابعین کا ہے۔



## فصل فیما دون النفس

فصل جان سے کم کی دیت کے بیان میں ہے اسے اپنے باطن و آنکھ کان ناک وغیرہ اطراف کی دیت کے بیان میں ہے۔  
**قال فی النفس الدیۃ** وقد ذکرناہ فقد سیل فی لرایا کہ نفس تلف کرنے میں دیت لادم ہوتی ہے شیخ نے کہا کہ ہم اسکو بیان کریں گے۔ **قال فی المارن الدیۃ** فی اللسان الدیۃ فی الذکر الدیۃ والاصل فیہ ماروی سعید بن المسیب رضی اللہ عنہ ان النبی علیہ السلام قال فی النفس الدیۃ فی اللسان الدیۃ فی المارن الدیۃ۔ زمرہ ناک کے بارہ میں دیت ہے اور زبان میں دیت واجب ہے اور اگر مرد میں دیت واجب ہے اور اصل اس بارہ میں وہ حدیث ہے جو سعید بن المسیب رحمہ اللہ نے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ جان تلف کرنے میں دیت ہے اور زبان کاٹنے میں دیت ہے اور ناک کا زبرد کاٹنے میں دیت ہے۔  
**فت** یعنی جبکہ قتل عمد فعل عمد بنوہ لیکن اسباب تخریج کو بہ روایت نہیں ملی۔ و ہذا فی الکتاب الذی کتبہ رسول اللہ علیہ السلام عمر بن حزم رضی اللہ عنہ۔ اور یوں ہی یہ حکم اس فرمان میں مذکور ہے وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا۔ **ف** اس فرمان کا ائمہ فقہاء نے قبول کیا ہے اور ابن حبان وغیرہ نے اسکی تفسیر کی اور امام شافعی نے اپنے رسالہ میں لکھا کہ علماء تابعین نے بھی اسکو قبول کیا کہ جب اُنکے نزدیک یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان شریف ہے اور ابن عبد البر نے فرمایا کہ علماء تاریخ کے نزدیک یہ فرمان مشہور اور ائمہ نقباء کے نزدیک معروف ہے پس مشاہیر و مؤرخین نے اسکی اسناد کی کوئی ضرورت نہیں ہے پھر یہ فرمان شریف جامع ابواب فقہاء اور اسمین سے ایک جزو کتاب الودعہ میں مذکور ہو چکا اور دربارہ روایت کے اسمین مذکور ہے کہ تلف نفس کے بارہ میں سوا دسٹ ہیں اور ناک اگر کوئی کاٹ لیا تو اسمین بھی سوا دسٹ ہیں اور جو زخم کہ ام الملعونک پہنچا ہے اسمین تہائی دیت ہے اور جو زخم کہ دھتک پہنچا ہے اسمین بھی تہائی دیت ہے اور آنکھ میں پچاس اونٹ اور ماتھے میں پچاس اونٹ اور باطن میں پچاس اونٹ ہیں اور بہان کی ہر ایک انگلی کے بارہ میں دس اونٹ ہیں اور دانت کے بارہ میں پانچ دن اور جس زخم سے ہڈی کھلی ہو اسمین پانچ دن۔ ۵۔ اور دیگر طرف مشہورہ میں زیادات بھی مذکور ہیں چنانچہ زبان کاٹنے میں دیت ہے اور دواون ہونٹوں میں دیت ہے اور بیٹھ کے بارہ میں دیت ہے اور خستین کے بارہ میں دیت ہے اور اگر مرد کے بارہ میں دیت ہے اور یہ کہ عورت کے عوض مرد قتل کیا جائیگا۔ رواہ شافعی وغیرہ۔ والاصل فی الاطراف انہ اذا فوت جنس منفعۃ علی الکمال او ازال جمال مقصودا فی آدمی علی الکمال یجب کل الدیۃ لاکلہ النفس من وجہ وہو ملحق بالاتلاف سن کل وجہ تعظیما للآدمی اصلہ قضاء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بالدیۃ کلہا فی اللسان والالنف۔ اور اطراف کے بارہ میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب اُسنے کسی عضو کی کامل زائل کر دی یا آدمی میں جو جمال مقصود ہے وہ برباد یا تہہری دیت واجب ہوگی کہہ کہ اُسنے ایک راہ سے نفس کو تلف کر دیا اور آدمی میں یہ امر جو تعظیم انسانی کے لیے نفس تلف کرنے کے ساتھ لائق کہا گیا ہے اور اسکی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فیصلہ ہے کہ آپ نے زبان و ناک کے بارہ میں پوری دیت کا حکم فرمایا۔ و علی ہذا ینسب فیہ کثیرۃ فتقر فی الالنف الدیۃ لانہ ازال الجمال علی الکمال وہو مقصود و کذا اذ قطع المارن او الارنبۃ لما ذکرناہ لقطع المارن مع القصبۃ لا یزاد علی وجہ واحدہ لانہ عضو واحد و کذا اللسان لغوات منفعۃ مقصودہ وہو النطق و کذا فی قطع بعضہ اذا منع الکلام لتغویت منفعۃ مقصودہ وان



کانت الاله قائمۃ۔ اور اس قاعدہ پر بہت سے لغوی محققین نے چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ ناک کے بارے میں دیت کا ملہ ہی  
 کیونکہ آستے جمال کو پورے طور سے زائل کر دیا حالانکہ یہ حال مقصود تھا اور اسی طرح اگر ناک کا زبرہ ناک کا کوئی تختہ کا ملہ  
 تو بھی اسی دلیل سے پوری دیت واجب ہوگی اور اگر ناک کے زبرہ کے ساتھ بانسہ بھی کاٹ ڈالا تو ایک دیت سے  
 زیادہ نہیں کہا جائیگا کیونکہ یہ ایک ہی عضو ہے اور یہی حکم زبان میں ہے کیونکہ منفعت مقصودہ یعنی گرائی جاتی تھی اور اسی طرح  
 اگر زبان میں سے ایک ٹکڑا کاٹ ڈالا پس اگر گویائی داخل ہو تو دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے منفعت مقصودہ شادی  
 اگرچہ آد زبان فی الجملہ قائم ہے۔ ولو قدر علی التكلم ببعض الحروف قبل تقسیم علی عدد الحروف وقیل علی  
 عدد حروف تتعلق باللسان فبقدر الایق قدر یکب وقیل ان قدر علی اداء اکثر یا بحسب حکومت  
 عدل بحصول الاقتران مع الاختلال وان عجز عن اداء اکثر بحسب کل الیہ لان الطاهر انہ  
 لا تحصل منفعة الکلام ولذا الذکر لانه یفوت به منفعة الوطی والا یلادو استمساک البول والرمی  
 به ووفق الماء والا یلج الذی ہو طریق الاعلاق عادة وکذا فی الحشفۃ الذیہ کاملۃ لان الحشفۃ  
 اصل فی منفعة الا یلج والدفع والقصبۃ کا التلبیع لہ۔ اور زبان کا ملہ ہوا فقط بعض حروف بول سکتا ہو  
 تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا بعض نے کہا کہ دیت کو شمار حروف پر تقسیم کیا جائے یعنی اٹھائیس حروف پر تقسیم کر کے  
 جس قدر حروف بول سکتا ہے اٹھ کا حصہ سا قسط کیا جائے اور باقی اسی پر لازم کیا جائے اور بعض نے کہا کہ صرف ان حروف پر  
 تقسیم کیا جائے جن کا تعلق زبان سے ہے یعنی شتہ جملہ حروف میں سے دس ایسے حروف ہیں جو زبان سے نکلے ہیں یہاں  
 دیت انہیں پر تقسیم ہو کر چوبیس ٹکڑے بن جائے گا حصہ واجب کیا جائے اور بعض مشائخ نے کہا کہ اگر وہ اکثر حروف ادا کر سکتا ہو تو  
 اس میں حکومت عدل واجب ہے کیونکہ اختلاف کے ساتھ سمجھنا ممکن ہے اور اگر وہ اکثر حروف ادا کرنے سے عاجز ہو تو  
 پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ نماز اس کو منفعت کلام حاصل نہ ہوگی اور یہی حکم آدمی کا ہے کہ اس کی وجہ سے دلی کی اور عام  
 کرنے کی اور پیشاب روکنے و پھینکنے کی اور پانی پینے میں کرنے کی اور داخل کرنے کی جو عادتہ کاملہ کرنے کا طریقہ ہے منفعت  
 جاتی ہے اور اسی طرح حشفۃ یعنی سہلہ کاٹ ڈالنے میں بھی پوری دیت واجب ہے کیونکہ داخل کرنے و منی کو دینے کی منفعت  
 میں ہی اصل ہے اور ڈنڈی بنزلہ کے تابع کے ہے۔ قال وفي العقل اذا ذهب بالضرب الذیہ لغوات منفعة  
 الادراک اذ بہ یتفقد بنفسه فی معاشہ ومعاوہ۔ اگر رائے سے عقل جاتی رہے تو دیت واجب ہوگی کیونکہ فہم  
 ادراک کی منفعت جاتی رہی کیونکہ عقل ہی کے ذریعہ سے وہ اپنے نفس کو دنیا و آخرت کے کام میں لگاتا ہے۔ وکذا  
 اذا ذهب سمعہ او بصرہ او شہما او ذوقہ لان کل واحد منها منفعة مقصودہ وقد روی ان عمر رضی اللہ  
 عنہ قضی باربیع دیات فی ضربہ واحدة ذهب بہا العقل والکلام والسمع والبصر۔ اور اسی طرح  
 اگر اس کی شنوائی یا بینائی یا قوت شامہ یا ذوق جاتی رہی تو بھی پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ انہیں سے  
 ہر ایک منفعت مقصودہ ہے اور روایت ہے کہ ایک چوٹ کی وجہ سے عقل و کلام و سماعت و بھارت جاتی رہی تھی تو حضرت  
 عمر رضی اللہ عنہ نے چار دیتوں کا حکم فرمایا۔ رواہ عبد الرزاق وابن ابی شیبہ باسناد حسن۔ لیکن اس میں عت  
 عقل و گویائی و قوت جماع ہے۔ ورواہ البیهقی و عبد اللہ بن احمد۔ قال وفي اللجۃ اذا حلفت فلم تنبت الذیہ  
 لانه یفوت به منفعة الجمال۔ اور اگر وایٹھی سونڈ ڈالی گئی پھر نہ جی تو اس میں دیت واجب ہوگی کیونکہ اس سے منفعت  
 جمال زائل ہو جاتی ہے۔ قال وفي شعر الراس الذیہ لما قبلنا وقال مالک وهو قول الشافعی بحسب  
 فیہما حکومت عدل لان ذلک زیادۃ فی الادوی ولہذا یخلق شعر الراس کلہ واللیجۃ بعضہا لی بعضہا



البلا ووصار کشف الصدر واساق و لهذا یجب فی شعر العبد نقصان القیمة۔ اور سر کے بال منڈا  
ڈالنے میں دیت واجب ہوگی بدلیل مذکورہ کہ اس سے جل زائل ہو جاتا ہے اور امام مالک و شافعی نے فرمایا کہ دائرہ  
اور سر کے بال دو وزن میں حکومت عدل واجب ہے اس واسطے کہ یہ دو وزن چیزیں تو آدمی میں ردائے ہیں اور یہی وجہ  
سے بعض ملکوں میں سر کے بال اور دائرہ کے ٹھوسے بال منڈانے کی عادت ہے اور اسکا حکم ایسا ہوگا جیسے سینہ  
یا پٹلی کے بال ہوتے ہیں اور اسی وجہ سے اگر غلام کی دائرہ منڈی تو نقصان قیمت کا نادران واجب ہوتا ہے  
ولنا ان اللیحة فی وقتها جمال وفی حلقها تقویۃ علی الکمال فحب الدیۃ کما فی الاذنین انما یخصین  
و کذا شعر الراس جمال الا تری ان من عدمه خلقه یتکلف فی ستره بخلاف شعر الصدر و راسا  
لانه لا یتعلق بہ جمال و اما لیحة العبد فغبن الی حنیفة رحم انہ یحب فیہا کمال القیمة و التخریج علی  
الطاهر ان المقصود بالبعد المنفعة بالاستعمال دون الجمال بخلاف الحرة۔ اور ہماری دلیل یہ ہے  
کہ دائرہ اسبے وقت میں جمال ہے اور اسکو پورے طور پر منڈا لے لینا ایک جمال شاناً لازم آتا ہے تو پوری دیت واجب  
ہوگی جیسے دو وزن ابھرے ہوئے کا وزن میں واجب ہوتی ہے اور ایسے ہی سر کے بال بھی جمال ہیں کیا نہیں دیکھتے ہو  
کہ جس کے سر میں پیدا ہونے والے بال ہون وہ تکلف سے اپنا سر چھپاتا ہے بخلاف سینہ و پٹلی کے بالوں کے کہ انکے متعلق  
کوئی جمال نہیں اور رہا غلام کی دائرہ منڈانے کا مسئلہ تو امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں پوری قیمت واجب  
ہوگی لیکن یہ روایت نادر ہے اور بنا بر ظاہر الروایۃ کے تخریج مسئلہ یہ ہے کہ غلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ اسکو کام  
میں لگا کر صنعت حاصل کئے اور اس سے جمال مقصود نہیں ہوتا ہے بخلاف مرد آزاد کے۔ قال وفی اشارة  
حکومتہ عدل و ہوا الاضح لانہ تابع لللیحة فصار کبعض اطرافہا و لیحة الکوج ان کان علی ذقنہ  
شعرات معدودة فلا شئی فی حلقہ لان وجودہ یشتبہ ولا یزینہ۔ اور مونچھیں منڈا ڈالنے میں حکومت  
عدل واجب ہے اور یہی اصح ہے کیونکہ مونچھیں تو دائرہ کے تابع ہوتی ہیں تو ایسا ہوگا جیسے دائرہ کے کنارے  
ہیں اور کھوسہ کی دائرہ منڈانے میں دیکھا جاوے کہ اگر اسکی ٹھوسی پرگنتی کے چند بال ہوں تو انکے منڈانے میں  
کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ اس سے زینت نہیں بلکہ عیب ہوتا ہے۔ وان کان اکثر من ذلک و کان علی  
الغمد والذقن جمیعاً لکنہ غیر متصل نفیہ حکومتہ عدل لان فیہ بعض الجمال۔ اور اگر ایک کھوسہ کی  
دائرہ میں اس سے زیادہ بال ہوں اور گال و ٹھوسری دو وزن پر ہوں لیکن برابر لے ہوئے ہوں تو میں حکومت  
عدل واجب ہے کیونکہ اس میں بھی کچھ جمال موجود ہے۔ وان کان متصلاً نفیہ کمال الدیۃ لانہ لیس بکوج و  
فیہ معنی الجمال و ہذا کذا اذا فسدت المنبت فان نبئت حتی استوی کما کان لہ یحب شئی لانہ  
لم یبق اثر النجایۃ و یؤدب علی ارتکابہ بالاحل وان نبئت بیضار فغبن الی حنیفة رحم انہ لویحب  
شئی فی الحرة لانہ یزیدہ جمالا و فی العبد یحب حکومتہ عدل لانہ ینقص قیمتہ و عندہما یحب حکومتہ  
عدل لانہ فی غنہ لوانہ یزینہ و یستوی الغمد و الخطاء علی ہذا البہوت۔ اور اگر کھوسہ کی دائرہ  
برابر ملی ہوئی ہو تو اسکے منڈانے میں پوری دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ یہ شخص کھوسہ نہیں ہے اور اس میں جمال  
کے معنی موجود ہیں اور یہ سب جو بیان ہوا اس صورت میں ہے کہ دائرہ منڈانے یا نوچنے سے قیمت خراب ہو گیا اور  
اگر خراب نہ ہوا بلکہ دائرہ ہی حتی کہ جیسی تھی پوری ہو گئی تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوگا اس واسطے کہ جرم کا اثر باقی نہیں رہا  
و لیکن مرکب جرم کو ایسا حرام فعل کرنے کی وجہ سے سزا دیکھائیگی اور اگر دوبارہ سپید دائرہ ہی ہی ہو تو ابو حنیفہ سے



روایت ہے کہ مردانہ کی صورت میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس سے جمال بڑھ جائیگا اور غلام کی صورت میں حکومت  
 عمل واجب ہوگی کیونکہ اس سے غلام کی قیمت گھٹ جائیگی اور صاحبین کے نزدیک آزاد کی صورت میں بھی حکومت  
 عمل واجب ہوگی اس واسطے کہ بے وقت دلاوی سچید ہو جانے میں زینت نہیں بلکہ عیب ہے۔ پھر واضح ہو کہ داری  
 یا سر مونڈنے میں خطا و عہد برابر ہیں یعنی اگر عہد آسا کرے تو بھی دیت ہی واجب ہوگی اور مجبور غلام اسی قول پر ہیں  
 و فی النکاح جین الدیۃ و فی احدھا نصف الدیۃ و عند مالک و الشافعی رحمہما اللہ تجب حکومت  
 عدل و قدر الکلام فیہ فی اللیۃ۔ اور دو وزن بھوؤن کے بارے میں دیت واجب ہے اور ایک بھون میں  
 نصف دیت واجب ہے اور امام مالک و شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک حکومت عدل واجب ہے اور طرفین کے مسائل  
 دلاوی کے مسئلہ میں گزر چکے۔ قال و فی العینین الدیۃ و فی الیدین الدیۃ و فی الرجلین الدیۃ و  
 فی الشفتین الدیۃ و فی الاذنین الدیۃ و فی الاغصین الدیۃ کذا روی فی حدیث سعید بن المسیب  
 رضی اللہ عنہ عن النبی علیہ السلام۔ اور دو وزن آنکھوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دو وزن ہاتھوں  
 کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دو وزن پاؤں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دو وزن ہونٹوں کے بارہ میں پوری  
 دیت ہے اور دو وزن کانوں کے بارہ میں پوری دیت ہے اور دو وزن خضبتین کے بارہ میں پوری دیت ہے ایسا ہی  
 سعید بن المسیب رحمہ اللہ قائلے کی حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے و فی الشفتین  
 و فی حجرین کما کہ میں نے یہ پوری حدیث نہیں پائی و میں نے سعید بن المسیب سے روایت کی کہ دیت کے  
 بارہ میں سنت اسطرح جاری ہوئی کہ آٹھ مردین پوری دیت ہے اور خضبتین میں پوری دیت ہے اور یہ سب حدیث علم  
 بن حزم رضی اللہ عنہ میں البتہ مذکور ہے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو فرمان اہل میں کے نام لکھ کر عمر بن  
 حزم رضی اللہ عنہ کے ساتھ بھیجا تھا اس میں مذکور ہے کہ جان تلف کرنے میں پوری دیت ہے اور ناک اگر پوری کاٹا جائے  
 تو پوری دیت ہے اور زبان میں دیت ہے اور دو وزن ہونٹوں میں دیت ہے اور خضبتین میں دیت ہے اور آٹھ مردین میں  
 دیت ہے اور ہاتھ میں دیت ہے اور دو وزن آنکھوں میں دیت ہے اور ایک پاؤں کا ایک باقیہ آئندہ و فی النکاح و فی الدیۃ  
 رواہ النسائی۔ اور اسکو ابن حبان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ قال و فی کل واحد من ہذہ الاشیاء نصف  
 الدیۃ و فیما کتبہ النبی علیہ السلام لعمر بن حزم و فی النکاح و فی الدیۃ و فی احدھما نصف الدیۃ و  
 فان فی تقویت الاثنین من ہذہ الاشیاء و فی تقویت جنس المنفۃ او کمال البجالی فجب کل اللہ  
 و فی تقویت احدھما تقویت اللہ۔ و فی تقویت جنس المنفۃ او کمال البجالی فجب کل اللہ  
 تلف کا تلف ہے۔ و فی تقویت جنس المنفۃ او کمال البجالی فجب کل اللہ۔ اور ان ہفت اعفاء میں سے اگر ایک ہی  
 تلف ہو جائے تو ایک ہاتھ یا ایک پاؤں وغیرہ تو نصف دیت واجب ہوگی اور جو فرمان آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم نے عمر بن حزم رضی اللہ عنہ کے واسطے لکھا تھا اس میں مذکور ہے کہ دو وزن آنکھوں میں پوری دیت ہے  
 اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ایک پاؤں میں نصف دیت ہے اور اس  
 دلیل سے کہ ان چیزوں میں سے دو وزن کو تلف کر دینے میں جس منفعت یا پورا جمال مٹانا لازم آتا ہے تو پوری دیت  
 واجب ہوگی اور دو وزن میں سے ایک تلف کرنے میں نصف نقصان ہے تو نصف دیت واجب ہوگی۔ قال  
 و فی ثدی المرأة الدیۃ لما فیہ من تقویت جنس المنفۃ۔ اور عورت کی دو وزن چھانٹوں میں پوری دیت  
 واجب ہے یعنی دون پستان تلف کرنے میں دیت کا دہرہ کیونکہ اسنے جنس منفعت تلف کی۔ و فی احدھما نصف  
 دية المرأة لانه یابخلات ثدی الرجل حیث تجب حکومت عدل لانه لیس فیہ تقویت جنس المنفۃ



و اجمال۔ اور دونوں میں سے ایک پستان کٹنے میں عدت کی نفعت دیت واجب ہوگی کیونکہ جسے بیان کر دیا کہ اس سے  
 نفعت نقصان پہنچاتا اور آٹا ہی بخلاف مرد کے و وزن پستان نصف کرنے کے کہ اس میں دیت نہیں بلکہ حکومت محل  
 واجب ہوگی کیونکہ اس سے جنس منفعت باجمال تلف کرنا لازم نہیں آتا۔ و فی حلتی المرأة الدیہ کاملہ لغوات  
 جنس منفعة الارض و اساک اللبین و فی احدہما نصفھا لما بینا۔ اور پستان عورت کی دو وزن بھٹکنے  
 کٹنے میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دو دم پونے اور دو دم روکنے کی پوری منفعت جاتی رہی اور اگر پیشین  
 میں سے ایک بھٹکنے کا ٹی تو نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جسے بیان کیا کہ اس میں نصف منفعت تلف کرنا لازم آتا ہے  
 و فی دفع ہوکہ آنکھ کی بلکون کو عربی میں اہاب کہتے ہیں اور جس کنارہ پر بلکین جمی ہیں انکو اشعار کہتے ہیں  
 قال و فی اشعار العینین الدیہ و فی احدہما ربع الدیہ قال رضی اللہ عنہ یحتمل ان مرادہ الابدان  
 مجازاً کا ذکر محمد رحمہ فی الاصل للمجاورة کالراویۃ للقریۃ و ہی حقیقۃ فی البعیر و ہذا لانه یفوت بہ اجمال  
 علی الکمال و جنس المنفعة و ہی دفع الاذی و القذی عن العین اذ ہو بدفع بالمدب  
 و اذا کان الواجب فی کل الدیہ و ہی اربعۃ کان فی احدہما ربع الدیہ و فی ثلثہا ثلثہ  
 اربعہا و یحتمل ان یکون مرادہ نسبت الشعر و الحکم فیہ ہکذا۔ اور دو وزن آنکھوں کے اشعار تلف کرنے  
 میں پوری دیت واجب ہوگی جسے وہ جہین (الزلیلی) اور ایک میں جو تھالی دیت واجب ہوگی شیخ رحمہ اللہ نے  
 کہا کہ شاید مصنف نے اشعار کی لفظ سے مجازاً اہاب مراد لیے ہوں جس کے کہ دو وزن میں مجاورت ہے جیسے امام محمد نے  
 بسوط میں یون ہی ذکر کیا ہے جیسے راویہ کے لفظ سے مجازاً مشک مراد لیتے ہیں حالانکہ درحقیقت راویہ اس اونٹ کو  
 کہتے ہیں جس پرانی کی مشکین لادی جاتی ہیں پھر اس حکم کی وجہ یہ کہ اسے جمال کو پورے طور پر ضایع کیا اور جنس منفعت  
 کو بھی ضایع کیا اور منفعت یہ کہ خس و خاشاک و گود و غبار سے آنکھ محفوظ رہے اور اسکا دفیہ اہاب ہی سے ہوتا ہے  
 اور جبکہ چاروں اشعار میں پوری دیت واجب ہوئی تو ایک میں جو تھالی دیت واجب ہوگی اور تین تلف کرنے میں  
 تین جو تھالی دیت واجب ہوگی اور شاید مصنف کی مراد لفظ اشعار سے وہ کنارہ ہو جہاں بال اُگے ہیں اور اس کے  
 قطع کرنے میں بھی یون ہی حکم ہے۔ یعنی اگر چاروں کنارے کاٹے تو پوری دیت ہے اور ہر ایک میں جو تھالی  
 دیت ہے۔ و لو قطع الجفون باہدا بہا نفیہ دیت و احدۃ لان کل کشتی واحد و صار کالمارن مع  
 القصبۃ۔ اور اگر کشتی باہر کو مع اہاب کے کاٹ ڈالا تو اس میں ایک ہی دیت واجب ہے اس واسطے کہ سب بنزد ایک ہی  
 چیز کے ہیں اور اسکا حکم ایسا ہوگا جیسے ناک کا زرع بانہ کے ہے۔ قال و فی کل اصبع من اصابع الیمن  
 و الرجلین عشر الدیہ لقولہ علیہ السلام فی کل اصبع عشر من الابل و لان فی قطع کل تقویت  
 جنس المنفعة و فیہ کاملہ و ہی عشر فنقسم الدیہ علیہا۔ اور ہاتھوں و پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک  
 انگلی کے واسطے دیت کا دسواں حصہ واجب ہے اس واسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک انگلی کے واسطے  
 دس اونٹ ہیں اور اس دلیل سے کہ کل انگلیاں کاٹ ڈالنے میں جنس منفعت شاناً لازم ہے حالانکہ یہی صورت میں  
 پوری دیت واجب ہوتی ہے اور سب انگلیاں دس ہیں تو پوری دیت ان سب پر تقسیم ہوگی۔ و فی ہر انگلی کے  
 مقابلہ میں دیت کا دسواں حصہ لازم ہوگا اسی واسطے سوا دس کا دسواں حصہ دس اونٹ ہر ایک انگلی کے واسطے لازم  
 دس خواہ انگلی چھوٹی ہو یا بڑی ہو خواہ دائیں ہو یا بائیں ہو چنانچہ فرمایا۔ قال و الا صابع کلہا سواہ لا یتلاق  
 الحدیث و لانہا سواہ فی اصل المنفعة فلا تعتبر الزیادۃ فیہ کالیمن مع الشمال و کذا اصابع الرجلین



لانہ یفوت بقطع کلہا منفعة المشی فحب الہیۃ کاملہ۔ ثم فیہا عشر اصابع فنقسم الہیۃ علیہا اشرار اور  
انگلین سب برابرین اس واسطے کہ حدیث میں اطلاق ہوئے مطلقاً ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دیت واجب کیا اور  
کوئی تبدین فرماں اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت میں سب انگلیاں برابرین تو اس میں زیادتی کا کچھ اعتبار نہ ہوگی جیسے  
بایں کے ساتھ دینے کا کچھ اعتبار نہیں اور اسی طرح پاؤں کی انگلیوں میں بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ ان سب کے  
کاٹ ڈالنے میں رفتار کی منفعت جاتی رہتی ہے تو پوری دیت واجب ہوگی پھر دو ذون ہاتھوں میں یا دو ذون پیروں میں  
دس انگلیاں ہیں تو پوری دیت ان سب پر دس حصہ ہو کر تقسیم ہوگی۔ قال وفی کل اصبع فیہا ثلثہ من مال  
تغنی احدہا ثلث دینار الا اصبع و ما فیہا من فصلان فغنی احدہا نصف دینار الا اصبع و ہونظیر تقسیم  
دینار علی الاصلح۔ اور ہر ایک انگلی میں تین موڑ ہیں ایک ہر کھٹے میں انگلی کی دیت کا تہائی واجب ہوگا  
اور جس انگلی میں مرت دو موڑ ہیں تو ایک ہر کھٹے میں انگلی کی دیت کا نصف واجب ہوگا اور یہ بلوارہ اس بلوارہ  
کی نظیر ہے جو ہاتھ کی دیت اس کی انگلیوں پر تقسیم کی جاتی ہے۔ یعنی جیسے ایک ہاتھ کی دیت پچاس اونٹ اٹلی یا پچیس  
انگلیوں پر تقسیم ہو کر ہر انگلی کے واسطے دس دس اونٹ تقسیم ہوتے ہیں اسی طرح ہر انگلی کے مقابلہ میں جو دس اونٹ  
واجب ہیں وہ اس کے پیروں پر تقسیم ہونگے پس اگر تین پیروں تو ہر پر کے واسطے دس کی تہائی اور اگر دو پیروں تو ہر  
کا نصف واجب ہوگا۔ قال وفی کل سن خمس من الابل لقولہ علیہ السلام فی حدیث ابی موسی  
الا شعری رضی اللہ عنہ وفی کل سن خمس من الابل والاسنان والاضراس سوار لاطلاق  
مارونیا ولما روی فی بعض الروایات والاسنان کلہا سواد ولان کلہا فی اصل المنفعۃ سوار  
فلا یعتبر التفاصل کالایدی والاصابع و ہذا اذا کان خطا فان کان عدا ففیہ القصاص  
حد مر فی الجنایات۔ اور ہودانت کے واسطے پانچ اونٹ ہیں کیونکہ ابوسعی اشعری رضی اللہ عنہ کی حدیث میں  
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہیں۔ معادہ ابوداؤد۔ یعنی ہر دانت کی دیت میں  
پانچ اونٹ ہیں اور دانت اور دائرہ میں یکساں ہیں بدیل اطلاق حدیث اور بدیل اس لفظ کے جو بعض روایات  
میں آیا کہ دانت سب برابرین اور اس دلیل سے کہ اصل منفعت میں سب دانت برابرین تو اپنی فضیلت کا اعتبار  
نہ ہوگا جیسے ہاتھوں و انگلیوں میں اعتبار نہیں ہوتا ہے اور یہ سب اس صورت میں ہے کہ کھٹے دانت یا دائرہ کو خطائے  
اکھڑا ہوا اور اگر کھٹے مٹا یا گیا تو اس میں قصاص واجب ہوگا اور یہ حکم جنایات میں گورجکا۔ قال ومن ضرب  
عضوا فاذا ہب منفعة ففیہ دینار کاملہ کالید اذا شلت والین اذا وہب ضوہا لان المتعلق تفوت  
جنس المنفعۃ لا فوات الصور ومن ضرب صلب غیرہ فالقطع ماؤد بحب الہیۃ لتفوت جنس  
المنفعۃ۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے کسی عضو میں اس طرح مارا کہ اس کی منفعت جاتی رہی تو اس میں پوری دیت واجب  
ہوگی چنانچہ اگر گتھ میں مارا کہ وہ شامل ہو گیا یا آنکھ میں مارا کہ اس کی روشنی جاتی رہی تو پوری دیت واجب ہوگی اور  
کہ جس امر سے پوری دیت متعلق ہے وہ یہی ہے کہ جنس منفعت نہ دار ہو اور ظاہری صورت مٹ جانا ضرور نہیں ہے۔ اور  
اگر کسی نے دوسرے کی پیٹھ میں مارا کہ اس کا پانی سٹپ ہو گیا یعنی مادہ ہنی جانا تو دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ اس نے  
جنس منفعت زائل کر دی۔ وکذا لو احدث بہ لانہ فوت جمالا علی الکمال و ہواستوار القامۃ فلو زلت  
الحدویۃ لاشی علیہ لزوالہا لا عن اثر۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کی پیٹھ بڑی کر دی تو بھی پوری دیت واجب  
ہوگی اس واسطے کہ جمال پر سے طور ہزائل کر دیا اور وہ قد کا سیدھا ہونا۔ پھر اگر کبراہین جانا تو مجرم پر کچھ واجب







شجاع میں قصاص نہیں دینے کا موضع سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں یا موضع کے بعد جو اقسام مذکور ہیں ان میں سے کسی میں قصاص نہیں دیا سوائے کہ ان میں سادات کا اعتبار ممکن نہیں ہو سیکے کہ کوئی حد متعین نہیں جہاں چھری ٹھہرے اور اسلئے کہ موضع کے بعد جو تین قسمیں مذکور ہیں ان میں ہڈی ٹوٹ جاتی ہے حالانکہ ہڈی ٹوٹ جانے میں قصاص نہیں ہوتا ہے پھر وضع ہو کہ یہ ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے اور امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور یہی طاہر الروایہ بھی ہے کہ موضع سے پہلے جو اقسام مذکور ہیں ان میں قصاص واجب ہوتا ہے سوائے کہ ان میں سادات اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں ہڈی نہیں ٹوٹی اور نہ غالب فوت ہلاک ہو پس ایک سلائی سے زخم کا گہراؤ دریافت کیا جائے پھر اسی قدر دھاردار ایک چیز لیکر اس کے ذریعہ سے اسی قدر قطع کیا جائے جتنا مجھ نے کاٹا ہے نہ قصاص متحقق ہو جائیگا۔ اگر کہا جائے کہ یہ روایت اس حدیث مرسل سے مخالف ہوگی جو ابوہریرہؓ سے روایت ہوئی جواب یہ ہے کہ اللہ عزوجل نے فرمایا و الجروح قصاص۔ تو ہر جراحت کے واسطے قصاص لیا جائیگا لیکن یہ انہیں جراحت میں ممکن ہے جنہیں قصاص یعنی سادات ممکن ہو تو حدیث مرسل سے جراحت کے بارہ میں ہوگی جنہیں قصاص ممکن نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام محمد نے آثار میں ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حق و باضہ ما کے مانند شجاع میں جبکہ عدا ہوں یا خا ہوں اس طرح کہ قصاص لینا ممکن ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہے امام محمد نے کہا کہ ہم اس کا کہتے ہیں اور یہی ابو حنیفہ کا قول ہے اور یہی عبد الرزاق و ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کیا کہ موضع سے کم میں حکومت عدل واجب ہے۔ اور معنی یہ کہ جس صورت میں قصاص ممکن ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔ قال و فیما دون الموضحة حکومت العدل لانه لیس فیہا ارش مقدرو لا یکن اہدارہ فوجب اعتبارہ بحکم العدل و ہوا ثور عن النخعی و عمر بن عبد العزیز رحمہ۔ اور ما سوائے موضع میں حکومت عدل واجب ہے یا یہ مراد ہو کہ موضع سے کم آخر کے زخم میں حکومت عدل واجب ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ نلے بارہ میں کوئی جرمانہ مقدور نہیں ہے اور بالکل رالگان کرنا بھی ممکن نہیں ہے تو حکومت عدل کے ساتھ اعتبار کرنا واجب ہے اور یہی ابراہیم نخعی و عمر بن عبد العزیز سے مروی ہے۔ لیکن عمر بن عبد العزیز سے روایت نہیں ملتی ہے۔ قال و فی الموضحة ان کانت خطا نصف عشر الدیہ و فی الماشیئة عشر الدیہ و فی المنقلة عشر الدیہ و نصف عشر الدیہ و فی الامة ثلث الدیہ و فی الجائفة ثلث الدیہ فان نفدت فما جالفتان ففیہا ثلثا الدیہ كما روی فی کتاب عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ ان البنی علیہ السلام قال و فی الموضحة خمس من الابل و فی الماشیئة عشر و فی المنقلة خمسة عشر و فی الامة ویروی الماموتہ ثلث الدیہ و قال علیہ السلام فی الجائفة ثلث الدیہ و عن ابی بکر رضی اللہ عنہ انه حکم فی جائفة نفدت الی الجانب الآخر ثلثی الدیہ و لا ہما اذا نفدت نزلت منزلة جالفتین احدہما لکن جانب البطن والاخری من جانب الظهر و فی کل جائفة ثلث الدیہ فلہذا وجب فی النافذة ثلثا الدیہ۔ اور شجرہ موضع میں اگر خطا سے واقع ہو تو دسویں حصہ کا نصف واجب ہے اور شجرہ یا شجرہ من دسوان حصہ دیت کا واجب ہے اور شجرہ منقلہ میں دیت کا دسوان حصہ اور دسویں کا نصف واجب ہے اور شجرہ آمہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور شجرہ جائفہ میں دیت کی تہائی واجب ہے اور اگر شجرہ جائفہ دو وزن جانب بھوٹ جائے تو بے دو جائفہ ہیں پس انہیں دیت کی دو تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کے فرمان میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس فرمان میں ذکر فرمایا کہ شجرہ موضع میں پانچ اونٹ جب کہ ان میں دسویں دنل اونٹ واجب ہیں اور شجرہ منقلہ میں



دوسرے میں تہائی دیت واجب ہو سکا رواہ النسائی: ابن جریران وغیرہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زخم جائفہ میں تہائی دیت واجب ہو رواہ ابن ابی شیبہ عن کحول مرسلہ والبخاری من حدیث عمر بن زید۔ اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ سے روایت ہو کہ آپ نے ایسے زخم جائفہ میں دوسری جانب نافذ ہو گیا تھا دو تہائی دیت دینے کا حکم فرمایا۔ رواہ عبدالرزاق عن ابن المسیب بن دجوان الطبرانی والبیہقی۔ ن۔ اور دلیل قیاس یہ ہو کہ زخم جائفہ جب دوسری جانب ٹوٹ گیا تو یہ ہنر لہ دو زخم جائفہ کے قرار پایا کہ ان دو وزن میں سے ایک ہیٹ کی جانب سے بھونکا اور دوسری ہیٹ کی جانب سے بھونکا ہو اور ہر زخم جائفہ کے دسٹے تہائی دیت واجب ہوتی ہو۔ ک۔ لہذا جائفہ نافذہ میں دو تہائی دیت واجب ہوئی۔ وعن محمد رحمہ اللہ جعل متلاحمہ قبل الباضعة وقال ہی التی یتلاحم فیہا الدم ویسود وما ذکرناہ بد امر وی عن ابی یوسف رحمہ اللہ اختلاف عبارۃ لا یعود اسے معنی وحکم۔ اور امام محمد رحمہ اللہ علیہ سے روایت ہو کہ اخون نے شجرہ متلاحمہ کو شجرہ ہضہ سے پہلے قرار دیا ہو اور فرمایا کہ شجرہ متلاحمہ وہ ہوتا ہو جس میں خون اکٹھا ہو کر سیاہ پڑ جائے اور جسے جو قول پہلے بیان کیا یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہو اور اختلاف مذکور صرف اختلاف عبارت ہو جس کا مرجع کسی معنی یا حکم کی جانب نہیں ہو لہذا اس سے اختلاف معنی یا حکم نہیں پیدا ہوتا ہو۔ و بعد ہذا شجرہ آخری شجرہ الدائخۃ وہی التی تفصل الی الدماغ والنالم ینذکر بالانہا تقع قتلا فی الغالب لاجناہہ مقتصرۃ مفردۃ بحکم علی حدۃ ثم ہذہ الشجراج مختص بالوجہ والراس لغۃ وما کان فی غیر الوجہ والراس لیس فی جراحۃ وحکم مرتب علی الحقیقۃ فی الصیح حتی وتحقق فی غیرہا نحو الخواں والید لا یكون لہما ارش مقدر واما تجب حکمۃ العدل لان التقدير بالتوفیق وہو انما درونہما یختص بہما ولانہ انما ورد حکم فیہما المعنی الشین الذی یلحقہ بقاوا اثر الجراحۃ والشین یختص بالظہر منہما فی الغالب وہو العفوان لان لا سواہما۔ اور واضح ہو کہ ان دس شجراج کے بعد ایک شجرہ دیگر ہو جس کو داسنہ کہتے ہیں اور یہ ایسا شجرہ ہو جو دماغ تک پہنچا ہو اور امام رحمہ اللہ نے اس کو واسطے ذکر نہیں فرمایا کہ وہ غالباً قتل واقع ہوتا ہو اور غالباً کیل خوار نہیں واقع ہوتی جس کا حکم علیہ ہو یعنی اس کا حکم ہی ہو جو قتل کرنے کے واسطے حکم ہو۔ پھر واضح ہو کہ یہ شجراج لعنت میں مختص ہو کہ دوسرے میں (اور یہی اللہ ثلاثہ اکثر ائمہ فقہاء کا قول ہو) اور ہر زخم کہ سوائے چہرہ دوسرے کے ہو اس کو جراحت کہتے ہیں اور حکم کا ترتیب صحیح قول میں حقیقت لغویہ پر ہی لے لعنت کی راہ سے جہان زخم ثابت ہو اسی کا حکم جاری ہو گا حتی کہ اگر سولے سر و چہرہ کے زخم مذکور دوسری جگہ متحقق ہو جیسے ساق یا ماتھ میں پایا جاوے تو اس کے واسطے کوئی جزیانہ مقدر ہو گا اور حکومت عدل واجب ہونے کی وجہ ایک یہ ہو کہ جزیانہ کی مقدار معلوم ہونا ضروری کے آگاہ کرنے پر ہو ہو اور شیعہ کا درود انجین زخمون میں ہوا جو سر و چہرہ سے مخصوص ہیں اور دوسری اس دلیل سے کہ شجراج میں جزیانہ کا حکم بوجہ اس غیب کے ہو جو زخم کی وجہ سے لاحق ہوتا ہو کہ جراحت کا اثر باقی رہتا ہو اور عیب کی خصوصیت ایسے ہی اعفاس سے ہو جو اکثر ظاہر ہوتے ہیں اور ظاہر ہی دو عفو ہیں یعنی چہرہ دوسرا اور ان دو وزن کے سوائے اعفاس میں یہ بات نہیں ہو۔ و ہا للیمان فقد قبل لیس اس الوجہ وہو قول مالک رحمہ اللہ حتی لو جب فیہا ما فیہ ارش مقدر لا یجب المقدر و ہذا لان الوجہ مشتق من المواجهۃ ولا مواجهۃ للناظر فیہا الا ان عندنا ہما من الوجہ لا لتعالیہما بہ من غیر فاصلا۔ وقد تحقق فیہ معنی المواجهۃ ایضا وقالوا الجائفۃ مختص بالوجہ و ہذا اس وجہ البطن وغیرہ حکومت العدل علی ما قالہ الطحاوی رحمہ اللہ ان یقوم مملوکا بحد و ہذا اثر زخم نہ نظر لے تفاوت مابین اہمیتین فان کان لغت عشر القیمۃ



تجب نصف عشر الدیۃ دان کان ربح عشر فربع عشر وقال الکبریٰ رحمہ فی نظر کم مقدار ہذا الشجرۃ من  
الموضیۃ فوجب بقدر ذلک من نصف عشر الدیۃ لان مال النصف فیہ یرد اے المنصوص علیہ۔ اور یہ  
دو وزن جبرے تو بعلیٰ مشائخ نے بیان کیا کہ یہ دو وزن چہرہ میں داخل نہیں ہیں یعنی اس حکم کے بارہ میں انکا شمار چہرہ میں  
نہیں ہے اور یہی قول امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے حتیٰ کہ اگر ان دو وزن جبروں میں کوئی ایسا زخم پایا جائے جس کے واسطے  
کوئی جرمانہ مقدور ہو تو جرمانہ مقدور ہوگا اسکی دلیل یہ ہے کہ وجہ کا لفظ مواجہت سے مشتق ہے یعنی باہمی رد و برد ہونے کے معنی  
سے نکلا ہے اور دیکھنے والے کا مقابلہ دو وزن جبروں سے نہیں ہوتا ہے لیکن ہمارے اور امام مالک کے قول میں یہ  
فرق ہے کہ جبرے ہمارے نزدیک چہرہ میں داخل ہیں کیونکہ یہ دو وزن چہرہ سے متصل ہیں کیونکہ ان دو وزن کو چہرہ  
جدا ہے نہیں ہے اور کبھی اس کے ساتھ بھی مواجہہ ہو جاتا ہے۔ اور مشائخ نے فرمایا کہ زخم جائزہ وہ ہے جو جوت کے ساتھ مشتق ہو  
خواہ سر کا جوت ہو یا پیٹ کا جوت ہو۔ پھر واضح ہو کہ حکومت عدل کی تفسیر بنا بر بیان امام طحاوی رحمہ کے یہ ہے کہ ایک بار  
اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیا جائے کہ اس میں یہ داغ نہیں ہے اور دوسرے بار اسکی قیمت اس طور پر اندازہ کیا جائے  
کہ اس میں یہ داغ موجود ہے پھر دیکھا جائے کہ ان دو وزن قیمتوں میں کیا تفاوت ہے پس اگر دو وزن قیمتوں کا تفاوت  
دسویں حصہ قیمت کا نصف ہو تو دیت کے دسویں حصہ کا نصف واجب ہوگا اور اگر تفاوت مذکور دسویں حصہ قیمت کا  
جو بقائی ہو تو دیت کے دسویں حصہ کی بقائی کا ضامن ہوگا اور امام کبریٰ رحمہ نے فرمایا کہ یوں دیکھا جائے کہ اس  
زخم کی مقدار کیا ہے یعنی زخم موضع سے اسکی کیا نسبت ہے دو دسویں حصہ دیت میں سے اسی قدر واجب ہوگا اسواسطے  
کہ جس زخم میں کوئی نقص وارد نہیں ہے وہ پھر کر ایسے زخم کی طرف لایا جائے جس میں نقص شرعی وارد ہے۔ فقہ  
مقام یہ ہے کہ خجہ مخصوص اسی زخم کا نام ہے جو سر و چہرہ پر ہو اور ہاتھ و پاؤں وغیرہ کے زخم کو خجہ نہیں کہتے من اذینت  
میں بھی یہی اطلاق معروف ہے تو حقیقت لغوی کے بنا بر حکم ہوگا حتیٰ کہ اگر دوسری جگہ یہ زخم متحقق ہو تو اس پر خجہ کے  
واسطے جو جرمانہ شرعاً مقدور ہے وہ نہیں واجب ہوگا اب رہا یہ امر کہ دو وزن جبرے آیا چہرہ میں شمار ہیں یا نہیں  
تو ضرور کے مسئلہ میں بالاتفاق جبرے داخل چہرہ میں ہیں لیکن اس مقام پر چونکہ علت خجہ یہ ہے کہ مواجہہ و رد و برد ہونے  
میں عیب ظاہر ہوتا ہے اسواسطے کہ جرمانہ یا در صورت اسکی اسکا قصاص واجب ہوا اور جبروں کے ساتھ مواجہہ  
نہیں ہوتا ہے لہذا کو وجہ یعنی چہرہ میں شمار کرنا چاہیے اسواسطے کہ وجہ اسی مواجہت سے مشتق ہے اور وجہ اس حد تک  
ہوگا جس سے مواجہت ثابت ہوتی ہے اور جبروں سے جب مواجہت نہیں دو وجہ میں شمار بھی نہیں ہیں۔ شیخ رحمہ  
نے ذکر کیا کہ امام مالک رحمہ کا بھی قول یہی ہے کہ وہ چہرہ میں داخل نہیں ہیں حتیٰ کہ اگر کسی نے جبروں پر ایسا زخم  
ہو چکا جسکا اثر باقی رہا اور وہ سخراج کے مثل اقسام میں سے کوئی قسم ہو تو اس پر خجہ کا حکم نہیں ہوگا لیکن خجہ میں  
بعض کے واسطے جرمانہ منصوص ہے اور بعض کے واسطے منصوص نہیں ہے پس اگر عدا ہو حتیٰ کہ موضع ہو تو قصاص جب  
ممکن ہے تو قصاص بالاتفاق لیا جائے اسواسطے کہ قولہ قتلے الجرح قصاص۔ اسکو موجب ہے اور اگر قصاص  
ممکن نہ ہو تو دیکھا جائے کہ خجہ ایسا ہے جسکے واسطے جرمانہ مقدور یا نہیں ہے پس اگر جرمانہ مقدور ہو تو بھی اس قول پر  
جرمانہ مذکور نہیں واجب ہوگا اسواسطے کہ جرمانہ تو خجہ کے واسطے مقدور ہے اور ہم اد پر بیان کر چکے کہ وہ خجہ نہیں ہوگا  
کیونکہ جبرہ داخل چہرہ نہیں ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ جبرے بغیر فاصلہ کے چہرہ سے متصل ہیں تو وہ چہرہ میں  
داخل ہیں اور باعتبار معنی کے بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ وجہ میں سے ہیں اسواسطے کہ وجہ کو مواجہت سے مشتق یعنی  
تو مواجہت میں بسا اوقات جبرے سے سامنا ہوتا ہے تو معنی کی راہ سے بھی وہ وجہ میں داخل ہوتا ہے چہرے فعلی



اگر جڑ سے میں ایسا زخم ہو جس کے واسطے جرمانہ مقدار ہو تو واجب ہوگا۔ معنی یہ ہیں کہ جب وہ چہرہ میں شمار ہو تو اس کے زخم کو بھی شجہ کہا جائیگا پس اگر ایسا شجہ ہو جس کے واسطے جرمانہ مقدار ہو تو جرمانہ مذکور واجب ہوگا۔ اب رہا جائفہ و مشائخ نے فرمایا کہ جائفہ بھی عام نہیں بلکہ خاص ہے یعنی مخصوص سر و پیٹ کے جو ت سے ہر یا کہا جاوے کہ جائفہ صرت پیٹ کے جو ت سے خاص نہیں ہے بلکہ خواہ پیٹ کے جو ت تک پہنچا ہو یا سر کے جو ت تک ہو بہر حال وہ جائفہ ہے۔ بالجملہ جائفہ کی تفسیر یہ ہے کہ جو زخم اس قدر گہرا ہو کہ وہ پیٹ کے جو ت تک پہنچا ہو وہ جائفہ ہے اور جو سر کے جو ت تک پہنچا ہو وہ بھی جائفہ ہے۔ مخفی نہیں کہ سر کا جو ت وہ ہے جہاں دماغ ہے اور دماغ تک جو شجہ پہنچا جسکو دامنہ کہتے ہیں یہ دونوں فی الحقیقت یکساں ہونگے اور جیسے دامنہ کو شمار نہیں کیا اسی طرح جائفہ متصل دماغ کا اعتبار کرنا بیفائدہ ہے اس واسطے کہ دماغ کے جو ت تک پہنچنے سے موت غالب ہے پس اسکا حکم مانند دامنہ کے قتل کا حکم ہے چنانچہ دامنہ کے بیان میں معلوم ہوا ہاں اگر جو ت دماغ سے علاوہ کان وغیرہ تک یا جاوے یا ایسے طور پر کہ کھڑی کی پڑی جسکو قلعہ کہتے ہیں اس سے اتر جاوے اور درود و زندانہ دار جس کے ذریعہ سے دیواروں کی پڑیاں متصل ہیں بجائے فوراً ترکیب پر باقی رہے اور ام الدماغ سے اوپر تک ہو تو البتہ مفید ہے اور غالباً اسی کی جو ت کی حد قرار دیا گیا ہے پس جائفہ دو قسم کو شامل ہے ایک یہ کہ جو ت دماغ تک ہو اور ممکن ہے کہ عرض میں دو جانب سے نافذ ہو جیسے دوسری قسم پیٹ کے جو ت میں بھی کبھی اس سے اس پار تک پھوٹا ہوا ہوتا ہے اور اس صورت میں وہ بمنزلہ دو جائفہ کے ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور رہا۔ بہر حال جائفہ سر و پیٹ دونوں کے جو ت کو شامل ہے۔ پھر وضع ہو کہ جن صورتوں میں ارش مقدس نہیں ہے اور سو کے قصاص کے جرمانہ واجب ہونا چاہیئے مثلاً اثر زخم باقی رہا اور خالی تقریری سزا کافی نہیں ہے بلکہ جرمانہ بھی ہوگا۔ کیونکہ انسانی حقارت کی حفاظت سے بدون رایگان کرنے کے جرمانہ واجب ہوگا تو اس میں سابق سائل میں حکومت عدل کا حکم دیا مثلاً سوائے موضع کے دیگر محتاج میں حکومت عدل واجب کی جنہیں ارش مقدس نہیں ہے اور تاہم بھی سائل آئے ہیں لیکن شیخ معصفت رحمہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ سے قصاص شجہ میں درود استین نقل کیں۔ اول یہ کہ شجہ موضع سے کم میں قصاص نہیں ہے اور یہ روایت حسن رحمہ عن ابی حنیفہ رحمہ ہے اور یہ روایت ظاہر اثر و حدیث مرسل کے موافق ہے غیر ازینکہ حدیث مرسل میں تاویل یہ ہو سکتی ہے کہ جب ایسے طور پر ہو کہ قصاص ممکن نہ ہو لہذا ظاہر الرواج یہ ہے کہ موضع سے کم جسد شجہ میں انہیں قصاص واجب ہے بشرطیکہ ممکن ہو اور صورت اسکالی کو شیخ معصفت رحمہ نے واضح بیان کر دیا ہے اور اسی روایت کو امام محمد رحمہ نے مبسوط میں ذکر فرمایا ہے اور ذیلی رحمہ لکھا کہ یہی اصح ہے۔ اور محیط میں لکھا کہ اسی کو عامہ مشائخ نے لیا ہے۔ ۱۔ ہاں موضع سے بڑھ کر جو شجہ میں جیسے ہاشمہ و مثقلہ وغیرہ تو انہیں بالاجل قصاص نہیں ہے۔ کذا فی الجوہرہ۔ بلکہ موضع سے کم میں بھی اگر ایسی صورت ہو کہ قصاص ممکن نہیں ہے تو انہیں بھی قصاص نہ ہوگا۔ کما سبق۔ پھر جن صورتوں میں قصاص نہیں ہے تو خواہ عہداً ہوں یا خطاً سے ہوں ہر صورت انہیں جرمانہ ہی واجب ہوگا چنانچہ محیط میں مصرح ہے۔ ۲۔ اور اگر اسطرح اچھا ہو گیا کہ اثر باقی نہیں رہا تو کچھ نہیں واجب ہوگا اور ذخیرہ وغیرہ میں امام محمد رحمہ کا اختلاف معدون نقل کیا کہ زخم سے اچھے ہونے کے وقت تک جو کچھ اسنے طیب یا دھار میں خچ کیا وہ مال بذمہ مجرم واجب ہوگا۔ ۳۔ ہاں یہ امر یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس صرف مراد یہ ہے کہ زخم کا جرمانہ اس پر ہوگا۔ رہا سلطانی سیاست ایسے مجرم پر واجب ہے جبکہ عہداً ہو اور خطا کی صورت میں بے پردائی کی تہیہ ہوگی۔ جیسا کہ کتاب میں بیان ہوا ہے۔ پھر اگر اثر زخم باقی رہا اور جرمانہ واجب ہوا اور اس میں کوئی جرمانہ مقدس نہیں ہے تو حکومت عدل واجب ہے اور معنی اس کے یہ کہ عدل سے جو حکم لگایا جاوے وہ بذمہ مجرم واجب



ہر حال کہ اسکے ساتھ سلطان بھی سزا دیگا خصوصاً جبکہ عمر بڑا اور مجرم پر خود جناب انہی عزوجل میں ظالمانہ حرکت سے  
 دوبارہ کرنا واجب ہو گیا کہ اسے سلطان کو ایذا پہنچائی۔ پھر حکومت عدل کی تفسیر میں اختلاف ہے۔ شیخ ابو الحسن الکریخی  
 رحمہ اللہ نے اسکی تفسیر کی کہ اس زخم کو دیکھا جاوے کہ موضع سے اسکی کیا نسبت ہے یعنی جس شخص میں کوئی  
 مقدار شرعی مقدار ہو اسکی جانب پھیرا جاوے پس بنا بر قول سابق کے اگر شجرہ باغ ہو تو دیکھا جاوے کہ  
 موضع سے کیا نسبت ہے جبکہ قضا میں ممکن نہیں ہے پس اگر موضع سے تنائی ہو تو حرام نہ ہو موضع کا تنائی واجب ہوگا اور  
 اگر چو تنائی ہو تو موضع کی دیت سے جو تنائی حصہ واجب ہوگا اور اگر تین چو تنائی ہو تو ارشش موضع میں سے تین  
 چو تنائی واجب ہوگا۔ بہر حال وہ موضع سے کم ہوگا۔ اور شیخ الاسلام فواہر زادہ رحمہ لے لکھا کہ یہی اصح ہے۔ کذا فی التوضیح  
 اور شیخ امام طحاوی رحمہ نے اسکی تفسیر کی کہ اس شخص کو ملوک فرض کر کے ایک بار اس عیب کے ساتھ اسکی قیمت  
 اندازہ کوں اور دوسری بار بدون اس عیب کے اندازہ کرین پس فرض کر دو کہ قیمت بدون عیب زخم کے دس دینار  
 ہے اور مع اثر زخم کے پانچ دینار ہے تو ان دونوں قیمتوں کا فرق دیکھا جاوے پس اگر نصف العشر یعنی دسویں حصہ کا  
 نصف ہو تو دیت آزاد میں سے دسویں کا نصف واجب ہوگا و علیٰ ہذا القیاس۔ کافی میں لکھا کہ اسی قول پر فتویٰ ہے  
 م۔ اور فرق دونوں قول میں یہ ہے کہ طحاوی رحمہ نے بذریعہ غلام کی قیمت کے آزاد کی دیت سے حساب لگایا اور کریخی  
 نے جو شجرہ ایسا ہو کہ جس میں مقدار منصوص ہو اسکی جانب اسکو بھی حساب لگا کر پھر اس اندازہ آزاد بذریعہ دیگر زخم آزاد  
 کے معلوم کیا اور قول طحاوی رحمہ میں آزاد کا اندازہ بذریعہ قیمت غلام کے معلوم کیا۔ اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے  
 قول کریخی رحمہ کو اصح قرار دیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ (تذنیب) ایک شخص نے دوسرے کو شجرہ منقلہ پہنچایا یعنی  
 بڑی ٹوٹ کر منتقل ہو گئی پھر زخمی اچھا ہو گیا اور بعد اچھے ہونے کے اثر زخم باقی رہا اگرچہ بہت قلیل ہے تو بھی مجرم  
 پر منقلہ کا ارشش واجب ہوگا یعنی پندرہ اونٹ بحدیث عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ۔ م) اسولے کہ جب ارشش واجب نہ ہو  
 تو ساق نہ بن ہو سکتا اگرچہ بھی کہ موجب ہر طرح سے زائل ہو جاوے حالانکہ بیان کچھ باقی ہے۔ المحیط۔ اور اسی قول پر فتویٰ  
 جاری رہیگا۔ کذا فی التعلیل۔ و شرح ہو کہ شجرہ آسہ سوائے سر یا چہرہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ آسہ تمام الراس تک پہنچا ہوا  
 ہوتا ہے اور یہ صرت سے ممکن ہوتا ہے یا چہرہ پر سے ایسی جگہ سے زخم لگے کہ وہ ام الراس تک پہنچ جاوے۔ المحیط۔ ایک  
 شخص نے دوسرے کے کان میں نیزہ مارا کہ وہ دوسری جانب سے نکل گیا تو امام محمد رحمہ لے لکھا کہ اس میں حکومت عدل  
 واجب ہو۔ محیط السرخسی۔ یعنی جبکہ وہ اس زخم سے اچھا ہو گیا ہو اور اثر خفیف یا کثیر باقی رہا تو اس میں حکومت عدل واجب ہے  
 اور سلطان اسپر سزائے سیاست جاری کرے گا اور وہ آئندہ دوبارے اسولے کہ ایسی صورت میں قضا میں ممکن نہیں  
 ہے کیونکہ یہ زخم ہلکے سے اور زخمی مذکور اتفاق سے اچھا ہو گیا۔ م۔ اور اگر ایک نے دوسرے کے آنکھ میں غیر ہلکا ہلکا  
 سے گزر کر گدی سے پار ہو گیا تو آنکھ کے بارہ میں نصف دیت واجب ہوگی جبکہ اچھا ہو گیا اور باقی کے واسطے حکومت عدل  
 واجب ہے اور اسی طرح اگر داغ تک پہنچا تو بھی آنکھ کے واسطے نصف دیت واجب ہے اور دمان سے داغ تک کے واسطے  
 حکومت عدل واجب ہے اور داغ سے اگر بالاسے سر تک پہنچے تو اسکے واسطے تنائی دیت واجب ہے۔ محیط السرخسی۔  
 و شرح ہو کہ جو زخم وجراحت کہ سوائے سر و چہرہ کے ہوں تو ان میں حکومت عدل واجب ہے جبکہ اس سے بڑی کھل گئی یا  
 ٹوٹ گئی ہو بشرطیکہ اچھا ہو جانے کے بعد کچھ افر باقی رہا ہو اور اگر جراحت کے واسطے کچھ افر باقی نہ رہا ہو یعنی داغ  
 کچھ نہیں رہا یا کچھ عیب نہیں رہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مجرم پر کچھ واجب نہیں ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک زخمی  
 نے اچھے ہونے تک جو کچھ طرح کیا وہ واجب ہے۔ محیط السرخسی۔ جانفہ میں کسی جانب سے ہونے تک پہنچنا کافی ہے اگرچہ



گردن سے اس تلک ہو جس سے کھانا پانی اترتا ہو اور اس سے اوپر جائے نہیں جیسے جائے کسی صورت میں ہاتھ  
یا پاؤں یا مان میں نہیں ہوتا جیسے منہ میں نہیں ہوتا اور اگر مفعدہ و مجرد سے جوت تکہ ہو تو جائے ہے۔ السراج۔ اور  
واضح ہو کہ سراج میں زخم سر کو جائے نہیں رکھا جس شاید کہ دماغ کے شبہ سے ہو یا روایت خلاف ہدایہ کے غلط ہے  
م۔ اگر کسی نے دوسرے کو بھینسا تو زخم موضع پہونچائے ہون پس اگر پہلا موضع اچھا ہونے سے پہلے دوسرا ہو یعنی دریا  
میں تندرستی مائل نہیں ہوئی تو پوری دیت تین سال میں واجب ہوگی اور اگر درمیان میں صحت ہو یعنی ایک سال سے دوسرے  
تک تندرستی کے بعد ہو تو ایک ہی سال میں پوری دیت ادا کرنی واجب ہوگی۔ کذا فی الکافی فی المنقرقات۔ ایک شخص  
اصلع ہو کہ بڑھاپے سے اس کے سر کے بال گر گئے ہوں اس کو کسی شخص نے عمار زخم موضع پہونچایا تو امام محمد رحمہ نے کہا کہ اس  
تصاص نہیں لیا جائیگا اور اسپرارش واجب ہوگا اور اگر مجرم نے کہا کہ میں تصاص دینے پر راضی ہوں تو اس کو سزا ختم  
نہیں ہو لینے اس سے تصاص دینا قبول نہ ہوگا بلکہ وہ دیت دینے پر مجبور کیا جائیگا۔ اور اگر بوڑھے کی طرح زخم مارنے والا  
بھی اصلع ہو ادا اس نے عمار موضع زخم پہونچایا تو اس سے تصاص لیا جائیگا۔ کذا فی محیط السخی۔ اصلع کا موضع نسبت  
غیر اصلع کے ناقص ہوتا ہے وراثت بھی ناقص ہوگا اور ہاشمہ میں برابر میں اور یہ واقعات اطفی کی روایت خلاف روایت  
مشتقی ہوئے ہاشمہ بھی ناقص ہے۔ محیط۔ م۔

## فصل

یہ فصل سوائے سر کے دیگر اعضاء اطراف میں دیت کے بیان میں ہے۔

وفی اصابع الید نصف الدیۃ۔ اور ایک ہاتھ کی انگلیوں میں نصف دیت لازم ہے۔ حتیٰ کہ اگر ایک سے  
دوسرے کے ایک ہاتھ کی سب انگلیاں خطا سے کاٹ ڈالیں جس سے دیت لازم آئی تو جان مار ڈالنے میں جو دیت  
کا ملہ واجب ہوتی ہے اس کا نصف واجب ہوگا۔ لان فی کل اصبع عشر الدیۃ علی مار وینا۔ اس واسطے کہ ہر انگلی کے  
لیے بربیل حدیث مزبور دسواں حصہ دیت لازم ہے۔ نکات فی الخمس نصف الدیۃ۔ وپانچ انگلیوں میں نصف دیت  
ہوتی ہے۔ کیونکہ جب دس انگلیوں کے واسطے کل دیت ہے تو پانچ کے واسطے نصف ہے۔ وحدیث مذکور سے مقصود  
حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما مرفوع ہے کہ ہاتھوں و پیروں کی انگلیاں یکساں ہوں ہر انگلی کے واسطے دس اونٹ میں  
رواہ الترمذی وحماد اور کہا کہ یہی قول سیفان ثوری وشافعی و احمد و اسحق ہے۔ وجہ استدلال یہ کہ کل دیت سوا دس اونٹ  
تو ہر انگلی کے واسطے دسواں حصہ دس اونٹ میں تو پانچ کے واسطے پچاس یعنی نصف دیت ہے۔ ولان فی قطع  
الاصابع تفویت جنس منفعة البطش و ہوا الموجب علی مامر۔ اور اس تپاس موافق نص سے بھی کہ انگلیاں  
کاٹ ڈالنے میں منفعت گرفت کی جنس مٹانا لازم آتا ہے اور یہی موجب جراثیم و چنانچہ سابق میں مدلل مذکور موافق  
کہ کل قطع کرنے میں جنس منفعت مٹانا لازم آیا۔ آخر تک ع۔ یہ اس وقت کہ فقط انگلیاں کاٹی ہوں۔ فان قطعہ مع  
الکف ففیہ ایضا نصف الدیۃ لقولہ علیہ السلام وفی الیدین الدیۃ وفی اصبعیہا نصف الدیۃ۔ پس  
اگر اس نے انگلیوں کو تنصیل کے ساتھ قطع کیا ہو تو اس میں بھی نصف دیت ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو اونٹ  
اٹھون میں پوری دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ چنانچہ علی قاری رحمہ نے شرح نقابہ میں لکھا کہ  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کاٹنے میں نصف دیت کا حکم دیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ کو خط لکھا اور  
اس میں مذکور ہے کہ ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تنصیل کی وجہ سے نصف پر زائد نہ ہوگا۔ ولان  
الکف تین اصابع لان البطش بہا۔ اور اس دلیل سے کہ تنصیل تو انگلیوں کے تابع ہے اس واسطے کہ گرفت



انگلیوں سے ہوتی ہے۔ وان قطعها مع نصف الساعد ففي الاصابع والكف نصف الدية وفي الزيادة  
حکومت عدل و ہو روایت عن ابی یوسف رحمہ۔ اور اگر اسے انگلیوں کو مع نصف کف کے قطع کیا ہو تو انگلیوں  
و تھیلی بن نصف دیت لازم ہے اور زائد کے بارہ میں حکومت عدل ہے اور یہ امام ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت ہے۔  
فست۔ اور یہی حکومت عدل ہے کہ دو مرد عادل جنگو اس بارہ میں بصارت ہو جو کچھ اندازہ کریں وہ جبرانہ لازم  
ہوگا۔ اور یہی قول امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک مختار ہے۔ لیکن ابو یوسف رحمہ نے اس روایت کے موافق دونوں  
سے موافقت کی۔ وعنه ان ما زاد على اصابع اليد والرجل فهو تبع اصة المنكب والى الفخذ لان  
الشرع اوجب في اليد الواحدة نصف الدية واليد اسم لهذه الجارحة الى المنكب فلا يزداد على  
تقدير الشرع۔ اور ابو یوسف رحمہ سے دوسری روایت یہ کہ ہاتھ یا پاؤں کی انگلیوں سے جو کچھ زائد ہو وہ ہاتھ میں  
موتے تک اور پاؤں میں ران تک سب تابع ہے اس دلیل سے کہ شرع نے ایک ہاتھ میں نصف دیت واجب فرمائی  
اور ہاتھ اس عضو کا کسر ہے نہ نام، پس اندازہ شرعی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا۔ ولما ان اليد آلة باطشة  
والبطش يتعلق بالكف والا اصابع دون الذراع فلم يجعل الذراع تبعاً في حق التضمين ولانه  
لا وجه الى ان يكون تبعاً لاصابع لان بينهما عضواً كاملاً ولا اصة ان يكون تبعاً للكف لانه  
تابع ولا تبع للتبع۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ تو ایک گرفت کرنے والے آلہ کا نام ہے اور گرفت  
کرتا صرف انگلیوں و تھیلی سے متعلق ہوتا ہے نہ کلائی سے تو تاوان کے حق میں کلائی کو تابع نہیں قرار دیا جائیگا اور  
اس دلیل سے کہ کلائی کو انگلیوں کے تابع کرنے کی کوئی راہ نہیں نکلتی اس واسطے کہ انگلیوں و کلائی کے درمیان میں  
(تھیلی) ایک عضو کامل موجود ہے اور تھیلی کے تابع ٹھہرانے کی بھی کوئی راہ نہیں نکلتی اس واسطے کہ تھیلی خود انگلیوں کے  
تابع ہے اور جو چیز خود تابع ہو اس کا تابع نہیں ہوتا ہے۔ قال وان قطع الكف من لفصل وفيها اصبع واحدة  
ففيه عشر الدية وان كان اصبعان فانحس ولا شيء في الكف وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا ينظر  
الى ابرش الكف والا اصبع فيكون عليه الاكثر ويدخل القليل في الكثير لانه لا وجه الى الجمع بين الاكثر  
لان الكل شيء واحد ولا اصة اهدار احد هالان كل واحد اصل من وجه فرجنا الكثيره۔ اور اگر  
جوڑ پر سے تھیلی کاٹ ڈالی حالانکہ اس میں ایک انگلی لگی تھی تو دیت کا دسواں حصہ واجب ہوگا اور اگر دو انگلیاں موجود ہوں  
تو پانچواں حصہ واجب ہوگا اور تھیلی کے بارہ میں کچھ واجب نہ ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور صاحبین رحمہ نے  
فرمایا کہ تھیلی و انگلی ہر ایک کا جبرانہ دیکھا جاوے پس دو وزن میں جو زائد ہو وہی مجرم ہے واجب ہوگا اور جو کم ہے وہ زائد  
میں داخل ہو جائیگا اس دلیل سے کہ انگلی کا جبرانہ اور تھیلی کا جبرانہ دو وزن کو جمع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اس واسطے کہ  
یہ کل تو ایک ہی چیز ہے اور دو وزن میں سے کسی ایک کو خاص کر باطل ٹھہرانے کی بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ دو وزن میں ہر  
لحاظ وجہ خاص کے اصل ہے نہ کسی کو اس راہ سے ترجیح نہیں ہے پس ہمنے زیادت جبرانہ کی راہ سے ترجیح دی ہے  
اور کم جبرانہ والے کو باطل کیا۔ ولان الاصابع اصل والكف تابع حقيقة و شرعاً لان البطش يقوم  
بها و اوجب الشرع في اصبع واحدة عشر من الابل۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ حقیقت  
کہ شرع کے انگلیاں اصل ہیں اور تھیلی اس کے تابع ہے اس واسطے کہ گرفت کا تمام صرف انگلیوں سے ہوتا ہے اور شرع  
نے ایک انگلی میں دس اونٹ واجب کیے ہیں فست۔ اور تھیلی کے حق میں کچھ واجب نہیں کیا نہ تھیلی کے بارہ  
میں صرف اسے و قیاس ہے حالانکہ جس میں نفس ہوا اس کے ساتھ اسے کا مقابلہ نہیں ہو سکتا نہ انگلی کو اور راہ حقیقت و شرع



کے لوقیت ہو اور تھے تھیلی کو جبکہ اسکی قیمت زائد ہو ازراہ قیاس و اسے ترجیح دی۔ والترجیح من حیث الذات  
والحکماؤ لے من الترجیح من حیث مقدار الواجب۔ حاتمہ ذات وحکم کی راہ سے ترجیح دینا بہ نسبت ہفتہ  
در جب گلی حیثیت کے دلی ہو۔ ولو کان فی الکف ثلثۃ اصلع یجب ارش الاصلع ولا شیء فی الکف  
بالاجل لان الاصلع اصول فی المقوم وللا کثر حکم الكل فاستتبع الکف لما اذا کانت الاصلع  
قائمة باسرها۔ اور اگر تھیلی میں تین انگلیاں موجود ہوں تو بالا جماع یہ حکم ہو کہ انگلیوں کا جرمانہ واجب ہوگا اور تھیلی  
کی بابت کچھ واجب ہوگا اسواسطے کہ تقوم میں انگلیاں اصل ہیں اور نصف سے زائد کے واسطے کل حکم ہوتا ہے یعنی  
پانچ میں سے تین انگلیاں موجود ہیں جو نصف سے زائد ہیں تو گویا کل موجود میں پس جب کل اصل موجود ہو تو اسے تھیلی  
کو اپنے تابع کر لیا جیسے اگر کل انگلیاں در حقیقت موجود ہوں تو تھیلی تابع ہو جاتی ہے۔ قال وفي الاصلع الزائدة  
حکومتہ عدل تشریفاً للآدمی لانه جزو من یدہ لکن لا منفعة فیہ ولا زینۃ۔ اور زائد انگلی میں حکومت عدل  
ہو یعنی شلہ ماتھ میں جمعی انگلی زائد ہو اسکو قطع کیا تو قاطع پر حکومت عدل کا جرمانہ لازم ہو تاکہ آدمی کی شرافت  
ظاہر ہو اسواسطے کہ یہ انگلی بھی اسکے ہاتھ کا ایک جزو ہو لیکن اس میں کوئی منفعت یا زینت نہیں ہوتی۔  
انہو کی گری بالکل باطل بھی نہ ہوگی کیونکہ اس میں آدمی کے واسطے حقارت ہو تو انسانی تکریم ظاہر کرنے کے واسطے اس میں  
حکومت عدل واجب ہے۔ وکذلک السن الشاغۃ لما قلنا۔ اور اسی طرح زائد دانت میں جو اصلی دانتوں  
کی پیدائش سے مخالف جتنا ہو اسکے توڑنے میں بھی حکومت عدل واجب ہو تاکہ شرافت انسانی ظاہر ہو اور تحقیر نہ ہو  
وہی عین الصبی و ذکرہ و سائرہ اذالم تعلم صحۃ حکومتہ عدل وقال الشافعی تجب فیہ دیتہ کا ملۃ  
لان الغالب فیہ الصۃ فاشبه قطع المارۃ والاذن ولنا ان المقصود من ہذہ الاعضاء المنفعة  
فاذا لم تعلم صحۃ لا یجب انار شش الکامل بالثاک واما ہر لا یصلح حجة للالزام بخلاف المارۃ  
والاذن الشاغۃ لان المقصود ہوا بحال وقد قوت علی الکمال۔ اور طفل کی آنکھ یا نازہ یا زبان قطع  
کرنے میں حکومت عدل واجب ہے در صورتیکہ ان اعضا کی تندرستی معلوم نہ ہو۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ پوری دیت  
واجب ہوگی اسواسطے کہ ظاہر حال یہ کہ اعضا سے مذکورہ تندرستی تھے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے طفل کا زہ ناگ یا کان  
کاٹ ڈالا کہ اس میں بالاتفاق پوری دیت واجب ہوتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اعضا سے مذکورہ سے دراصل منفعت  
مقصود ہے تو جب انکی تندرستی معلوم نہ ہو تو شک کی وجہ سے پوری دیت واجب نہ ہوگی اور ظاہری تندرستی ایسی چیز  
نہیں جو لازم کرنے کے واسطے حجت کافی ہو (بلکہ دنیہ کے واسطے کافی ہوتی ہے) برخلاف زہ نہ بینی و گوش کے جو بدن  
پر ابھرتے ہوئے ظاہر ہیں کہ اسے مقصود صرف جمال ہے حالانکہ اسنے جمال کو بالکل برباد کیا۔ تو پوری دیت  
واجب ہوتی۔ وکذلک لو استعمل الصبی لانه لیس بکلام وانما ہو مجرد صوت ومعرفۃ الصۃ فیہ  
بالکلام وفي الذکر بالحرکۃ وفي العین بالاستمدل علی النظر فیکون بعد ذلک حکم البالغ فی  
العمد والخطا۔ اور اسی طرح اگر طفل نے پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالی ہو تو بھی اسکی زبان کاٹنے میں  
جبکہ صحت معلوم نہ ہو صرف حکومت عدل ہو کیونکہ یہ آواز کوئی کلام نہیں (جس سے زبان کی صحت معلوم ہو) بلکہ یہ تو  
آواز ہے حالانکہ زبان کے بارہ میں صحت کا پہچانا کلام سے ہوتا ہے اور آواز کی تندرستی پہچانا اسکی جنبش و حرکت  
سے ہوتی ہے اور آنکھ میں تندرستی پہچانا ایسے امر سے ہوگا جس سے نظر پر استدلال ہو پس صحت و تندرستی  
پہچاننے کے بعد طفل میں خطا و عمد کا حکم مثل بالغ کے ہوگا۔ حتی کہ اگر عمدہ طفل کی زبان یا زہ یا آنکھ پر



جنبت کی حالت تک اسکی تندرستی معلوم ہو تو قصاص ہو اور اگر خطا ہو تو دیت ہو غرض کہ جو حکم بالغ میں ہو وہی طفل میں ہو۔  
 قال ومن شج رجلا فذهب عقله او شعر راسه دخل ارش الموضح في الدية۔ اگر کسی نے (خطائے)  
 دوسرے کو زخم پہنچایا کہ جس سے اسکی عقل جاتی رہی یا سر کے بال گر گئے تو دیت میں موضح کا جرانہ داخل ہو گیا۔  
 موضح زخم سے یہ مراد کہ جس سے ہڈی کھل گئی ہو پس اصل مسئلہ میں شجہ سے زخم موضح مراد ہو اور موضح کے واسطے جرانہ  
 مقدر ہو لیکن بیان دیت واجب ہوگی جس میں موضح کا جرانہ بھی داخل ہو جائیگا۔ لان لفوات العقل تطل شفعة  
 جميع الاعضاء نصار كما اذا اوضح فمات وارش الموضح بحب لفوات جز من الشعر حتى لو نبت بسقط  
 والدية لفوات كل الشعر وقد تعلقا بسبب واحد فدخل الجرح في الجملة كما اذا قطع اصبع رجل فقتل به  
 سواطة كعقل لم يوجبه من تمام اعضاء من نفقت باطل ہو جائیگی تو ایسا ہو گیا کہ جیسے ایک شخص کو موضح زخم پہنچایا  
 کہ جسکے صدر سے وہ مر گیا (تو دیت لازم ہو نہ جرانہ موضح) اور موضح کا جرانہ تو بالوں کا ایک جزو زائل ہونے سے واجب  
 ہوتا ہے حتی کہ اگر بال جم آدین تو یہ جرانہ ساقط ہو جاتا ہے اور پورے بال زائل ہونے سے دیت واجب ہوتی ہے اور جرانہ  
 و دیت دونوں کا تعلق ایک ہی سبب کے ساتھ ہو لینے سے زخم سر ہی کی وجہ سے موضح کا جرانہ بنظر زوال ہونے سے  
 و دیت وجہ زوال عقل واجب ہوئی تو کل میں جزو داخل ہو جائیگا جیسے اس مسئلہ میں ہے کہ ایک شخص نے  
 دوسرے کی ایک انگلی کاٹ ڈالی جس سے اسکا ہاتھ نکل ہو گیا۔ اس صورت میں پورے ہاتھ کی دیت واجب  
 ہوتی ہے اور موقوفہ انگلی کا جرانہ علیحدہ نہیں ہوتا بلکہ اسی دیت میں داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ایک ہی سبب سے یہ دیت و جرانہ  
 واجب ہوا تھا و قلیل داخل کثیر ہو جائیگا۔ وقال زفر حر لا بدخل لان كل واحد جناية فيما دون النفس  
 فلا يتداخلان كسائر الجنايات وجوابه ما ذكرنا۔ اید زفر حر نے فرمایا کہ قلیل داخل کثیر نہیں ہوگا سواطے  
 کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ایسا جرم ہے جو تلف نفس سے کم ہے تو دونوں میں تداخل نہ ہوگا جیسے دیگر جرائم میں ہوتا ہے اور  
 اسکا جواب وہ ہے جو ہم بیان کر چکے۔ کہ ان دونوں کا سبب متحد ہے تو ادا ان کے حق میں علیحدہ اعتبار نہ ہوگا سواطے کہ علیحدہ  
 اعتبار وجہ علیحدہ سبب کے ہے حالانکہ مجرم سولے ایک فعل قبیح کے جو زخم موضح ہے دوسرے فعل کا مرتکب نہیں ہوا ہے پھر زخم  
 ہو کہ دماغ کو محل عقل قرار دیا حتی کہ ایک ہی صدر سے کا اثر تمام اعضاء میں متعدی ہوا لیکن اسوجہ سے نہیں کہ اس کے اثر سے تمام  
 اعضاء میں نقص پیدا ہو بلکہ اسوجہ سے کہ دیگر اعضاء ویسے ہی سالم موجود ہیں لیکن شرط عقل ندارد تو بیکار ہیں۔ قال  
 وان ذهب سمعه او بصره او كلامه فعليه ارش الموضح مع الدية قالوا هذا قول ابو حنيفة والی یوسف رحمہ۔ اور اگر شجہ موضح  
 کی وجہ سے اسکی سماعت یا بصر یا کلام کی قوت جاتی رہی تو مجرم خاطر پر دیت کے ساتھ میں زخم موضح کا جرانہ بھی واجب ہوگا۔  
 مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کا قول ہے یعنی اس صورت میں کان نہ لکھ و زبان کی دیت میں موضح  
 داخل نہیں ہوگا۔ الزبلی۔ وعن ابی یوسف رحمہ ان الشجة تدخل في دية السمع والكلام ولا تدخل في دية البصر۔ اور  
 ابو یوسف رحمہ سے ایک روایت دیگر یہ آئی کہ شجہ موضح کا جرانہ کان و زبان کے دیت میں داخل ہوگا اور آنکھ کی  
 دیت میں داخل نہیں ہوگا۔ حتی کہ اگر زخم موضح پہنچایا جس سے کان کی سماعت جاتی رہی تو صرف کان  
 کی دیت لازم آدگی اور موضح کا جرانہ اسی میں شامل سمجھا جائیگا اور اسی طرح اگر گویائی جاتی رہی ہو تو یہی حکم ہے اور اگر  
 زخم موضح سے آنکھ کی بینائی جاتی رہی تو آنکھ کی دیت کے ساتھ میں زخم موضح کا جرانہ واجب ہوگا پس آنکھ کی صورت  
 میں امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ میں اتفاق ہے کہ کان و زبان کی صورت میں ابو یوسف رحمہ سے روایت اول موافق ابو حنیفہ  
 ہے اور دوم مخالف ہے۔ وجہ الاول ان كلامها جناية فيما دون النفس والمنفعة مختصة به فاشبهه بالاعضاء







فی الاول۔ جیسے کسی نے عمدہ آئینہ کو حیر مارا اور وہ زبرد کے لگا اور اس سے پار ہو کر بکر کے لگا اور بکر کو بھی قتل کیا تو اول کے واسطے قصاص واجب ہو گا۔ کیونکہ اول کو سنے عمدہ مارا ہی اور دوم کا قتل البتہ خطا واقع ہوا تو دوم کے خطا و اول کا قصاص دور ہو گا۔ ولہ ان الجرحۃ الاولی ساریۃ والجزائر بالمثل لیس فی وسعہ الساری۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں پہلا زخم ہی ساری ہو گیا اور اسکے قتل زخم ساری کا بلا دینا اسکی رحمت میں نہیں ہے۔ پس یہ ممکن نہیں کہ یہ بھی ایسا زخم ہو پچاوسے جو پھیل کر دوسرے عضو کی طرف ساری ہو کیونکہ یہ امور تو اتفاقی ہیں۔

فجب المال۔ تو مال واجب ہو گا۔ و قصاص نامکان ہے۔ ولان الفعل واحد حقیقۃ و ہوا حرکت القائۃ و کذا المحل متحد من وجہ الاتصال احد ہما بالآخر فاو رثت نہایتہ شبہۃ الخطا فی المداۃ۔ اور اس دلیل سے کہ فعل مذکور در حقیقت ایک فعل ہے جس نے حقیقت ایک ہی فعل کیا جو ساری ہوا اور فعل مذکور حرکت قائم ہوا اور اسی طرح محل جرم بھی ایک راہ سے متحد ہو گیا اور دوم دو وزن متصل ہیں پس اتہا سے عفو کا شبہہ اتہا سے عفو میں بھی شبہہ پیدا کرنے والا ہو گیا۔ اور اسکا قیاس دو شخصوں کے قتل کے مسئلہ میں ہو سکتا۔ کیونکہ بیان تو محل متحد ہے۔ بخلاف الثمنین لان احد ہما لیس من ساریۃ الآخر۔ بر خلاف دو شخصوں کے کیونکہ ایک کا مرنا دوسرے کی ساریۃ سے نہیں ہے۔ و بخلاف ما اذا وقع السکین علی الاصلع لانہ لیس فعلا مفعولاً۔ اور بر خلاف ایسی صورت کے کہ زید کے ہاتھ سے چھری گری کہ اسنے بکر کی انگلی کاٹ دی تو یہ حکم اس واسطے نہیں کہ یہ حرکت عمدی نہیں ہے۔ قال وان قطع اصبعاً قتل الی جنبہا خری فلا قصاص فی شئ من ذلک عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر دیسے بکر کی انگلی کاٹ دی پس اس انگلی کے پہلو میں دوسری انگلی شل ہو گئی تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ان دو وزن میں سے کسی کے بارے میں قصاص نہیں ہے۔ کیونکہ مفعولہ کے پہلو میں دوسری انگلی شل ہو جانا لازمی یا اختیاری فعل نہیں ہے۔ و قال وزفر و احسن لقیض من الاولی و فی الثانیۃ ارشہا والوجہ من الجانبت قد ذکرناہ۔ اور عمامین وزفر و حسن رحمہ نے کہا کہ اول انگلی کی بابت قصاص ہو گا اور دوسری کی بابت جرم نامہ واجب ہو گا اور دو وزن جانس کے دلائل ہم اور بیان کر چکے ہیں۔ پس ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک قصاص اسوجہ سے ممکن نہیں کہ قاطع کی انگلی اس طرح کاٹا کہ دوسری انگلی شل ہو جاوے مفعولہ کے اختیار میں نہیں ہے اور زید دو وزن انگلیاں متصل ہیں اور اس عفو متصل میں دوسری انگلی کا حصہ فعل خطا ہے تو اول جزو بھی فضا میں شامل ہوا پس قصاص ممکن نہیں ہے اور صاحبین وغیرہ کی دلیل یہ ہے کہ اول انگلی پر جو فعل واقع ہوا تھا وہ ممکن ہے کہ قصاص ہو اور دوم کے واسطے جرم نامہ ہے کیونکہ دو وزن عفو متصل میں۔ و رقم۔ م۔ و روی ابن سماعۃ عن محمد بنی المسالۃ الاولی و ہوا اذا شیع موضعہ فزہب بصرہ انہ یجب القصاص فیہما لان الحاصل بالسریۃ ساریۃ کما فی النفس و البصر یجری فیہ القصاص بخلاف الخلاف فیہ الاخرۃ لان الشلل لا قصاص فیہ۔ اور ابن سماعہ رحمہ نے امام محمد رحمہ سے سالہ اول میں یعنی جبکہ موضع زخم ہو پچا جس سے بینائی جاتی رہی تو یہ روایت کی کہ موضعہ وہاں کہ دو وزن کے واسطے قصاص واجب ہو گا اسواسطے کہ زخم اول کی ساریۃ سے جو خرابی پیدا ہوئی وہ بھی ہنزلہ اسکے ارتکاب فعل کے ہی حصے جان جانے میں ہوتا ہے یعنی اگر زخمی کیا حتی کہ جان جاتی رہی تو قاتل قرار دیکر قصاص نیا جاتا ہے اسی طرح وہاں کہ بینائی زائل کرنے والا قرار دیا جائیگا اور بینائی ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری ہوتا ہے بر خلاف اخیر مسئلہ اخلاقی کے کہ انگلی سے دوسری انگلی شل ہو گئی تو بیان یہ حکم اس واسطے نہیں کہ شل ہونا ایسی چیز ہے جس میں قصاص جاری نہیں ہوتا ہے۔ قصاص



الاصل عند محمد رحم علی ہذہ الروایۃ ان سرایۃ لم یجب فیہ القصاص اے ما یکن فیہ القصاص  
 یوجب الاقتصاص کما لو آلت الی النفس کو قد وقع الاول ظلماً۔ پس روایت ابن سماعہ رحم کے موافق امام  
 محمد رحم کے نزدیک یہ اصل قرار پائی کہ جس زخم میں قصاص واجب ہو جب وہ ایسے امر کی جانب متعدی ہو جاوے کہ اسکا  
 قصاص لینا ممکن ہو تو اسکا قصاص بھی واجب ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ زخم عمد متعدی ہو اتنی کہ جان  
 جاتی رہی حالانکہ زخم اول ظلماً موجب قصاص واقع ہوا تھا۔ **ف**۔ ذال اتفاق نفس کا قصاص واجب ہوتا ہے۔ لیکن  
 یہ روایت بخلاف نوداوی اور مشہور روایت امام محمد رحم یہ کہ ساری کے واسطے دیت واجب ہوگی۔ ووجه المشوران  
 ذاب البصر بطریق التبییب الا تری ان التبییب یقیت موجبۃ فی نفسہا ولا توذنی التبییب بخلاف  
 السرایۃ الی النفس لانه لا تنقی الاولی فالقلب الثانیۃ مباشرۃ۔ اور مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ بنیائی  
 جاتی رہی بطور سبب انگیزی کے ہے یعنی اسنے ایک سبب پیدا کیا جس سے آنکھ کی بنیائی جاتی رہی۔ اور سبب انگیزی  
 میں قصاص نہیں واجب ہوتا ہے بخلاف اسکے جب زخم ساری ہو کر جان جلتے تک ذبت پہنچاوے کہ وہاں یہ بات  
 نہیں ہے اس واسطے کہ زخم اول باقی نہیں رہتا ہے تو دوسرا اثر لینے جان جانا اپنی حالت سابقہ سے بدل کر ارتکاب فعل ہو گیا  
**ف**۔ گراہنے ابتداء سے یہی کیا کہ اسکو قتل کر دیا تو موجب قصاص ہے۔ قال ولو کسر بعض اسن سقطت  
 فلا قصاص الا علی روایت ابن سماعہ۔ اور اگر کسی کا ٹھوڑا دانت ٹوڑ دیا پس باقی گر گیا تو قصاص نہیں ہے سو  
 بروایت ابن سماعہ رحم **ف**۔ کہ ابن سماعہ رحم کی روایت پر قصاص لیا جاوے کیونکہ سرایت ایسے امر کی جانب متعدی  
 ہوئی کہ اسکا قصاص ممکن نہیں ہے تو بقول امام محمد رحم توڑنے والے کا دانت قصاصاً توڑا جاوے۔ ولو اوصی  
 موصتین فتاکلتا فموت علی الروایتین ہاتین۔ اور اگر اسنے دوسرے کے سر میں دو زخم موصی پہنچائے پس  
 دونوں بوجہ آکھ پیا ہو جانے کے سر کر ایک میں مل گئے تو اسکا حکم بھی انہیں دونوں روایتوں پر مختلف ہے **ف**۔ یعنی  
 بروایت مشہورہ بروایت ابن سماعہ رحم۔ قال ولو قلع سن رجل فثبت مکانہا اخری سقط الارش  
 فی قول ابی حنیفہ رحم وقال علیہ الارش کا ملالان الجناۃ قد تحققت والحادث لئتم مبتدأ سن  
 استمر لقائے۔ اور اگر خطا سے ایک شخص کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے دوسرا جم آیا تو امام ابو حنیفہ رحم کے قول  
 میں اسکا جرمانہ ساقط ہو گیا اور صاحبین رحم نے فرمایا کہ مجرم پر جرمانہ کامل ہے اس واسطے کہ جرم پورا ہو چکا اور یہ نیا دانت  
 استمر لقائے کی طرف سے نئی نعمت ہے۔ ولہ ان الجناۃ التعمدست معنی قصار کما اذا قلع سن صبی فثبت  
 لم یجب الارش بالا جملہ لانہ لم یثبت علیہ منفعۃ ولا زینۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ جرم مذکورہ یعنی  
 تدارد ہو گیا پس ایسا ہوا کہ جیسے کسی طفل کا دانت اکھاڑا پس بجائے اسکے جم آیا تو بالاتفاق جرمانہ واجب نہیں ہوتا کہ  
 اس واسطے کہ مجرم نے اسکی کوئی منفعت یا ذبت زائل نہیں کی **ف**۔ اور اس دلیل میں تردد یہ ہے کہ طفل کا دانت  
 اگر باگرنے کے واسطے محتاق سے معرض ندال کو زائل کر دیا برخلاف جوان کے کہ اسکے دانت نہیں گرتے ہیں اور اگر  
 گرے تو نہیں جتنے ہیں پس جم آنا نعمت ابتدائی ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ جم جلنے کے بعد ہی کلام ہے تو طفل رجوان برابر  
 ہو گئے۔ وعن ابی یوسف رحم انہ تجب حکمۃ عدل لمکان الاعم الحاصل۔ اور امام ابو یوسف رحم سے ایک  
 روایت ہے کہ باوجود جمنے کے دانت کا جرمانہ نہیں مگر حکمت عدل اسوجہ سے واجب ہے کہ اکھاڑنے والے کے فعل سے  
 درد حاصل ہوا تھا۔ ولو قلع سن غیرہ فردا صاحبہا فی مکانہا و ثبت علیہ اللحم فعلى القلع الارش  
 کمالہ لان ہذا کمال لیتہ۔ ذال عروق لا تعود۔ اور اگر ایک نے دوسرے کا دانت اکھاڑ دیا پس معلوم ہوتا ہے



دانت کو اپنی جگہ رکھ لیا اور اس پر گوشت جم آیا تو اٹھا کر لے ماسے پر پودا جڑانہ واجب ہر اس واسطے کہ اس دانت کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ رگین دوبارہ نہیں جم سکتی ہیں۔ مگر اذا قطع اذنه فالصقھا قال تحت لانھا لا تعود انے  
 ما کانت علیہ۔ اور اسی طرح اگر کسی کا کان کاٹ لیا پس مظلوم نے اسکو جوڑ لیا پس اس پر گوشت جم گیا تو بھی ظالم اسکی دانت  
 کا خاصہ ہے اور اس طرح جوڑ جانے کا کچھ اعتبار نہیں ہے اس واسطے کہ وہ جیسا عذاب ہی نہیں ہو سکتا۔ ومن نزع سن  
 رجل فانزع المنزوتہ سنہ سن النازع فثبت سن الاول فعلى الاول لصاحبه خمس مائۃ درهم  
 اگر دینے بکر کا دانت اٹھا لیا پس بکر نے جسکا دانت اٹھا لیا گیا ہے قصاص میں زید کا دانت اٹھا لیا پھر بکر کا دانت  
 جم آتا تو بکر پر زید کے واسطے پانچ سو درم ارش لازم ہوگا۔ لانه تبين انه استوفى بغیرق۔ اس واسطے کہ یہ  
 امر ظاہر ہو گیا کہ بکر نے زید سے جو قصاص زیادہ بغیرق واقع ہوا۔ لان الموجب فساد المنبت ولم یفسد حیث  
 ثبت سکانھا آخری فالعدم است البنا یہ۔ اس واسطے کہ موجب قصاص یہ کہ ظالم نے منبت کو خراب کر دیا کہ دانت  
 نہیں جم سکتا حالانکہ یہ فساد نہیں ہوا کیونکہ بجائے اسکے دوسرا دانت جم آیا تو جرم ندارد ہو گیا۔ ولہذا المستانی حولا  
 بالاجل۔ اور اسی وجہ سے بالاتفاق ایک سال تک ہلت دی جاتی ہے۔ تاکہ ظاہر ہو کہ منبت خراب ہو گیا ہے  
 وکان ينبغي ان یقطر الناس فی ذلک للقصاص الا ان فی اعتبار ذلک تضييع الحقوق فالتفتنا  
 بالحوال لانه ثبت فیہ ظاہر۔ حالانکہ چاہیے یہ تھا کہ قصاص کے لیے اس بارہ میں یہاں تک انتظار کیا جاتا کہ  
 اچھے ہونے سے ایسی ہو جاتی لیکن اسکے اعتبار کرنے میں لوگوں کی تضييع حقوق تھی پس ہم نے صرف ایک سال تک  
 انتظار کا اعتبار کیا کیونکہ اس میں بظاہر ایسی معلوم ہو جاتی ہے۔ فاذا سفي الحول ولم تثبت قضينا بالقصاص و  
 اذا ثبت تبين انا اخطانا فیہ والاستيفار کان بغیرق۔ پس جب سال گزر گیا اور دانت نہیں جاتا تو ہم قصاص  
 کا حکم دینے اور جب دانت جم آیا تو ظاہر ہوا کہ جس نے حکم میں خطا کی اور قصاص حاصل کرنا بغیرق واقع ہوا۔ اگر  
 کہا جادے کہ اگر تاق ہوتا تو پھر مظلوم سے قصاص لیا جاتا۔ جواب یہ کہ قصاص تواق واقع ہوا۔ الا انه لا يجب  
 القصاص للشبهة فوجب المال۔ لیکن اتنی بات ہے کہ شبہہ کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ مال واجب ہوگا  
 قال ولو ضرب انسان سن انسان فحرکت يستانی حولا لیظهر اثر فعلہ۔ اگر ایک شخص نے دوسرے کے  
 دانت میں مارا جس سے وہ ہلنے لگا تو اس کو ایک سال کی ہلت دی جائیگی تاکہ اسکے فعل کا اثر ظاہر ہو۔ تاکہ  
 دانت جم گیا یا اٹھ گیا۔ فلوا جله القاضی سنہ ثم جاز المضروب وقد سقطت سنہ فاختلفا قبل السنہ  
 فیما سقط بغیرق فالقول للمضروب لیكون التاجیل سفید۔ پس اگر قاضی نے اسکو ایک سال کی ہلت دی  
 پھر مضروب آیا در حالیکہ اسکا دانت گرا ہوا تھا پس سال سے پہلے جو اسکی ضرب سے گرا اس میں درون نے اختلاف کیا  
 تو مضروب کا قتل معتبر ہوگا تاکہ سیاد لگتا سفید ہو۔ یعنی قبل سال کے مضروب نے کہا کہ اسکی ضرب سے میرا دانت  
 ساقط ہوا اور ضارب نے کہا کہ نہیں بلکہ دوسرے شخص کی ضرب سے گرا تو مضروب کا قتل قبول ہے اس واسطے کہ سیاد اسی واسطے  
 لگائی گئی تھی کہ اسکے فعل کا اثر ظاہر ہو پس اگر قول مذکور قبول ہو تو سیاد کا کچھ فائدہ نہ ہو۔ و هذا بخلاف ما اذا شجھه  
 فجاو وقد صارت منقلۃ فاختلفا حیث یكون القول قول الضارب لان الموضیۃ لا تورث المنقلۃ ما  
 التحریک فیوثر فی السقوط فافترقا۔ اور یہ حکم برخلاف ایسے واقعے کے کہ ایک نے دوسرے کو زخم موضع ہو بخا یا غصہ  
 پھر مضروب آیا در حالیکہ اسکا زخم منقلہ ہو گیا پس ضارب و مضروب نے اختلاف کیا تو ضارب کا قتل قبول ہوگا اس واسطے  
 کہ زخم موضع سے منقلہ تبین مدعا ہو اور اگر دانت گرا تو اس سے دانت گرا ہوا پس درون میں فرق ظاہر ہو گیا۔



وان اختلفانی ذلک بعد السنۃ فالقول للضارب لانه یکر اثر فعله وقدر فنی الاجل الذی وقت  
القاضی لظهور الاثر فکان القول للنکر۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد مدون نے اختلاف کیا ہو تو ضارب کا قول  
قبول ہوگا اسول سے کہ وہ اپنے فعل کے افسوس انکار کرتا ہو حالانکہ وہ بعد از قاضی نے اسکا اثر فعل ظاہر ہونے کے  
واسطے مقرر کی تھی گزرنے کی تو سنکر ہی کا قول قبول ہوگا۔ ولوم یسقط لاشی علی الضارب۔ اور اگر مضروب کا دانت  
نہیں گرا تو ضارب پر کچھ واجب نہوگا۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ تجب حکومت عدل للالم۔ اور ابو یوسف رحمہ  
مدایت ہے کہ ضرب کے درد کے واسطے حکومت عدل واجب ہے۔ وسنن بن ابی جہین بعد ہذا ان شارائتہ لکھا  
اور ہم ان دونوں صورتوں کو آئندہ ان شارائتہ نمائے بیان کریں گے۔ ولوم یسقط لکھا سودت یجب الارش  
فی الخیار علی العاقلۃ وفی العمد فی مالہ ولا یجب القصاص لانه لا یکنہ ان یضربہ ضرباً سودتہ۔ اور اگر  
مضروب کا دانت ساقط نہوا بلکہ سیاہ پڑ گیا تو خطا کی صورت میں مددگار برادری پر جرمانہ واجب ہوگا اور فعل عمد کی  
صورت میں مجرم کے مال میں دیت واجب ہوگی اور قصاص اسوجہ سے واجب نہوگا کہ مضروب سے ایسی بوٹ مارا  
مکن نہیں جس سے ضارب کا دانت سیاہ پڑ جاوے۔ وکذا اذا کسر بعضہ واسود الباقی لا قصاص لاکثر  
وکذا لو احمر او اخضر۔ اور اسی طرح اگر غوطہ دانت توڑا اور باقی سیاہ پڑ گیا تو بھی وجہ مذکورہ بالا اس پر قصاص نہیں ہے  
اور اسی طرح وہ دانت سنج ہنس ہو گیا تو بھی یہی حکم ہے۔ قال ومن ضج رجلاً فالتحت ولم یبق لہا اثر ونبت  
الشعر سقط الارش عند ابی حنیفہ رحمہ لزوال الشین الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کے سر میں خطا سے  
زخم پہنچایا پھر وہ زخم بھر آیا اور اسکا اثر باقی نہیں رہا اور بالجمہ گئے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک جرمانہ ارش ساقط ہو گیا  
اسول سے کہ عیب جو موجب جرمانہ تھا زائل ہو گیا۔ وقال ابو یوسف رحمہ یجب علیہ ارش الالم وهو حکومت عدل  
لان الشین ان ران فالالم الحاصل ہذا ل یجب تقویہ۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ ظالم پر درد کا جرمانہ واجب  
ہو اور یہ حکومت عدل ہے اسول سے کہ عیب اگر زائل ہوا تو زخم کی وجہ سے جو درد ہوا تھا وہ زائل نہیں ہوا تو اسکی قیمت  
لگانا واجب ہے۔ وقال محمد علیہ اجرۃ الطیب وثن الدوا لانه انما لزمہ اجرۃ الطیب وثن الدوا  
لفعلہ فصار کانه اخذ ذلک من مالہ الا ان ابی حنیفہ رحمہ یقول ان المنافع علی اصلنا لا تنقوم الا بعقد او  
بشہتہ۔ اور امام محمد رحمہ نے فرمایا کہ ظالم پر طیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہوگی یعنی زخمی نے جو کچھ طیب کو  
دیا ہے دوا کی قیمت دی ہے وہ ضارب سے پا دیگا اسول سے کہ مضروب کو طیب کی اجرت و دوا کی قیمت اسی ضارب  
کے فعل جرم سے لازم آئی پس گویا ظالم مجرم نے اسقدر مال اسکے مال سے ظلماً جبین یا لیکن امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں  
کہ چارے اصول پر سنانے کا قیمتی ہونا صرف بذریعہ عقد یا شہد کے ہوتا ہے نہ حتی کہ غلام و بکان وغیرہ کے  
سنانے بعقد یا جارہ مقوم ہوتے ہیں اور عورت کی بفع بذریعہ عقد نکل کے مقوم ہوتی ہے اور اگر کسی عورت کے شہوت  
دہی کی گئی تو اسکا ہر مثل بوجہ شہد کے لازم آتا ہے۔ ولوم یوجدنی حق البجانی فلا یغرم شہتاً۔ اور مجرم مذکور کے  
حق میں عقد یا شہد کچھ نہیں پایا گیا تو وہ کچھ بھی ضامن نہوگا۔ قال ومن ضرب رجلاً مائۃ سوط فخرہ فیرا شہتاً  
فعلیہ ارش الطرب مستاہ لہذا یعنی اثر الطرب فاما اذا لم یبق اثرہ فہو علی اختلاف فقہ فنی  
فی الشجۃ الملتحیۃ۔ اگر ایک نے دوسرے کو سو کوڑے مار کر مجروح کیا پھر مجروح اس جراحت سے اچھا ہو گیا تو  
مارنے والے پر اسکا جرمانہ واجب ہے۔ اس مسئلہ کے سنی یہ ہیں کہ ارش واجب ہونا اسوقت ہے کہ ضرب کا اثر باقی رہا ہو۔ اور  
اگر اثر باقی نہیں رہا تو حکم اس اختلاف پر ہے جو شہد ملتحمہ میں مذکور ہوا ہے یعنی زخم سر بالکل بھر آیا اور نشان باقی نہیں رہا



اور بالجم کے موائام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ضرار پر کچھ نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک درہ کے واسطے حکم  
عدل واجب ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک طبیب کی اجرت اور دوا کی قیمت واجب ہے اور حامل کتہہ یہ کہ ہمارے نزدیک  
زخمی کے واسطے فی الفور قصاص نہیں بلکہ انتظار کیا جائے پس تین حال سے خالی نہیں۔ ایک یہ کہ وہ سرایت زخم سے  
مر جا بیگا تو قصاص لیا جائیگا۔ دوم یہ کہ اچھا ہوا زخم دو حال سے خالی نہیں ایک یہ کہ آخر باقی رہا اور دوم یہ کہ یا نکل  
نشان نہیں رہا تو اس صورت میں قصاص ممکن نہیں کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ اسکی مار سے وہ بھی ضرور اسی طرح اچھا  
ہو جاوے اور جرمانہ کی بھی وجہ نہیں کیونکہ غیب باقی نہیں رہا اور یہ اسے ابو حنیفہ رحمہ ہی اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک  
وزر کا عوض لازم ہے واصل عدل کی حکومت سے طر ہو گا اور امام محمد رحمہ کے نزدیک طبیب و دوا کی قیمت لازم ہے  
اور اثر باقی ہونے کی صورت میں ادش و جرمانہ لازم ہے جیسے بیان نہ کر رہے۔ قال ومن قطع ید رجل خطأ ثم قتلہ  
قبل السر فلیہ الدیۃ وسقط ارش الیہ لان الجناح من جنس واحد والموجب واحد ہوا الدیۃ وانہا  
بدل النفس بجمع اجزا ہا فدخل الطرف فی النفس کا نہ قتلہ ابتداء۔ اگر ایک نے دوسرے کا ہاتھ خطا سے  
کاٹ ڈالا مثلاً زید نے بکر کا ہاتھ خطا سے کاٹ ڈالا پھر اچھا ہونے سے پہلے اسے بکر کو قتل کر دیا یعنی خطا سے قتل  
کیا یعنی پہلا ہاتھ کاٹنا بھی چوک و غلطی سے واقع ہوا پھر دوسرے کے خطا میں بکر کے ہاتھ سے قتل ہو گیا حالانکہ وہ بھی  
ہاتھ کے زخم سے اچھا نہیں ہوا تھا تو زید پر اسکی دیت واجب ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ساقط ہو گیا، سوائے کہ دونوں  
جرم ایک ہی جنس کے ہوں یعنی دونوں خطا سے واقع ہونے میں اور جو چیز اس سے لازم آئی ہو واحد ہی اور وہ دست  
ہو یعنی کوئی فعل موجب قصاص نہیں بلکہ موجب مال ہو پھر دیت کاملہ تو نفس کا عوض مع جمع اجزا ہو تو یہ ہاتھ بھی  
نفس میں داخل ہو گیا (تو مکرر ہاتھ کی دیت لازم نہ ہوگی) پس ایسا ہوا کہ گویا زید نے اسکو ابتداء سے قتل کیا تھا۔  
فمنہ اور اس صورت میں صرف دیت لازم ہے کہ ہاتھ کا جرمانہ لازم نہ ہوگا۔ قال ومن جرح رجلاً جراحۃ لم  
یقض منہ حتی یرأو قال الشافعی رحمہ یقتض منہ فی الحال اعتباراً بالقصاص فی النفس و ہذا لان  
الموجب قد تحقق فلا یعطل ولنا قولہ علیہ السلام یستاتی فی الجراحات سنۃ ولان الجراحات یعبر  
فیہا مالہا لا حالہا لان حکما فی الحال غیبر معلوم فلعلہا تسری الی النفس فیظہر انہ قتل وانما یستقر  
الامر بالبرء۔ اگر کسی شخص نے دوسرے کو مجروح کیا تو جراح سے ابھی قصاص نہیں لیا جائیگا یہاں تک کہ وہ اچھا  
ہو جاوے یا مر جاوے اور یہی قول مالک و احمد و اکثر علماء ہے بلکہ ابن المنذر رحمہ نے کل علماء جن سے علم معطل ہی قتل  
بیان کیا ہے) اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ جیسے قصاص نفس فی الحال لیا جاتا ہے اسی قیاس پر جرح کا قصاص بھی فی الحال  
لیا جائیگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ موجب قصاص تو تحقق ہو گیا پس موجب قتل دلا یا جائیگا اور معطل نہیں چھوڑا جائیگا اور  
ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جراحات میں ایک سال تاخیر و انتظار کیا جائیگا۔ اور دلیل قیاسی  
یہ کہ جراحات میں فی الحال کا اعتبار نہیں بلکہ انجام کا اعتبار ہے سوائے کہ فی الحال اسکا حکم معلوم نہیں ہے شاید وہ زخم لڑھک  
جان ہلاک کرنے تک پھیل جاوے تو ظاہر ہوگا کہ یہ فعل جرح نہیں بلکہ قتل ہے اور یہ امر مستقر بھی ہوگا کہ مجروح اچھا ہو جاوے  
نہ تب معلوم ہوگا کہ قتل نہیں بلکہ جیسے ابتدا میں جرح تھا انجام میں بھی جرح ہے اور اگر مرے تو قصاص نفس ہے  
اور اگر اول سے مثلاً زخم سر کا قصاص لے لیا جاوے پھر مجروح مر جاوے تو بعد قصاص جرح کے اسکو قصاص نفس میں  
قتل کیا جائیگا پس مجرم پر مکرر قصاص واقع ہوگا اور یہ قصاص سے زائد ہے۔ پھر جو حدیث شیخ سفین رحمہ نے ذکر کی  
اسکے طرق و اسانید میں اصحاب صحیحات نے قبول دیا اور مترجم بقدر ضروری مفید کے بیان کرنا ہی جہان تک نظر پڑی



پس واضح ہو کہ اس حدیث کو امام طحاوی رحمہ اللہ نے شرح الآثار میں بطریق غیبی بن سعید عن افضی عن جابر رضی اللہ عنہ منقول  
 روایت کیا نتیجہ میں کہا کہ اسکے اسناد صالح ہے اور طحاوی رحمہ اللہ نے بھی بن ابی اہیثم عن ابی الزبیر عن جابر رضی اللہ عنہ  
 منقول روایت کیا۔ اور کہا کہ بھی بن سعید القطنی رحمہ اللہ نے بھی بن ابی اہیثم کو محمد بن حسن سے بہتر روایت نہ مری رحمہ اللہ منقول  
 کتاب کہ وہ مستند ہے کہ کہ قریب بن سعید رحمہ اللہ سے یہ نسخہ ثبوت ہوا کہ وہ محمد بن اسحق سے کم نہیں ہیں اگر کبھی رہے کہ نزدیک  
 بن اسحق کذاب ہے تو اس سے بہتر ہوگا اور اگر غیر دن کے نزدیک محمد بن اسحق ثقتی ہوگا اور یہ بھی بن ابی اہیثم سے مستند  
 کے واسطے کافی ہے۔ اور دارقطنی وغیرہ نے تسلیم کیا کہ اس باب میں مرسل صحیح ہے اور شک نہیں کہ وہ روایات کے واسطے کافی ہے  
 اور دارقطنی نے سہل بن حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جابر باسناد صالح روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے  
 ہاتھ تقاضے سے منع فرمایا۔ پس دوسری روایت میں جوئی الحال تقاضے بناؤ کہ وہ منہم ہو گیا ہے ایک مجروح نے  
 فی الحال تقاضے جاتا تھا اور آپ نے تاخیر دوائی کرانے سے کی درودا رہا پھر اسکی ہانگ لگادی ہو گئی اور جس سے تقاضا  
 کیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا تو پھر اسنے دعویٰ کیا کہ میرا حق دوا یا ہوا ہے پس آپ نے فرمایا کہ تو نے نافرمانی کی اھا چنانچہ کھرا  
 ایک روایت میں ہے کہ کما تہ تقاضے سے بچے دور کیا اور آپ نے حکم دیا کہ آئندہ سے اپنے ہونے کے بعد تقاضے لیا جاوے  
 کما رواہ احمد وغیرہ صحابی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حدیث کئی وجہ سے مروی ہے اور قوی ہے لیکن اس میں ایسا ہرگز ذکر ہے کہ جس سے  
 منسوخ ہو جانے پر دلیل ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ امر ظاہر ہے کہ دارقطنی رحمہ اللہ نے نسخہ منقول روایت کیا اور ابن جریج عن عمرو  
 بن غیبہ منقول نہیں بلکہ متابعت ابوبدر وغیرہم بروایت دارقطنی وغیرہ مروی ہے اور ہمارے اصول پر انقطاع ثقتی ہے  
 نہیں ہے۔ بلکہ حدیث مذکور حضرت جابر عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جابر منقول مروی ہے اور دارقطنی وغیرہ نے مرسل  
 کے صحیح ہونے پر اتفاق کیا ہے اور اصول خلیفہ و جمهور علماء پر مرسل محبت صحیح ہے اور ابن جابر نے دعویٰ کیا کہ امام شافعی  
 سے پیشتر ملازمت تھی کہ مرسل محبت ہے پھر بعد کے اختلاف پیدا ہوا ہے۔ رہا کلام اسکے متصل ہونے میں تو شخص یہ کہ جابر  
 رضی اللہ عنہ سے ابوالزبیر و شعبی وغیرہ بن دینار رحمہ اللہ روایت کیے ہیں اور ان جنوں میں سے ہر ایک سے روایت  
 کرنے والے اس تفصیل سے ہیں کہ ابوالزبیر سے ایک راوی یزید بن عیاض ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ ضعیف نزدیک ہے  
 یہی مالک مر بھی داہم بن صالح و ابو حاتم وغیرہم سے مروی ہے۔ ۲۔ یحییٰ بن ابی اہیثم کا رواہ الطحاوی اور ابیہ ذکر ہوا  
 ۳۔ عبد اللہ بن یسیر اور راجع یہ کہ وہ حسن الحدیث ہے اور متابعات دیگر بھی ہیں۔ چنانچہ دارقطنی نے یقوت بن عطاء  
 کی متابعت ضعیف سے روایت کی اور علاوہ یقوت کے اس اسناد میں عبد اللہ بن عبد اللہ الاموی ہے اور سعید بن  
 اخلاق روایت کرتے ہیں جان رحمہ اللہ اسکو ثقات میں لکھا اور کہا کہ اپنی روایت میں اختلاف کیا جاتا ہے اسکی روایت  
 سے مخالفت ہوتی ہے یہ سب تو ابوالزبیر رحمہ اللہ کی طرق ہیں۔ شعبی رحمہ اللہ سے ۱۔ غیبی بن سعید رحمہ اللہ۔ بروایت طحاوی  
 ۲۔ محالد رحمہ اللہ نے بروایت جابر رحمہ اللہ۔ اور ان دونوں میں کلام ہے لیکن ایسا کلام ہے کہ متعدد طرق سے درج حسن تک پہنچا  
 حتیٰ کہ محالد رحمہ اللہ سے اصحاب صحیح نے روایت کی ہے۔ رہا بیان عمرو بن دینار رحمہ اللہ ابی شعیبہ رحمہ اللہ ابن علیہ عن ابیہ  
 عن عمرو بن دینار۔ روایت کی اور دارقطنی نے بعد روایت کے کہا کہ ابوشعیبہ کے دونوں پسر اس میں خوار کر گئے کہ  
 انھوں نے نسخہ روایت کی حالانکہ احمد وغیرہ نے ابن علیہ عن ابوب عن عمرو بن دینار۔ مرسل روایت کی اور یہی  
 محفوظ ہے۔ شیخ عبد الحق رحمہ اللہ نے اسکو تسلیم نہیں کیا کیونکہ بعض ثقات نے اگر حفظ کے ساتھ متصل روایت کیا  
 دوسروں نے مرسل روایت کیا تو اس میں کچھ خرابی نہیں ہے اور دارقطنی رحمہ اللہ نے مسلم بن خالد الزنجی عن ابن جریج عن  
 عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جابر باسناد صالح روایت کی کہ پھر بعد اسکے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کے تقاضے سے



شیخ فرما دیا یہاں تک کہ سنتی ہو۔ بن کثیر ہون کہ اسناد مسلم بن خالد الزنجی درجہ حسن تک ہر سدا بیان حدیث عمرو بن عبس  
عن ابیہ عن جده نوید بھی صالح ہی بلکہ حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے حسن ہے اسکو امام احمد دارقطنی وغیرہ نے روایت کیا  
کہ ایک شخص نے دوسرے کے گھٹنے میں قرن مارا پس اسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے قصاص کی درخواست کی تو  
آپ نے فرمایا کہ جلدی ست کر بیان تک کہ چھا ہو جادے گراستے قصاص ہی پر ہٹ کی کہ فی الحال لیا جاوے پس آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو قصاص دلوا دیا پھر جس سے قصاص لیا گیا تھا وہ اچھا ہو گیا اور یہ شخص جسکے واسطے قصاص  
لیا گیا تھا لگڑا ہو گیا پس اس شخص نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو لگڑا ہو گیا اور میرا ساتھی لینے جسے مجھے مارا تھا  
اچھا ہو گیا پس آپ نے فرمایا کہ کیا میں نے تجھے نہیں کہا تھا کہ انہی کر لیکن نے میرا کہنا نہیں مایا پس اللہ تعالیٰ نے مجھے  
دور کیا اور نیز انکے باطل ہو گیا پھر اسکے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ قصاص نہ لیا جاوے یہاں تک کہ زخم  
اچھا ہو جاوے اور یہ اسناد حسن ہے اور اگر منقطع ہو تو بھی ہمارے نزدیک منکر نہیں ہے اور یہ روایت مرسل بھی صحیح ہے۔  
یاد رکھو کہ مرسلات متعددہ خود صحیح ہیں۔ ابنا جنت حدیث صحیح ہے اور قیاس بھی بقدر حدیث اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وکل  
عمر سقط القصاص فیہ شبهۃ فالہ فی مال القاتل وکل ارشش وجب بالصلح فہو فی مال القاتل  
اور جس فصل عمر بن ابوہریرہ کے قصاص ساقط ہو لینے دیت لازم آئی تو یہ دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی  
اور دیگر برادر ہی پر ہوگی جیسے قصاص عادی کا نادان اپر نہیں ہوتا ہی اور ہر ارشش جو بصلح واجب ہوا ہو وہ بھی  
قاتل کے مال میں ہے۔ بقولہ علیہ السلام لا یقتل العواقل عمداً حدیث۔ اسوالت کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے فرمایا کہ قاتل کسی عدا کہ نہیں اٹھائی اگر فساد صلح کر اور نہ اعتراف کر اور نہ ہو ملکہ نے جنابت کی۔  
حدیث محمد بن ابی امامہ بن ابی اسحاق بن جاس وقفا در رواہ البیہقی عن اشیبی قور۔ پس یہ حدیث مرفوع نہیں ہے اور بعض نے زیادہ  
کہا کہ حدیث او ش موصوفہ سے کم۔ یعنی یہ بھی مددگار برادری پر نہیں ہے۔ و ہذا عمدہ۔ اور فصل بھی عمدہ حسن۔  
بھی مددگار برادری نہیں اٹھادیگی۔ پس معلوم ہوا کہ شبہ سے قصاص ساقط ہو کر جو مال واجب ہوا ہو یا جو ارشش جو  
صلح واجب ہوا ہو وہ دون برابر ہیں۔ غیر ان الاول یکب فی ثلث سنین لانہ مال وجب بالقتل ابتداءً  
فما شبہ شبہ العمد والثانی نہ یکب حالاً لانہ مال وجب بالعقد فاشبہ الثمن فی البیع صرف اتنا فرق ہے کہ  
جو مال جو بقتل قصاص کے واجب ہوا وہ قاتل پر تین سال میں واجب الادا ہوگا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے جو بوجہ قتل  
کے اجدا روا جب ہوا کہ شبہ عمدہ کے مشابہ ہوگا اور صلح کا ارشش فی الحال واجب الادا ہوگا اسواسطے کہ یہ ایسا مال ہے  
جو بوجہ عقد کے واجب ہوا تو ثمن جی کے مشابہ ہوگا۔ قال واذا قتل الاب ابنہ عمداً فالہ فی مالہ فی ثلث سنین  
وقال اثنانی تجب حالہ لان الاصل ان ما تجب بالاتلاف یکب حالاً والتجیل للتحقیق فی الخاطی و  
ہذا عام فلا یستحق ولان المال وجب جبراً حقہ وحقہ فی نفسہ حال فلا یجبر بالموحل۔ اور اگر باپ نے اپنے  
پسر کو عمدتاً قتل کیا تو اسکی دیت باپ کے مال میں تین سال میں واجب الادا ہے اور امام شافعی رح نے فرمایا کہ فی الحال  
واجب الادا ہے اسواسطے کہ اصل یہ ہے کہ جو مال بوجہ تلف کرنے کے واجب ہوا وہ فی الحال واجب ہوتا ہے اور سیاد دینا  
خطا کار میں تخفیف کی وجہ سے ہوتا ہے اور باپ تو عمدتاً قاتل ہے تو وہ اس میعاد کا مستحق نہ ہوگا اور اس دلیل سے کہ مال جو مقتول  
کا نقصان حق پورا کرنے کے واسطے واجب ہوتا ہے اور پسر مقتول کا حق در واقع فی الحال واجب الادا ہے (کیونکہ بہت ہے کہ)  
تو سیادی سے اسکا جبر نقصان نہیں ہوگا۔ ولنا انہ مال واجب بالقتل فیکون موجباً لکسۃ الخطا و شبہ العمد  
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مذکور بوجہ قتل کے واجب ہے تو دیت خطا اور دیت شبہ العمد کی طرح یہ بھی سیادی ہوگا



وہذا لان القیاس یائی تقوم الادی بالمال لعدم التماثل والتقوم ثبت بالشرع۔ اور بات یہ ہرگز نہیں  
 اسکو مقضی نہیں کہ آدمی کا اندازہ قیمت مال ہو کیونکہ آدمی مال میں مساوات نہیں ہے اور تقوم بذریعہ شرع ثابت ہوئی کہ  
 فن۔ یعنی قیاس کے خلاف اس امر کو شرع نے کسی حکمت خاص سے مقوم کیا ہے تو مورد شرع ہی تک رہیگا۔ وفت  
 ورو بہ مؤجلا لا یجلا فلا یعدل عنہ لاسیما الی زیادة۔ اور حال یہ کہ شرع کا درود اسکے فن میں سیاری واقع ہو گیا  
 نہ فی الحال تو شرع سے عدول نہوگا خصوص بجانب زیادت فن۔ یعنی بکریہ امر شرع سے معلوم ہوا کہ غنہا یعنی  
 مقتول کو قیمت خون بقدر دیت دی جاوے تو ہم قیاس کو چھوڑ کر شرع پر مار رہے ہیں اور حیطہ درود ہی اسی پر عمل  
 کرتے ہیں اور اس سے عدول نہیں کرتے ہیں خصوص شرع کی تقوم پر زیادتی کرنا ہرگز روا نہیں ہے کیونکہ اس میں عدول کا  
 سختی ہے حالانکہ کسی بھی عدول غیر جائز ہے۔ بالجلہ مقدار میں کمی بیشی یا ضعف نقد یا سیادی میں تنہر نہیں جائز ہے۔ ولما  
 لم یجوز التعلیل باعتبار العمدیۃ قدر الایحوز و صفا۔ پس قتل عمد کے لحاظ سے جب دیت کی مقدار میں سختی نہیں جائز ہے  
 تو ضعف میں تنہر بھی نہیں جائز ہے فن۔ پس سیادی سے فی الحال کرنا بھی روا نہوا۔ خلاصہ یہ کہ دیت کا جو طریقہ  
 شرع میں وارد ہوا جیسے اورون کے فن میں ہی اسی طرح باپ کے حق میں رہوگا کیونکہ اس میں قیاس کو دخل نہیں ہے  
 ہم تنہر نہیں کر سکتے ہیں اور تنہر کبھی آسانی کی طرف ہوتا ہے اور کبھی سختی کی طرف ہوتا ہے پس سختی کا تنہر زیادہ مذموم ہے  
 جیسے زانی کو سو کوڑے کی جگہ دو سو مارنا اگرچہ کمی میں تنہر جائز نہ ہو لیکن اس سے آسان ہے اور بیان دیت میں سختی کا تنہر  
 یہ کہ فی الحال واجب کون فافہم۔ م۔ وکل جنایۃ اعترف بہا ابجانی فی فی مالہ ولا یصدق علی عاقلۃ  
 لما روئیا ولان الاقرار لا یغدی المقر لقصور ولایۃ عن غیرہ فلا یطہر فی حق العاقلۃ۔ اور ہر ایک جنایت  
 جسکا مجرم نے خدا اقرار کر لیا ہو تو یہ جرمانہ خود مجرم کے مال پر ہوگا اور مدگار برادری برائے افراد کی تصدیق نہوگی۔ بدلیل  
 ہدایت مذکورہ بالا یعنی قول ابن عباسؓ و ثعبی بروایت محمد رحم وغیرہ۔ اور بدلیل آنکہ اقرار ایسی چیز ہے جو مقر سے تنہا  
 ہو کر دوسرے پر نہیں پڑتا ہے کیونکہ مضر کی دلائل دوسروں پر نہیں ہوتی پس مدگار برادری کے فن میں یہ اقرار غلط ہوگا۔  
 قال وعمد البضی والمجنون خطا وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ وکذاک کل جنایۃ موجبہا خمس یاۃ فصاعدا  
 والمعتوہ بالمجنون۔ اور طفل و مجنون کا فعل عمد بھی خطا ہے اور اس میں اسکی مدگار برادری پر دیت واجب ہوتی ہے کیونکہ  
 جنایت خطا کہ مدگار برادری اٹھاتی ہے اور اسی طرح ہر جرم کہ جس کا موجب پانچ سو درم یا زیادہ ہوں وہ مدگار برادری  
 پر لازم ہونے میں اور معتوہ اس حکم میں مانند مجنون ہے۔ وقال الشافعی رحم عمدہ عمدہ حتی یجب الدیۃ فی مالہ لا زعمہ  
 حقیقۃ اذ العمد ہو القصد غیر انہ تخلف عنہ احد حکمہ وهو القصاص فلیستحب علیہ حکمہ الآخر وهو الوجوب  
 علیہ۔ اور امام شافعی رحم نے فرمایا کہ مجنون و طفل و معتوہ میں سے ہر ایک کا عمدہ جرم عمدہ حتی کہ اسکے مال میں دیت  
 واجب ہوگی اس واسطے کہ وہ درحقیقت عمدہ ہے کیونکہ عمدہ یعنی قصد ہے سوائے اتنی بات کے کہ اس عمدہ سے اسکا دوسرا حکم  
 یعنی قصاص البتہ تخلف ہوا ہے عمدہ کے دو حکم میں سے ایک حکم قصاص تو اہر مرتب نہیں ہوتا پس اسکا دوسرا حکم یعنی  
 مجرم عام پر دیت ہونا اہر مرتب کیا جائیگا۔ ولہذا تجب الکفارۃ بہ ویجزم عن المیراث علی اصلہ لانہما  
 یتعلقان بالقتل۔ اور اسی وجہ سے کہ عمدہ اس قتل کی وجہ سے کفارہ واجب ہونا اور مجرم اپنے مقتول کی میراث  
 سے محروم ہوتا ہے بنا بر اصل شافعی رحم کے اس واسطے کہ یہ دونوں متعلق بقتل ہیں۔ ولنا ما روی عن علی رضی اللہ عنہ  
 انہ جعل عقل المجنون علی عاقلۃ وقال عمدہ وخطا وہ سوار۔ اور ہماری دلیل نقلیہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ  
 نے روایت ہے کہ آپ نے مجنون کی دیت اسکی مدگار برادری کے ذمہ رکھی اور فرمایا کہ مجنون کا فعل عمدہ وخطا دونوں



ایسان ہیں۔ یعنی عمد بھی خطا ہے لیکن بیعتی رہنے کا کہ اسکی اسناد محض ضعیف ہے اور یہ معنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہیں بیعتی رہنے کا کہ اسکی اسناد منقطع ہے غیر از یکہ خفیہ رحم کے نزدیک یہ مفسر نہیں ہے اس واسطے کہ حکم بن عتبہ ثقہ ہیں۔ پس اگر مجنون کے حق میں یہ حکم ہو تو طفل کے حق میں بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ عقل شاہد ہے کہ ان دونوں میں عقل نہیں ہے۔ ولان العصبی منظمۃ المرحمۃ والعاقل النحاطی لما استحق التخیف حتی وجبت الدیۃ علی العاقلۃ فالعصبی وہو اعذر اولیٰ بهذا التخیف۔ اور دوسری دلیل عقلی یہ کہ طفل تو محل ترحم ہے اور عاقل بالغ نے اگر خطا سے قتل کیا ہو تو وہ مستحق تخفیف ہو، حتیٰ کہ دیت اسکی مدگار برادری پر واجب ہو کر تھی کہ تو طفل عقل میں اس سے زیادہ معذور ہے بدرجہ اولیٰ اس تخفیف کا مستحق ہوگا۔ اور یہ جواب ہے کہ اگر مجنون وغیرہ کا عمد عقل در حقیقت عمد ہے تو یہ صرت آپ کا خیال ہے۔ ولان لم تحقق العمدۃ فانما ترتب علی العلم والعلم بالعقل والمجنون عدیم العقل والطفل قاصر العقل فلان تحقق سنما القصد وصار کالناکم۔ اور اہم تسلیم نہیں کرتے کہ طفل عمد ہونا مستحق ہو گیا اس واسطے کہ عمدی ہونا تو جاننے پر موقوف ہے اور جاننا بذریعہ عقل ہے حالانکہ مجنون میں عقل نثار اور طفل میں محض ناقص ہے تو قصد عمدی ان دونوں کی طرف سے کہاں سے تحقق ہوگا اور مجنون و طفل کا حال مثل خوابیدہ کے ہو گیا۔ کیونکہ جو شخص خواب میں کوئی حرکت کرے وہ بلا قصد ہے اسی واسطے کہ وہ نسبت سے خالی ہے اور یہ جواب ہے جو بزرگ کیا کہ مجنون و طفل جس سے قتل سرزد ہوا اگر اسے اپنے مورث کو قتل کیا تو میراث سے محروم ہے اور اگر گناہ دور ہوئے کے لیے کفارہ یعنی ایک سلمان غلام یا لونڈی آزاد کرنا واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ قیاس بھی معقول نہیں ہے۔ وحرمان المیراث عقوبۃ وھما لیس اہل العقوبۃ۔ اور میراث سے محروم ہونا سزا عقوبت ہے حالانکہ مجنون و طفل لائق عقوبت نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ بالاتفاق ان پر مد ہونے کی سزا سے قتل وغیرہ باری نہیں ہوتی ہے۔ والکفارة کاسمھا استنارة ولا ذنب تسره لانھا مرفوعا القلم۔ اور کفارہ ہوانہ پنچ نام کے گناہ ڈھلکنے والا ہوتا ہے حالانکہ مجنون و طفل کے پاس کچھ گناہ نہیں جسکو کفارہ ڈھلکے اس واسطے کہ مجنون و طفل اور مرفوع القلم ہیں۔ چنانچہ حدیث کتاب العللہ میں گزری ہے۔ پس مجنون و طفل کے حق میں محرمی و کفایہ جی تو

## فصل فی الجنین

یہ فصل جنین کے بیان میں ہے۔

فصل جنین پٹ میں جو بچہ ہو۔ چونکہ جن۔ مادہ اختار ہے اور بچہ مخفی ہوتا ہے اسی واسطے اسکو جنین کہتے ہیں جیسے جن کیونکہ وہ آدمی کی نظر سے پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اور جنین قبل ولادت کے گویا بنی ان کا جڑ ہے اور اسکے بعض احکام خاص ہیں لہذا بیان فرمایا۔ قال واذا ضرب بطن امراة فالقت جنینا سینا نفیہ غرة وہی نصف عشر الدیۃ قال رحمہ اللہ تعالیٰ معناه دیتہ الرجل وھذا فی الذکر وہی الاثنی عشر وہی المرأة وکل منھا خمس مائۃ درہم۔ اگر کسی آدمی نے ایک عورت کے پٹ میں مارا پس اسے مردہ جنین ڈال دیا تو اسکو ایک غرہ واجب ہے اور وہ دسویں حد دیت کا نصف ہے۔ شیخ رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ سنی یہ کہ مرد کی دیت کا نصف ہے اور یہ نیزہ میں ہے اور رنٹ میں عورت کی دیت کا دسواں حصہ واجب ہے۔ پھر فواہ مرد کی دیت سے دسویں کا نصف ہو یا عورت کی دیت سے دسواں حصہ ہو وہ دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو درہم زوفاست۔ یعنی مرد کی دیت دس ہزار درہم ہو تو دسویں کا نصف حصہ پانچ سو درہم ہیں اور عورت کی دیت پانچ ہزار درہم ہے تو اسکا دسواں حصہ پانچ سو درہم



پس عورت کی دیت مرد سے نصف ہے۔ اور واضح ہو کہ بیٹ کی خصوصیت نہیں بلکہ مردہ مقتودہ جس سے حمل ساقط ہو جاوے جو پورے بچہ کے حکم میں ہو حتیٰ کہ اگر بیٹہ یا پہلو یا سر یا کسی عضو دیگر میں مارے جس سے حمل ساقط ہو تو بھی یہی حکم ہے۔ کما فیہ۔ اور بہر حال پیشہ و مستبر آزاد کی اسی ضرب سے استفاوہل ہو اور یہ سب اس وقت کہ جنین مردہ ہو اور عورت بھیجے سالم رہے ورنہ عورت کے قتل کا حکم سابق میں جو مذکور ہو چکا ہے جاری ہو گا اور بیان کلام صرف جنین میں ہے۔ والقیہ ان لا یحب شیئاً لانه لم یملئ بجمیاته۔ اور قیاس یہ تھا کہ جنین کے بارہ میں کچھ واجب نہوا سواسطے کہ اسکی زندگی بقین نہیں ہوا۔ کہ وہ بیٹ میں زندہ تھا جو صدقہ ضرب سے مردہ ہوا۔ مان یہ کہا جاسکتا ہو کہ بظاہر حال وہ زندہ تھا۔ و الظاہر لا یصلح حجتہ للاستحقاق۔ اور ظاہر حال اس لائق نہیں ہوتا کہ استحقاق کے واسطے حجت ہو۔ جیسا کہ کتاب انقضاد غیرہ میں اصول سے مذکور ہوا کہ ظاہر حال صرف اسواسطے کافی ہوتا ہو کہ اس کے ذریعہ سے دفع کیا جاسکا اور اس لائق نہیں ہوتا کہ اس کے ذریعہ سے کوئی امر لازم کیا جاوے لیکن بیان ہنر قیاس مذکور ترک کیا اور استحقاق غرضہ کا حکم دیا۔ وجہ الاستحسان ماروی عن النبی علیہ السلام انه قال فی الجنین غرہ عبد او امۃ قیمتہ خمس مائۃ و پروی او خمس مائۃ۔ دلیل استحسان وہ حدیث ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی گئی کہ آپ نے فرمایا کہ جنین کے حق میں غرہ ایک غلام یا باندی ہو جسکی قیمت پانچ سو درم ہوں اور روایت یوں بھی آئی کہ یا پانچ سو درم ہیں۔ فترکنا القیاس بالافتراء۔ پس ہنر قیاس مذکور کو بمقابلہ اس حدیث کے ترک کیا۔ و بیان حدیث بلور اختصار یہ کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ذیل کی دو عورتوں میں سے ایک نے دوسرے کو چھینک مارا پس وہ جنین ڈال گئی تو اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا۔ رواہ مالک و محمد بن یحییٰ نے بعد روایت کے کہا کہ ہم اسی کہتے ہیں کہ جب آزادہ عورت کے بیٹ میں مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو اسکی دیت میں غرہ ایک غلام یا باندی یا بچا یا پانچ سو درم لینے دسویں حصہ دیت کا نصف ہے اور اگر وہ اونٹ والوں میں سے ہو تو اس سے پانچ اونٹ لیے جاویں اور اگر بکریوں والا ہو تو سو بکریاں لی جاویں جو کہ دیت کے دسویں حصہ کا نصف ہے۔ انتہی۔ اور لیث بن سعد و یونس رحمہما کی روایت میں ہے کہ ایک عورت نے دوسرے کے بیٹ میں چھینک مارا۔ کافی البخاری و مسلم و داران و دون کے نام بھی مروی ہیں کہ ام عقیف نے لیکہ کو مارا۔ کہا رواہ احمد و غیرہ۔ اور آئندہ آتا ہے کہ مضر وہ عورت بھی مر گئی اور اسکی دیت کا بھی حکم دیا گیا ہے۔ پھر ابراہیم نخعی رحمہ سے روایت ہے کہ غرہ پانچ سو درم ہیں۔ اور زبیر نے کہا کہ بچا یا پانچ سو درم ہیں۔ رواہ ابو داؤد و شعبی رحمہما کے موافق قول نخعی رحمہما۔ رواہ البخاری فی غریب الحدیث باستناد صحیح۔ اور قتادہ رحمہ سے موافق قول زبیر رحمہما آیا۔ رواہ عبد الرزاق۔ اور مالک نے ہونے سے روایت کی کہ غرہ بچا یا پانچ سو درم ہیں۔ مالک رحمہ نے کہا کہ غرہ جب واجب ہوتا ہے کہ بیٹ سے مردہ گراوے اور میں نے نہیں سنا کہ اس میں کسی نے خلاف کیا ہو اور اسی طرح اگر زندہ گولے کے بعد مرے تو بلا خلاف اس میں پوری دیت ہے۔ اور اس میں زوائد کا اعتبار بالا طوع ہے اور مالک رحمہ نے کہا کہ جنین کی حیات یوں ہی دریافت ہوگی کہ وہ رووے اور شافی و جملہ فقہاء نے کہا کہ اگر حرکت و چھینک وغیرہ کسی نعل سے جماعت کا تیقن ہو تو اسکی موت سے بھی پوری دیت واجب ہوگی۔ اور شیخین کی حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ دلت کرتی ہے کہ عورت مضر وہ بھی مری حتیٰ کہ اسکے دیت کا حکم فرمایا پس معلوم ہوا کہ شبہ العمدہ میں دیت کا حکم مذکور برادری پر ہونا ہے اور واضح ہو کہ ظاہر نفوذ ہے وہم ہوتا ہو کہ عورت کا ترک مر گئی ولیکن ابن حبان رحمہ نے روایات متعددہ سے ثابت کیا کہ مراد یہ ہے کہ مقتولہ مری اور آپ نے اسکی میراث کا اسکی اولاد و شوہر کے واسطے حکم دیا اور قاتل کی مددگار برادری پر اسکی دیت واجب کی۔ مترجم



کتاب کی اصلاح اس کی روایت اسکے سنائی نہیں ہو بلکہ حق یہ ہے کہ قاتل بھی مرگئی اور آپ نے قاتل کی میراث اس کی اولاد اور شوہر کو دلائی اور جو دیت اسپر واجب تھی وہ اس کی مددگار برادری پر لازم کی یعنی آگے یہ دیت اس عورت کے مال سے نہیں بجا لگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وہو حجۃ علی من قدس ماتہ نحو مالک و الشافعی۔ اور یہ حدیث اس عالم پر ثبت ہے جس نے غزوہ کی مقدار چھ سو درم بیان کی جیسے امام مالک و شافعی م۔ لیکن مخفی نہیں کہ روایات مذکورہ میں یہ مقدار مخصوص نہیں ہے سوائے روایت طبرانی کے بستیانی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اس میں تابعین سے اختلاف اور روایات ہننے اور بیان کیا ہے۔ وہی علی العاقلہ عندنا اذا كانت خمس ماتہ درہم۔ اور یہ غزوہ اس کی مددگار برادری پر ہمارے نزدیک لازم ہوگا جبکہ پانچ سو درم ہے۔ کیونکہ پانچ سو درم سے کم البتہ مددگار برادری پر نہیں ہوتا ہے۔ وقال مالک فی مالہ لاناہ بدل الجزو۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا کہ یہ مارنے والے کے مال میں ہوگا سوائے کہ یہ جزد کا بدلہ ہے۔ یعنی عورت کا جزد یہ عمل تھا جس کا عوض یہ غزوہ ہے مارنے والے پر ہے اور مخفی نہیں کہ یہ حکم حدیث کے مخالف ہے ولنا انہ علیہ السلام قضی بالغزۃ علی العاقلہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ کا حکم مددگار برادری پر دیا۔ اور یہ صحیح روایت ابو داؤد میں بحدیث مغیرہ رحمہ موجود ہے۔ القاری۔ ولاناہ بدل النفس ولہذا سماہ علیہ السلام ویۃ النفس حیث قال ودعا۔ اور اس دلیل سے کہ مال نہ کر عرض جان کر لینے بچہ کی جان کا عرض ہے اور اسی وجہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو دیتہ النفس فرمایا چنانچہ کہا کہ تم لوگ اس کی دیت دو۔ تو اسکو دیت فرمایا۔ وقالوا اندی من لا صلاح ولا استہل الحدیث۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے اس جہالت نے جس کا معاملہ تھا کہا کہ کیا ہم دیت دین ایسی جان کی جو نہ ملے اور نہ دیا آخر تک۔ طبرانی رحلے ابو یلیح عن ابن روایت کی کہ ہم میں ایک شخص حل بن مالک تھا جسکے دو زوجه غنیم ایک ہذلیہ تھی اور دوسری عامریہ تھی پس ہذلیہ نے عامریہ کے پیٹ میں غنیم کی جو باری جس سے وہ مردہ بچہ ڈال گئی (یعنی خود بھی مرگئی) پس عامریہ کو لیکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں لائی اور اسکے ساتھ اسکا بھائی عمران بن عوف تھا پس جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے واقعہ بیان کیا تو آپ نے فرمایا کہ بچہ کی دیت دو تب عمران نے کہا کہ یا رسول اللہ اندی من لا شرب ولا اکل ولا صلح ولا استہل وشل ہذیل۔ یعنی یا رسول اللہ کیا ہم ایسی چیز کی دیت دین جسے نہ پایا اور نہ کھایا اور نہ رویا نہ چلایا یا باندہ رکھا جادے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جگہ کن کی بیع ملنے سے ساق رکھ اور اس میں ایک طرہ غلام یا باندہ ہی بربایا ہے درم باگھڑا یا ایک سو میں بکریاں ہیں یا غ۔ اسکی اسناد میں منہال بن خلیفۃ الکوفی مختلف ہے یہ ہے پس اس صورت میں حدیث بدوہ حسن ہوگی اور اس میں پانچ سو درم کی مقدار بھی مذکور ہے۔ اور اسی طرح حدیث بریدہ رضی اللہ عنہ میں آیا کہ ایک عورت نے دوسری عورت کو لٹھیل مارا (جس سے پیٹ گر گیا) پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکے بچہ کے بارہ میں پانچ سو درم کا حکم دیا۔ رواہ البرزذی تغزوہ یوسف بن صہیب و ہو محل فقہ مشہور سا در واضح ہو کہ حدیث طبرانی میں عورت قاتلہ کے بھائی کا حکم ملا وین سرور مذکور ہے جسے بیع بنایا تھا اور صحیح روایات میں اسکا قاتل حل بن النابغہ ہے حالانکہ اس میں اسکا نام حل بن مالک لکھا ہے۔ فلیتدبر۔ م۔ حدیث مغیرہ بن شعبہ رحمہ میں ہے کہ عورت غارہ کی مددگار برادری پر دیت کا اور حل کے غزوہ کا حکم دیا رواہ ابن ابی شیبہ باسناد صحیح اور ابو داؤد کی حدیث ابراہیم رحمہ میں صریح مذکور ہے کہ بچہ کے بارہ میں غزوہ کا حکم دیا اور وہ عورت غارہ کی مددگار برادری پر لکھا۔ بالجمہ ان روایات سے اسکا دیت ہونا اور مددگار برادری پر ہونا صریح ہے۔ الا ان العواقل لا تعقل ما دون خمس ماتہ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ مددگار برادری پانچ سو درم سے کم برداشت نہیں کرتی تھی۔ چنانچہ ہننے سابق میں بیان کیا ہے پس اگر کسی عورت کا کوئی جزد ایسا تلف تھا جسکی دیت پانچ سو درم سے کم ہو تو وہ



ہوگا۔ برادری پر ہوگا۔ و تجب فی سبتہ۔ بھرا سکا ادا کرنا دگوار برادری پر ایک سال میں واجب ہوگا۔ و قال  
 الشافعی فی ثلث سمن لانه بدل النفس ولہذا یكون موروثا بین ورثتہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ یہ مال  
 بھی تین سال میں ادا کرنا واجب ہوگا اس واسطے کہ یہ بھی نفس کا بدل ہو اور اسی وجہ سے اس بچہ کے وارثوں میں میراث ہوگا  
 ولنا ما روی عن محمد بن الحسن انہ قال بلغنا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جعل علی العاقلۃ فی سبتہ  
 اور ہماری دلیل یہ ہے کہ امام محمد بن الحسن سے روایت ہے کہ امام محمد رحمہ نے کہا کہ ہم کو خبر پہنچی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 نے اس دیت غرہ کو مدگار برادری پر ایک سال میں لازم کیا۔ یہ روایت غریب و عریض۔ مراد یہ کہ امام محمد رحمہ نے  
 جو خبر بیان فرمائی یہ کسی دوسرے راوی سے باقی نہیں جاتی اور حق یہ ہے کہ اہل الرداءہ بھی اسکو قبول نہ کریں گے اسوجہ سے  
 کہ امام محمد رحمہ نے اکثر اوقات آثار میں بعض مجروحین سے قبول فرمایا چنانچہ آثار عطار وغیرہ شاہدین اور امام مالک رحمہ کے  
 بلاغات صرف بلوغ کی وجہ سے قبل نہیں ہیں بلکہ دوسرے اسانید سے وہ موصول مصرح ہیں جیسے تعلقات بخاری رحمہ کہ  
 وہ دوسری اسانید سے صحیح ہیں بوجہ التزام خاص کے۔ اور امام محمد رحمہ نے اگر بلاغات میں یہ التزام فرمایا ہو تو قبول  
 ہونگے لیکن یہ امر ظاہر نہیں اس واسطے کہ مثلاً اسی بلوغ میں فرمایا کہ غرہ ادا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک  
 سال کی مہلت مقرر فرمائی حالانکہ یہ امر کسی دوسری روایت سے نہیں ملتا چنانچہ زلیعی وغیرہ دابن مجروح وغیرہ نے اعتراض  
 کیا۔ پس ما رہبان قیاس پر ہو کیونکہ شافعی رحمہ کے واسطے بھی کئی محبت منقول نہیں ہے بلکہ استدلال بقیاس ہے۔ اور حق  
 یہ کہ امام شافعی کے نزدیک بھی اسکے ادا کر کے واسطے ایک ہی سال مدت ہے اور یہی کتب شافعیہ میں ظاہر النہی ہے پس  
 کچھ خلاف نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ غرہ بھی دیت ہے اور دیت کے واسطے تین سال کی مدت ہے تو اطلاق محبت ہے کہ اس میں  
 بھی تین سال ہونگے اور حنفیہ اطلاق کو قیاس سے بقیہ نہیں کرتے ہیں اگرچہ شافعیہ بقید کرتے ہوں جواب یہ کہ برودیت  
 کے واسطے اطلاق مذکور جاری نہیں ہے چنانچہ معلوم ہوگا۔ ولانہ ان کان بدل النفس من حیث انہ نفس علی حد  
 فهو بدل العفو من حیث الاتصال بالام۔ اور دوسری دلیل یہ کہ ہم اس غرہ کو ہر طرح سے دیت نفس نہیں  
 ٹھہراتے جس میں تین سال کی مہلت ہوتی ہے اس واسطے کہ اگر یہ غرہ اس کا حصہ سے نفس کا عوض ہے کہ بچہ ایک علمدہ جان  
 ہے تو دوسری راہ سے یہ دیت عفو ہے اس معنی میں کہ وہ اپنی ان سے متصل تھا۔ ہنوز پیدا نہیں ہوا تھا تو اگر بچہ  
 نے اس عورت کا ایک عضو کاٹ کر علحدہ کر دیا پس اس دیت غرہ میں دو قسم کی مشابہت ہے ایک شبہ سے تو علمدہ نفس  
 کی دیت ہے اور دوسری مشابہت سے وہ عضو کی دیت ہے۔ فملنا بالشبہ الاول فی حق التوریت۔ پس میراث  
 جاری ہونے کے حق میں جتنے شبہ اول پر عمل کیا۔ چنانچہ کہا کہ یہ علمدہ نفس کی دیت ہے تو اس بچہ کے وارث اس  
 میراث کو ترک پائیں گے۔ وبالثانی فی حق التاجیل الی سبتہ۔ اور عباد کے حق میں جتنے دوسری مشابہت پر عمل  
 کیا کہ ایک سال میں عاقلہ قاتل ادا کرے۔ لان بدل العفو اذا کان ثلث الدیۃ او اقل او اکثر من نصف الثمن  
 بوجب فی سبتہ۔ اس واسطے کہ عفو کی دیت جب جان کی دیت سے تنہا یا کم اگرچہ دسویں حصہ کے نصف سے زائد ہو  
 تو وہ ایک سال میں ادا کرنی واجب ہوتی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ بھر کبھی دیت نفس میں بھی یہ مقدار ہو جاتی ہے  
 اس طرح کہ مقتول کے جنسا و لہا وارثین ہوں کہ ہر ایک کے حصہ میں تنہا یا کم پڑے یا جیسے مقتول کے قاتل خدا کا عین  
 زیادہ ہوں کہ ہر ایک کے عاقلہ برتنائی دیت یا کم ہو کما قال بعض الشراح۔ تو چاہیے کہ قاتل کے مال یا چند عاقلہ کے مال سے  
 ہر ایک وارث کے واسطے ایک ہی سال میں ادا کی جاوے۔ جواب یہ کہ مقدار مذکور صرف دیت عفو میں جو کامل اسی قدر  
 ہے مجرور۔ بخلاف اجزاء الدیۃ لان کل جزء منها علی من وجب یجب فی ثلث سنین۔ یہ خلاف دیت نفس



اجزاء کے اس واسطے کہ دیت کا ہر جزو جبر واجب ہو گا وہ تین ہی سال میں ادا کرنا واجب ہو گا۔ ویستوی فیہ الذکر والاثنیٰ اور غرہ واجب ہونے میں جنین مذکر و مؤنث برابر ہے۔ فواہ جنین مذکر و مؤنث برابر ہو یا لڑکی ہو دونوں کے واسطے قاتل مذکر پر غرہ یا پنج سو درم واجب ہونگے اور پچاس دینار اس واسطے اعتبار نہیں کیے کہ دنیا کی قیمت مختلف ہو جاتی ہے اور درم ہر دس باعتبار وزن سہو کے باجماع الصحابہ رضی اللہ عنہم متعین ہو چکے ہیں۔ اور مسئلہ مذکورہ میں شامی و احمد جہور اہل العلم متفق ہیں ذکرہ المعنی رحم۔ لا طلاق ماروینا۔ اس دلیل سے کہ جو حدیث بنے روایت کی وہ مطلق اور قس۔ مذکر و مؤنث دونوں کو عام ہے چنانچہ فرمایا کہ جنین میں غرہ علام یا باندی ہے۔ لان فی الجنین انما تفرق التفاوت لتفاوت معنی الادمیۃ ولا تفاوت فی الجنین فبقدر بمقدار واحد و خمس مائۃ۔ اور اس دلیل سے کہ زندہ مذکر و مؤنث میں تفاوت اسی وجہ سے ظاہر ہوا کہ آدمیت کے معنی میں تفاوت ہے یعنی عورت و مرد میں معانی کا فرق بسبب زندگی ہے اور جنین میں یہ تفاوت ندارد ہر زمانے کے واسطے مقدار واحد مقدار ہوگی اور وہ پنج سو درم ہیں۔ قس۔ اور یہ محاذ ہو گا کہ اگر جنین زندہ رہتا تو لڑکا ہوتا کیونکہ یہ شیطانی خیال ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو یساکرتے جبکہ تقدیر اللہ عزوجل ایک معاملہ میں ظاہر ہو گئی چنانچہ جب کوئی امر مانع ہو جاوے تو اسکے یہ خیال کہ اگر میں یمن تبریر کرتا تو یہ نتیجہ ہوتا یہ جہالت و بے ایمانی کی دلیل ہے چنانچہ حدیث صحیح میں اس سے مانع ہے۔ فافهم۔ پھر یہ حکم غرہ ایسی صورت میں کہ جنین مذکور اس عورت مفردہ کے پیٹ سے مردہ گرا ہو یعنی اسکی حیات بعد پیدائش کے ظاہر نہیں ہوئی۔ فان القتل حیث مات ففیہ وجہ کاملہ لانہ املف حیث بالضرع السابق۔ اور اگر عورت مفردہ اسکو زندہ ڈال گئی پھر مردہ گرا تو اسکے حق میں پوری دیت واجب ہے اس واسطے کہ مجرم ضارب نے اس بچہ کو پیدائش سے پہلے کی موت سے تلفت کیا۔ قس۔ ابن النذر رحم نے کہا کہ اس میں سب اہل العلم متفق ہیں لیکن اختلاف اس جنین کی زندگی پہچاننے میں ہے جس میں اس میں ۳۔ قول ہیں۔ اول یہ کہ زندگی کی ہر علامت سے حیات ثبوت ہو جائیگی جیسے رونا۔ دودھ پینا۔ سانس لینا۔ پھینکنا وغیرہ۔ اور یہی ہمارا دشمنی کا قول ہے۔ ۲۔ یہ کہ کسی علامت سے زندگی کا حکم نہیں دیا جائیگا سوائے استعمال کے یعنی چلا کر رونا اور یہی قول ابن عباس حسن بن علی و جابر و غیرہ ہے اور یہی مذہب مالک و روایت از احمد ہے۔ ۳۔ دیت جسمی واجب ہوگی کہ ضرب سے اسکی موت معلوم ہو۔ یہی قول احمد ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ قول احمد رحم حقیقت اختلاف مسئلہ نہیں ہے اور سنی یہ کہ بلا خلاف جب ضرب کی وجہ سے مرنا معلوم ہو تو دیت واجب ہے جس جہور کے نزدیک ہو و ضرب اور اسکا سا قتل ہونا و مرنا دلیل ہے اور امام احمد رحم کے نزدیک موت تک بغلہ اور سا قتل ہونے تک اسکی جان کی بقا و صحیح سالم دلیل ہے فقال فیہ۔ وان القتل میتا ثم ماتت الام فعلیہ وجہ بقتل الام وغیرہ۔ بالقاء تھا و قسح انہ علیہ اسلام قسح فی ہذا بالہیۃ والغرة۔ اور اگر عورت مفردہ اسکو مردہ ڈال گئی پھر مردہ گئی تو ان کے قتل کی وجہ سے دیت اور جنین ڈالنے کی وجہ سے غرہ واجب ہو گا اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورت میں دیت وغیرہ کا حکم فرمایا ہے۔ چنانچہ احادیث سابقہ بروایت صحیح ابن ماجہ وغیرہ سب اسی صورت میں ہیں چنانچہ بعض میں خود یہ تصریح موجود ہے اور ترجمہ نے وہاں تنبیہ کی کہ جس عورت نے مار کر بچہ و عورت کو ہلاک کیا تھا وہ خود بھی بعد حکم دیت وغیرہ کے مر گئی اور اسکی میراث آپس کے اسکی اولاد و شوہر وغیرہ کو ملے گی اور دیت مذکورہ بذمہ عاقلہ لازم کی مالا کہ لے لے لو گن کو ظاہر عبارت میں لٹو لٹو پیش آئی فاستغفر۔ اور عجب کہ صاحب تخریج نے کہا کہ احادیث الصالح میں یہ معنی نہیں موجود ہیں۔ کہ ذکرہ المعنی۔ حالانکہ عورت مفردہ کی وفات اس میں مذکور ہے۔ ان زیادہ صریح روایت طبرانی بحدیث غیرین سادہ ہے جیسے حدیث ابن جریر رحم بروایت طحاوی



ہر فافہم۔ م۔ وان ماتت الام من الضربة ثم مخرج الجبین بعد ذلک جاتھ مات فعليه دية فی الام  
 و دية فی الجبین لانه قاتل شخصین۔ اور اگر مان بوجہ ضرب کے مرگئی پھر جس کے بعد جبین اس سے زندہ پیدا ہوا  
 پھر بچہ مرگیا تو اس پر مان کی بابت دیت واجب ہوگی اور جبین کی بابت ایک دیت واجب ہوگی اس واسطے کہ ضارب  
 نے در شخصوں کو قتل کیا ہے۔ وان ماتت ثم القت میتا فعليه دية فی الام ولا شئی فی الجبین۔ اور اگر ضرب  
 سے عورت مضر وہ مرگئی پھر جس کے پیٹ سے مردہ بچہ نکلا تو ضارب مذکور پر عورت کے بارہ میں دیت واجب ہوگی اور  
 جبین کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ وقال الشافعی تجب الغرة فی الجبین لان الطاهر موتہ بالضر  
 فصار کما اذا القته میتا فی حیة۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ جبین کے واسطے بھی غرہ واجب ہوگا اس واسطے  
 کہ بظاہر اسکی موت بوجہ ضرب کے واقع ہوئی تو ایسا ہو گیا جیسے عورت نے دندہ ہونے کی حالت میں اسکو مردہ گرایا۔  
 فن۔ کہ اس صورت میں بالاتفاق جبین کا مردہ بوجہ ضرب کے قرار دیا جاتا ہے اور یہی قول احمدی رسولنا ان موت  
 الام احد سببی موتہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مان کا مرنا بھی دو سببوں میں ایک سبب موت جبین ہے۔ یعنی  
 جبین با ضرب سے مرایا مان کی موت سے مراد۔ لانه یتحقق موتھا اذا تنفسه تنفسھا فلا یجب الضمان بالثبوت  
 اس واسطے کہ جبین اپنی مان کے مرنے سے گھٹ کر مر جاتا ہے کیونکہ عورت ہی کے سانس لینے سے اسکی سانس بے پس شک  
 کی وجہ سے تاوان نہیں واجب ہوگا۔ فن۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر اس مسئلہ میں مرجع بقول اہلہاء ہو تو ضروریہ کہا جائیگا  
 کہ خارج ہونے تک اس میں حیات کا اثر موجود تھا ورنہ خروج ممکن نہیں تھا پس خروج کے بعد یا حالت خروج میں موت  
 واقع ہوئی حتی کہ علماء رحمہ نے بھی اسکو مردہ کرنے میں زندہ قرار دیا اور اس صورت میں ظاہر قیاس شافعی رحمہ کیکن ان  
 خفیہ کے نزدیک نماہر حجت التزامی نہیں ہوتا ہے۔ فافہم۔ قال وما یجب فی الجبین موروث عنہ۔ اور جو کچھ جبین کے  
 واسطے واجب ہو وہ اس سے میراث ہوگا۔ فن۔ اگرچہ وہ مردہ گرا ہو پس گو یا وہ دندہ پیدا ہوا پھر مر گیا تو اسکا مال  
 اسکے وارثوں میں تقسیم ہوگا۔ النہایہ۔ غرہ اسکے وارثوں میں میراث ہوگا۔ لانه بدل نفسه فی رثہ ورثتہ۔ اور  
 کہ غرہ مذکور اسکے جان کا بدلہ ہے تو اسکے وارث اسکو میراث پائینگے۔ فن۔ اگر کہا جائے کہ اگر ضرب مارے والا بھی  
 اسکے اقرباء میں سے ہو جسکو قرابت میراث حاصل ہے تو کیا وہ بھی وارث ہوگا۔ جواب یہ کہ نہیں بلکہ دیگر وارث پادین  
 ولا یرثہ الضارب۔ اور مارنے والا اسکا وارث نہیں ہوگا۔ فن۔ کیونکہ قاتل اپنے مقتول کی میراث سے محروم  
 ہو جاتا ہے اگرچہ باپ ہو۔ حتی لو ضرب بطن امرأتہ فالقت ابنہ میتا۔ حتی کہ اگر ایک مرد نے اپنی حاملہ زوجہ کے  
 پیٹ میں مارا کہ جس سے وہ مردہ کوڑ کے نطفہ سے بیٹا مردہ ڈال گئی۔ فعلى عاقلة الاب غرة ولا یرث منها  
 لانه قاتل بغیر حق مباشرۃ ولا میراث للقاتل۔ جواب کی مددگار برادری پر غرہ دیت واجب ہوگا اور باپ  
 اس غرہ سے اپنے پسہ مردہ کی میراث نہیں پادیا اس واسطے کہ باپ بغیر کسی حق شرعی کے اپنے فعل سے اسکا قاتل  
 ہوا اور قاتل کے واسطے میراث نہیں ہوتی، فن۔ جبکہ بغیر حق شرعی کے قاتل ہو یہ سب آنا دہ عورت میں علم  
 تھا۔ قال و فی جبین الامۃ اذا کان ذکر النصف عشر قیمتہ لو کان حیاء عشر قیمتہ لو کان انثی۔ اور اگر  
 حاملہ باندی کے پیٹ میں مارا کہ وہ جبین ڈال گئی تو باندی کے جبین میں دیکھا جادے کہ اگر وہ لڑکا ہو تو اسکے دسویں  
 حصہ قیمت کا نصف ہوگا اس حساب سے کہ اگر وہ زندہ ہوتا تو اسکی کیا قیمت ہوتی۔ اور اگر لڑکی ہو تو اسکی قیمت  
 مذکور کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ فن۔ پس دیت میں مرد کی دیت پنہت عورت کے دو چہد ہوتی ہے حالانکہ غرہ  
 میں بالاجمل مرد و عورت برابر ہیں تو برابری کے لحاظ سے مرد کے دسویں حصہ دیت کا نصف اور عورت کا دسواں حصہ



دو دن برابر ہونگے کیونکہ پہلے سودم جو واجب ہونے میں بھی حصہ میں چنانچہ آزادہ عورت کے جنین میں مذکور ہو چکا اور چونکہ وہ آزاد تھا تو اسکی دیت سے حساب ہوا تھا اور باندی کا بچہ جبکہ اسکے مولیٰ کے نفع سے نہ تو غلام ہے لہذا اسکی قیمت سے بھی حساب لگایا گیا پھر قیمت سے حساب لگانے میں کچھ غلط نہیں ہے بلکہ فوج جنین کی قیمت سے اسکو زندہ و خرد کر کے حساب لگایا جاوے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے یا مان کی قیمت سے حساب ہو۔ وقال الشافعی رحمہ فیہ عشر قیمتہ الام لاشہ جز من وجہ وضمان الاجزاء و یؤخذ مقدار ما من الاصل۔ اور امام شافعی رحمہ نے کہا کہ اس میں مان کی قیمت کا دو ان حصہ تاوان ہوگا اس دلیل سے کہ جنین مذکور ایک راہ سے اپنی مان کا جزو ہے (یعنی مان اصل جنین فرع ہے) اور اجزاء کا تاوان ملگنے میں تاوان کی مقدار کو اصل سے حساب کیا جاتا ہے۔ تو بیان بھی اصل سے حساب لگایا جائیگا اور اصل لینے مان کی قیمت وہ معبر ہوگی جو بچہ ڈال دینے کے دن تھی۔ یہ قول حسن و نفعی و نہ ہری و قادم رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین کا اور الٰہک و احمد و اسحق و غیرہ فقہاء اجماع کا ہے۔ ع۔ ولنا انہ بدل نفسہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غزوہ مذکورہ خود نفس جنین کا عوض ہے۔ اور اسکی مان کے کسی عضو کا عوض نہیں ہے جو ضمان اطراف ہوتی ہے۔ لان ضمان الطرف لا یجب الا عند ظهور النقصان من الاصل۔ اس واسطے کہ اعضاء میں سے کسی عضو کا تاوان واجب نہیں ہوتا اگر جیسی کہ اصل میں کوئی نقص ظاہر ہو۔ حتیٰ کہ اگر اصل میں نقص ظاہر نہ ہو تو صرف جرم کو تکلیف دینے کی سزا دی جاتی ہے اور تاوان واجب نہیں ہوتا۔ ولا معبر بہ فی ضمان الجنین۔ حالانکہ جنین کے تاوان میں نقص مذکور کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ یہ حکم کسی کے نزدیک نہیں کہ اگر مان میں نقص ہو تو جنین کا تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ بلکہ جنین کی جان کو صدرہ ہو چکا دے تو غزوہ واجب ہے۔ نکان بدل نفسہ فقہر بہا۔ پس تاوان مذکور نفس جنین کا عوض ٹھہرا تو اسی قیمت سے اندازہ کیا جائیگا۔ رہا یہ کہ مان کے نقصان کے واسطے کچھ واجب ہوگا یا نہیں۔ تو معنی رہنے جو مبسوط سے نقل کیا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ظاہر الزادہ میں اخص ابو یوسف و محمد رحمہ کے نزدیک نقصان مطلقا واجب ہوگا اور ابو یوسف رحمہ سے دوسری روایت تاوان میں تفصیل مذکور ہے چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے لکھا۔ وعن ابی یوسف رحمہ بجب ضمان النقصان لما تنقصت الام غبلا بجنین البہائم۔ اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ اگر مان میں نقصان آیا تو نقصان کا تاوان واجب ہوگا جیسے بہائم کی جنین میں ہوتا ہے۔ یعنی بہائم کے بچہ ڈالنے میں اگر ہیثمہ میں نقص آیا تو تاوان واجب ہوگا ورنہ نہیں واجب ہوگا۔ اسی طرح بیان بھی حکم ہے۔ لیکن ظاہر یہ ابو یوسف کا خاص قیاس ہے۔ و ہذا لان الغنمان نے قتل الرقیق عندہ ضمان مال علی ما ذکر ان شاء اللہ تعالیٰ فصح الا اعتبار علی اصلہ۔ اور یہ اسوجہ سے کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک رقیق کے قتل میں جو تاوان ہوتا ہے وہ تاوان الیٰ ہی چنانچہ ہمہ سکوان شاء اللہ تعالیٰ بیان کر چکے ابو یوسف کی اصل پر قیاس مذکور صحیح ہے۔ یعنی بہائم پر قیاس مذکور اسی بنیاد پر صحیح ہو سکتا ہے کہ یہ تاوان الیٰ ہوا اور اگر انسانی جرم میں داخل ہو تو بہائم پر قیاس کے کچھ سنی نہیں ہیں پس معنی کی روایت مبسوط میں غور کرنا واجب ہے قتال فیہ۔ م۔ قال فان ضربت فاعتق المولے فانی لبطنہا ثم القنتہ حیاً ثم مات نفیہ قیمتہ حیاً ولا تحجب الدیۃ وان مات بعد العتق لانه قتلہ بالضرب السابق وقد کان فی حالۃ الرق فلہذا تحجب القیمۃ و دن الدیۃ و تحجب قیمتہ حیالانہ صار قاتلاً ایاد و ہوحی فنظرنا الے حالتی اسبب و التکلف۔ اگر کسی نے دوسرے کی ملک کو باندی کے پیٹ میں مارا پس مولیٰ نے جو کچھ اسکے پیٹ میں ہے آزاد کر دیا پھر وہ جنین کو زندہ ڈال گئی پھر جنین مر گیا تو اسکی قیمت بحساب زندہ ہونے کے واجب ہوگی اور دیت واجب ہوگی۔ اگرچہ وہ آزاد ہونے کے بعد



مرا ہو سوا ہے کہ اس نے اس کو ایسی ضرب سے قتل کیا جو اس کو زندہ ہونے سے پہلے واقع ہوئی تھی حالانکہ ضرب کے وقت وہ غلام کی حالت میں تھا اسی وجہ سے دیت نہیں بلکہ قیمت واجب ہوئی۔ پھر اس کے زندہ ہونے کی قیمت اس وجہ سے واجب ہوئی کہ ضارب اس کو ایسی حالت میں قتل کرنے والا ہوا کہ وہ زندہ تھا پس ہننے اس مسئلہ میں حالت سبب اور حالت تلف دونوں پر لحاظ رکھا۔ چنانچہ حالت سبب پر لحاظ کرنے سے ہننے کہا کہ سبب قتل اس کی ضرب ہی ہو سکتی غلامی کی حالت میں واقع ہوئی۔ اور حالت تلف پر لحاظ کرنے سے ہننے کہا کہ سبب تلف اس وقت ہوا کہ وہ زندہ تھا تو زندہ کی قیمت واجب ہوئی۔ وقیل ہذا عندہما وعند محمد تحجب قیمتہ بامین کو نہ مضروب باسے کو نہ غیر مضروب لان الاعتاق قاطع للسراية علی ما یستیک من بعد ان اشار اللہ تعالیٰ۔ اور بعض شایخ نے کہا کہ یہ امام ابو حنیفہ داؤد و سنیہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ کے نزدیک مضروب ہونے اور غیر مضروب ہونے کی درمیانی قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ آزاد کرنا سرائیت زخم کو قطع کرنے والا ہے چنانچہ آئندہ ان شایروا اللہ تعالیٰ بیان آدیکاف۔ ظہر یہ کہ زخم اگر سرائیت کر کے جان تلف کرے تو زخم مذکور مکمل قتل ہوتا ہے لیکن اگر درمیان میں مولی نے آزاد کیا تو سرائیت حکم بقول امام محمد رحمہ مست جاتا ہے کیونکہ اب استحقاق جس شخص کے واسطے ہے وہ نہیں نہیں ہو سکتا کیونکہ بنظر حالت زخم کے مولی مدعی ہے اور بنظر حالت آزادی کے ملوک معلوم سختی ہے تو کسی کی نہیں نہیں ہو سکتی ہے۔ قال ولا کفارۃ فی الجنین وعند الشافعی تحجب لانه نفس من وجه فحجب الکفارۃ احتیاطا۔ قدوری رحمہ نے لکھا کہ جین کے قتل کرنے میں کفارہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے اور امام شافعی (والک و احمد و اکثر اہل العلم مع ہم) کے نزدیک کفارہ واجب ہے اس واسطے کہ جنین مذکور بھی ایک راہ سے ایک نفس ہے تو احتیاطاً کفارہ واجب ہو گا لہذا ان الکفار فیہا معنی العقوبۃ وقد عرفت فی النفوس المطلقۃ فلا تعدا یا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ میں عقوبت کے معنی موجود ہیں (اور عقوبات صرف شرعی اجازت سے معلوم ہوتے ہیں) اور شرعی اجازت سے کفارہ صرف ایسی جان کے عوض معلوم ہوا جو نفس مطلقہ ہے یعنی وہ ہر وجہ سے نفس ہے پس نفس مطلقہ سے اسکا تہاؤز نہ ہو گا۔ یعنی کفارہ بمقابلہ ایسے نفس ہونے کے جو خطار سے قتل ہو جاوے اور نفس مطلقہ سے فرد کامل مراد ہوتا ہے یعنی ہر طرح سے نفس ہو تو اس سے تہاؤز نہیں ہو سکتا اور جنین ایک راہ سے ملوہ جان ہے اور ایک راہ سے وہ مان کا جزو ہے ہر طرح نفس کاملہ نہیں ہے پس اس کے عوض میں کفارہ نہوا کیونکہ شرع نے جہاں تک اس سزا کی اجازت دی تھی اس سے جین خارج ہے۔ اور حق یہ کہ اختلاف مذکور اس امر پر مبنی ہے کہ کفارہ میں معنی عقوبت ہیں اور عقوبات محد وہوتے ہیں پھر کفارہ کی غولی میں کچھ خلاف نہیں ہے بلکہ واجب ہونے میں اختلاف ہے اور راجع قول امام ابو حنیفہ رحمہ ہے کیونکہ جنین کو دیگر نفوس مطلقہ پر قیاس کرنا صریح ہے۔ اس واسطے کہ کچھ شک نہیں کہ مومن کو خطا سے قتل کرنے میں کفارہ ہے اور مومن تو نفس بالغ ہے اور جنین اس مرتبہ پر نہیں ہے۔ ولہذا لم تحجب کل البدل۔ اور اسی جہت سے جنین کے مقابلہ میں پورا عوض واجب نہوا۔ یعنی دیت کامل واجب نہیں بلکہ غرہ واجب ہوا تو یہ اس قدر سمجھنے کے واسطے کافی ہے کہ جنین میں نقصان ہے پس ق مالی میں ہننے احتیاط کی چنانچہ اگر زندہ کرنے کے بعد مر گیا تو پوری دیت واجب ہے اور معنی عقوبت یعنی کفارہ میں بغالبہ زخم الہی عود جل کی جانب دیگر راجع ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہے۔ قالوا لا ان یشار ذلک لانه ارتکب محظورا فاذا التقرب الی اللہ تعالیٰ کان افضل لہ۔ شایخ نے کہا کہ لیکن اگر ضارب اپنے اختیار سے بردہ مومنہ آزاد کرے تو ادلی ہے اس واسطے کہ وہ ایک گناہ کا مرتکب ہوا (خواہ عمدتاً یا خطاً) پس اگر اسے بردہ مومنہ آزاد کر کے جناب باری تعالیٰ میں تقرب چاہا تو افضل ہے کہ آیت و حدیث میں معلوم ہے کہ



نیکان ایسی خوب چیزیں کہ بڑا بخشنے کو دور کرتی ہیں اور گناہ سے بندہ دور بڑھاتا ہے اور قدس تقرب سے نزدیکی بخشنے کو  
لیکن کفارہ ادا کرتے پر یہ زعم ہو کہ مسکے گناہ کا دنیہ ہو گیا بلکہ اگر کفارہ اپنے وقت پر بھی واقع ہو تو یہ ایک منہا ہو لیں  
فرمایا۔ وبتغفر ما صنع۔ اور جو حرکت اس سے سرزد ہوئی اس سے استغفار کرے۔ اور شراک و بے سادہ  
اپنے اس گناہ کے لیے مغفرت مانگے اور استغفار سے غفور رحیم ہے۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب جو مذکور ہوا ایسی چیزیں کے حق  
میں ہیں جسکی خلعت پوری ہو چکی ہو۔ وایجنین الذی قد استہان ببعض خلقه بمنزلۃ الجنین التام فی جمیع  
ہذہ الاحکام۔ اور جس جنین کی تھوڑی خلعت ظاہر ہوئی ہو (مثلاً سر یا ہاتھ وغیرہ بنا ہو اور دیگر اعضاء نہ ہوں) تو بھی  
ان سب احکام مذکورہ میں بمنزلہ پورے جنین کے ہے۔ لا طلاق مار و نیا۔ اس پر دلیل اول یہ کہ جو حدیث ہے روایت کی  
وہ مطلق جنین کو شامل ہو۔ کیونکہ جب اس میں فرمایا کہ میں کے بارہ میں غرہ غلام یا باندی اور جو جنین مطلق ہو جو  
پوری خلعت میں کو اور تھوڑی خلعت سے نہیں اور دونوں کو شامل ہے۔ ولانہ ولدت فی حق امویہ لعلہ لا تقضی العلق والنفس  
وغیر ذلک فلذا فی حق ہذا الکلم۔ اور دلیل دوم یہ کہ جنین ناقص بھی ام ولد ہونے اور حدت گزرنے اور نفاس  
ثابت ہونے وغیرہ احکام میں یک قرار پایا ہے اس حکم غرہ میں بھی یک قرار پایا گیا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے اپنی عورت  
اموی سے وطی کی اور وہ حاملہ ہو گئی پھر وہ پورا جنین ہوا بلکہ ایسا بیٹ گرا جسکے بعض اعضاء ظاہر تھے تو یہ باندی اسکی  
ام ولد ہو جائیگی جبکہ بولی دعویٰ کرے و منکر ہو۔ اور اگر زوجه حاملہ کو طلاق دی پھر اس عورت کے جنین ناقص گر گیا تو حدت  
گزر جائیگی۔ کیونکہ حاملہ کی حدت وضع علی ہی تو یہ وضع علی قرار پایا گیا۔ جس عورت کے بیٹ سے جنین ناقص گرا تو حدت  
میں ہی حتیٰ کہ نفاس کے احکام میں رکھے۔ حتیٰ کہ وطی نہیں جائز ہے اور اگر جنین ناقص گرا تو طلاق کی رجعت منقطع ہوئی  
و دیگر احکام کثیرہ متعلق ہیں۔ پس جیسا ان احکام میں وہ جنین کامل مستبر ہوا اسی طرح اگر کسی شخص نے عورت کے  
بیٹ میں مارا کہ وہ جنین ناقص ڈال گئی نہ صارب پر اس جنین کے بارہ میں غرہ واجب ہوگا۔ ولان ہذا القدر  
یمیز عن المملوہ والدہم فکان نفسا والحد اعلم۔ اور دلیل سوم یہ کہ جنین مذکور اسی قدر خلعت ناقص کی وجہ سے  
و ملوہ سے دھون سے ممتاز ہو جاتا ہے تو وہ نفس انسانی ہو گیا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ یعنی نفس آدمی میں غرہ واجب  
ہو تو جب وہ نفس انسانی نہیں ہو جاتا تو غرہ واجب ہوگا اور واضح ہو کہ اگر عورت نے خود اپنے پیٹ میں عمار کیا  
کہ میں سے جنین کامل یا ناقص سافط ہو گیا یا اسے استفادہ کے واسطے دواہی جس سے سافط ہوا فتادی صغریٰ  
میں زیادات سے منتقل ہے کہ عورت کی حاملہ اسکے غرہ کی ضامن ہوگی۔ اور زیادات میں مذکور ہے کہ عورت کے حاملہ  
پرتین سال میں دیت واجب ہوگی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور کفایہ میں فتادی صغریٰ سے مانند مذکورہ بالا فضل کی  
بیج اس شرط کے کہ عورت نے بغیر اجادت خوہر کے ایسا کیا ہو اور اگر اسنے شوہر کی اجادت سے ایسا کیا تو کچھ واجب  
ہوگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور عینی رہنے نفل کیا کہ اگر کسی کی ضرب سے عورت کے پیٹ سے مضغہ یعنی ریحہ گرا کہ  
جسکی خلعت میں سے کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا پس ثقہ دائیون نے گواہی دی کہ اس سے انسان بنا تو اس میں غرہ نہیں  
اور یہی اصح قول شافعی رحمہو اور مالک رحمہ کے نزدیک اس میں طرہ واجب ہے اور امام احمد سے دور وہ جن میں اوہ  
ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں مکہ مستحل لازم ہے۔ پھر اس زمانہ میں جواز استطاق کے بارہ میں فروع  
کتاب النکاح میں ہونے ذکر کیا ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب ما یحدثہ الریحل فی الطریق



باب ایسی چیزوں کے بیان میں جو کوئی شخص راستہ میں بنادے دایا دکرے۔

قال ومن اخرج الی الطريق الا عظم کینقا او یز ابا او جرحنا او بنی دکانا فلزجل من  
 عرض الناس ان فیزعه۔ اگر کسی نے شارع کلاں لینے عام راستہ پر پختا نہ نکالا یا پر نالہ نکالا یا جرح من کلاں  
 یا جرحہ بنایا تو عوام میں سے ہر شخص کو اختیار ہو کہ اسکو توڑ دے۔ **مسئلہ** اگر ایک شخص عام ہر مسلمان کا حق ہو  
 خواہ شریف ہو یا ذلیل ہو پس اگر کسی نے اپنے مکان کا پختا نہ عام راستہ کی حد میں کلاں یا جرحت کا پر نالہ اس  
 راستہ کی طرف نکالا یا جرح من یا جرحہ تو ذلیل آدمی بھی دوڑ کر سکتا ہو اور یہ اختلاف پیشتر گزارا کہ اسکو توڑ دے  
 یا قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ توڑ دے اور قتل و دم و نسب و اصلح ہو اور جرح من کی تفسیر میں اختلاف اذوال ہو  
 ۱۔ یعنی مرجح ۲۔ دیوار میں مرکب پر نالہ یا بالی کی موری ہو۔ ۳۔ دیوار سے دھنی یا شہتہ نکالا کہ اس پر عمارت بناد  
 ۴۔ راستہ کے دو وزن طرف دو دیواروں پر دھنی رکھنا تاکہ گزر نکلن ہو یعنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں  
 جھت سے راستہ ہو جاوے۔ اور شک نہیں کہ جملہ تفاسیر کے موافق ہو امر ہو منہج ہو جبکہ حدیدا بجا دکرے تو شخص  
 اسکو مٹا سکتا ہو۔ لان کل واحد صاحب حق بالمرور بنفسه و بدو ابہ فکان له حق النقص کما فی الملک  
 المشترك فان نکل واحد حق النقص لواحد ث غیر ہم فیہ شئیاً فکذا فی الحق المشترك۔ اسواسطے کہ  
 راہ عام میں ہر شخص کو خود مع اپنے جائز سواری وغیرہ کے آمد رفت کا حق حاصل ہو تو اسکو ایسی حد پر چیز توڑنے کا  
 اختیار حاصل ہو جیسے ملکیت مشترکہ میں جلا شرکا میں سے ہر ایک کو اختیار ہو کہ اگر کوئی غیر انکی ملکیت میں کوئی چیز کا  
 کرے تو ہر شرک اسکو توڑ سکتا ہو اسی طرح حق مشترک میں ہر مقدار کو بھی اختیار ہو۔ پس اگر اس میں مسلمانوں  
 کی آمد رفت میں تنگی و ضرر ہو تو بنانے والا گنہگار بھی ہوگا۔ قال ووسع للذی عمل ان یتفع به عالم بضر بالملک  
 له حق المرور ولا ضرر فیہ فیلحق مانی معناه به اذا املق متعنت۔ اور جس شخص نے ایسی چیز شارع عام پر بناد  
 کی اسکو اس چیز سے آرام و نفع حاصل کر لے کا اختیار ہو یعنی گنہگار نہ ہوگا بشرطیکہ اس حد تک نہ پہنچے کہ گزرنے والوں  
 کو کچھ ضرر ہو اس دلیل سے کہ بنالے والے کو بھی خود اس راہ میں حق انتفاع آمد رفت حاصل ہو اور اس چیز سے  
 کچھ ضرر نہیں ہو تو جو چیز کہ آمد رفت کے انتفاع کے سنی میں ہو وہ بھی آمد رفت کے انتفاع کے ساتھ لا حق کی عادی ہوگی۔  
**مسئلہ** یعنی آمد رفت کے انتفاع کی طرح اسنے بہ انتفاع بھی حاصل کر لیا اور کسی کا کچھ ضرر نہیں ہو تو اسکو اجازت  
 ہو اسواسطے کہ جو شخص اس سے منع ہو وہ سرکش ہو یعنی بغیر ضرر کے خواہ مخواہ جھگڑا کرتا ہو اور عرت فقہاء میں منع  
 وہ ہوتا ہو و نفع کی بابت سے منکر ہو اور مسلمانوں میں بھائی مسلمان کا نفع بمنزلہ اپنے نفع کے ہو تو اس سے منکر  
 کرنا قسوت ہوا۔ یہ سب اس صورت میں کہ کسی کو ضرر نہ ہو۔ فاذا اضر بالمسلمین کرہ لہ ذلک للقرآن علیہ السلام  
 لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام۔ پس اگر مسلمانوں کو ضرر ہو بنادے تو بنالے والے کو خود اس سے انتفاع محرم  
 مکروہ ہو اسواسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اسلام میں نہ ضرر ہو اور نہ ضرر اس سے ضرر ہو  
 کہ دوسرے کو نافع نقصان و ناگوار ہو بنادے اور ضرر یہ کہ باہم ایک دوسرے پر نفی کریں اور قرار جزائے ضرر  
 ہو یعنی اگر کسی نے ضرر پہنچایا تو بھی دوسرے کو نہ انہیں کہ سواسطے اپنے حق کے اسکو بدلے کے طور پر ضرر پہنچا دے  
 کیونکہ حق سے زیادہ کرنا نفی ہو تو اسی طرح حرام ہو جیسے ابتداء میں نفی حرام ہو۔ اور اہم نفی رح سے ہو جہاں تک  
 کسی بلہ اپنی دیوار میں پتھر وغیرہ نکالا تاکہ اسکے ذریعہ سے لادنے میں آسانی ہو یا راستہ کی طرف پختا نہ نکالا تو ضرر  
 کہ جو کچھ اس سے ضرر پہنچے وہ ضامن ہوگا۔ رواہ محمد فی الآثار۔ اور جو حدیث مذکور کی مدافین ابہ و عبدالرزاق



احمد و طبرانی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی اور اسناد ابن ابی شیبہ میں عکرمہ عن ابن  
 عباسؓ ہے اور غایت یہ کہ عکرمہ نے سنا نہوا و نیز سماک بن حرب نے عکرمہ سے روایت کی اور اس میں بھی ایسا ہی کلام  
 ہے اور دارقطنی نے داؤد بن احمین عن عکرمہ روایت کی پس متابعت قوی ہے اور اسناد حسن ہے خصوصاً جبکہ یہ حدیث  
 بطریق متعددہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے باسانید ضعیفہ مرفوع روایت ہے پس اسناد صحیح ہونا چاہیے اور  
 شک نہیں کہ حسن تحت ہے۔ پھر واضح ہو کہ شارع عام میں علت مسئلہ یہی کہ حقوق نفع مشترک عام ہیں جہاں خاص  
 حقوق ملک مشترک ہوں تا جازت خاص درکار ہے کیونکہ اہل حقوق مقدم والک ہیں۔ قال ولیس لاحد من  
 اہل الدرب الذی لیس بناقدان لشرع کنیفاف ولا میز بالالا باذنہم۔ جو درجہ نافذ نہوا اس درجہ والوں  
 میں سے کسی کا اختیار نہیں کہ کچھ کی طرف کوئی پانچواں نکالے یا پرنالہ نکالے مگر اس درجہ والوں کی اجازت سے  
 لبتہ جائز ہے۔ لانا ملک کہ ہم و لہذا وجبت الشفۃ لہم علی کل حال فلما یحوز التصرف اضرہم اولہم  
 یضر الا باذنہم۔ اس واسطے کہ یہ اس درجہ والوں کی ملکیت ہے (اور مخیر الاسلام نے کہا کہ غیر نافذہ سے یہی مراد کہ  
 انکی ملک ہو) اور اسی وجہ سے درجہ والوں کے واسطے اس میں شفعہ ہر حال میں واجب ہوتا ہے (خواہ داری سے  
 اتصال ہو یا نہ ہو) پس اسکو انکے ملک میں تصرف کرنے کا اختیار کسی حال میں نہیں خواہ اسکی ایجاد سے انکو ضرر ہو  
 یا نہ ہو سوائے اس صورت کے کہ اُسے اجازت حاصل کرے۔ و فی الطرق النافذہ التصرف الا اذا اضر  
 لہ نہ یعذر الوصول الی اذن الکل فبمعل فی حق کل واحد کانه ہو المالك و حدہ کیلما یصل علیہ  
 طریق الانتفاع۔ اور کوچہ نافذہ کی صورت میں اسکو ایسا تصرف کرنے کا اختیار ہے سوائے اس صورت کے  
 کہ وہ مضر ہو اس دلیل سے کہ کل کی اجازت حاصل کرنا مستند ہے نہ ہر کوچہ والے کے حق میں ایسا قرار دیا گیا کہ گریہ  
 ملک ہو تا کہ اسکے حق میں طریقہ انتفاع معطل و سدود نہوجا دے۔ پس کیونکہ سب کی اجازت شرط ہو تو جبکہ  
 حاصل نہیں کر سکتا تو معذور مجبور ہوتا ہے اس واسطے کہ کوچہ نافذہ کی وجہ سے عام گورگاہ ہے۔ ولا کذلک غیر ان  
 لان الوصول الی ارضنا لہم مکن فبقی علی الشرکۃ حقیقۃ وحکم۔ اور یہ بات کوچہ نافذہ میں نہیں ہے یعنی درجہ  
 غیر نافذہ میں یہ بات نہیں ہے اس واسطے کہ اہل درجہ کی رضامندی حاصل کرنا ممکن ہے نہ یہ مقام حقیقۃ و ملک انکی ملکیت  
 ذاتی ہوا۔ پس اس میں ہر شخص کو مستقل ملک قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ حج و ضرورت نہیں طاری ہے۔ قال  
 اذا اشرع فی الطرقی روشنا و سیرا بالادخوہ فسط علی انسان فطیب قال یتہ علی عاقلۃ۔  
 جب کسی نے عام راستہ میں روشن پانچواں یا اسکے مانند کوئی چیز نکالی پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ ہلک  
 ہو گیا تو اسکی وجہ اس شخص کی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ پس بعض نے کہا کہ روشن وہ لکڑی جو راستہ  
 کے دو وزن طرف کی دیواروں پر ہوتا کہ چھت سے آمد و رفت ممکن ہو ساد و منجم کے نزدیک مراد یہ کہ پرنالہ کی طرح گول کیلا  
 کھلا جس سے روشنی آوے جیسے اکثر دیہات میں بتاتے ہیں و اسناد قوی ہے۔ علم۔ غرض کہ پرنالہ وغیرہ جو چیز ایجاد کی  
 ہو وہ مضر ہو یا نہ ہو اسکی وجہ سے تلف ہونے پر وہ مضر ہوگا اور قصاص نہیں ہے اس واسطے کہ اسنے عمدہ آفتل کا قصد  
 نہیں کیا بلکہ اپنی انتفاع کا قصد کیا تھا اگر اسنے ایسی جگہ ایجاد کیا جہاں اسکی ملکیت نہیں ہے تو وہ مضر نہیں ہوا۔ لانا  
 سبب تلفہ متعددہ شغلہ ہوا و طریق۔ اس واسطے کہ اس شخص کے تلف کا سبب انگیزہ ہی ہوا اور وہ قصاص راہ کو اپنی  
 بنائی ہوئی چیز سے گہرے میں متعدی ہے۔ پس کہ اسنے بجا تصرف کیا۔ و ہذا من اسباب النعمان و ہوا  
 اور یہ بھی تاوان کے سببوں میں سے ایک سبب ہے اور قاعدہ کہ یہی کہ متعدی مضر ہے۔ و کذلک افاستطیعی



فاذا ذكرنا في بابل الباب - اور اسی طرح اگر ان چیزوں میں سے کوئی چیز گری ہو تو ہٹے اور بتائے باب میں ذکر کیا ہے  
 تو بھی اسکی مددگار برادری دیت کی ضمان ہوگی۔ کہ جو کہ یہ شخص جسے بیخانہ یا جرمین و غیرہ بنایا تھا اسکی ملکیت کا  
 سبب انگیز ہو جس خاطر کی مددگار برادری ضمان ہو۔ وکنا اذا التمسنا بنقضه انسان او عیلت بہ دایہ - اور  
 اسی طرح اگر اس بیخانہ یا یرنالاہ وغیرہ کی ٹوٹ سے ٹھوکر کھا کر کوئی آدمی یا جانور تلف ہوا تو بھی بتانے والا ضمان ہوگا  
 فن - کہ جو کہ یہی شخص اسکے بنانے میں سبب انگیز ہوا ہو جسکی ٹوٹ سے یہ نقصان ہو بیخانہ - وان عثر بذلک رجل  
 فوقع علی آخر فاما فالضمان علی الذی احدث فیہما لانه یصیر کالدافع ایاء علیہ - اور اگر اس ٹوٹ سے  
 ایک آدمی پھسل کر دوسرے آدمی پر گرا پس دو وزن مرگئے تو دو وزن کے بارہ میں تاوان دیت اسی شخص پر ہوگا جسے  
 یہ چیز ایجاد کی اسواسطے کہ ایسا قرار دیا جائیگا کہ گویا بنانے والے نے اول پھسلنے والے کو دوسرے شخص پر چھیل  
 دیا ہے۔ وان سقط المیزاب نظر فان اصاب ما کان منہ فی الحائط رجلا فقتله فلا ضمان علیہ لانه غیر  
 متعہ فیہ لمانہ وضعہ فی ملکہ - اور اگر اسنے شاع عام پر جو پر نالہ بنایا تھا وہ گرا تو اس میں دیکھا جاوے کہ اگر پر نالہ  
 کا وہ حصہ جو دیوار میں تھا کسی شخص کے لگا اور اسکو ہلاک کیا تو بنانے والے پر تاوان نہیں ہوگا اسواسطے کہ وہ  
 اسکے بنانے میں متعہ نہیں کیونکہ اسنے اسکو اپنی ملکیت میں بنایا ہے فن - لیکن مخفی نہیں کہ پر نالہ کل منزل  
 واحد ہے تو اپنی ملکیت سے زائد میں وہ متعہ ہی ہو اور شاید کہ وہی گولے کا باعث ہو اگرچہ اتفاق سے یہی حصہ اس  
 شخص کو لگا۔ فالہم - وان اصابہ ما کان خارجا عن الحائط فالضمان علی الذی وضعہ لکونہ متعہ فیہ  
 ولا ضرورۃ لانه یکنہ ان یرکبہ فی الحائط - اور اگر پر نالہ کا وہ حصہ لگا جو دیوار سے باہر ہو اور وہ مرگیا تو اسکی  
 دیت کا تاوان اسی شخص پر ہوگا جسے یہ پر نالہ بنایا ہو اسواسطے کہ وہ اس طرح بنانے میں متعہ ہی ظالم ہو اور اسکو کوئی  
 لا جاری کی ضرورت نہیں تھی اسواسطے کہ وہ اسکو دیوار میں مرکب کر سکتا تھا فن - ہر کلام یہ ہو کہ برتاہ بنائے والا  
 جسکے فعل کے نتیجہ میں یہ شخص ہلاک ہوا ہو کیا قاتل کے حکم میں ہو یا مرنے میں ہو حتی کہ اگر اسکے ایجاد سے ایسا شخص  
 مر گیا ہو جو بنانے والے کا مرث ہو تو کیا یہ اسکی میراث سے محروم ہوگا یا نہیں تو جواب یہ کہ قاتل ہوگا - ولا کفارۃ  
 علیہ ولا یحرم عن المیراث لانه لیس بقاتل حقیقۃ - اور اس بنانے والے پر کفارۃ قتل بھی واجب نہ ہوگا اور  
 وہ میراث مقتول سے محروم نہیں ہوگا اسواسطے کہ یہ شخص درحقیقت قاتل نہیں ہے فن - بلکہ قاتل وہ جو جو جسکے  
 صدمہ سے وہ مر رہا ہے۔ مان یہ شخص اسکا بنانے والا ہو اور جو کہ وہ چیز قابل جرمانہ نہیں ہے اسواسطے یہ شخص مجرم تاوان  
 ہوگا و انتہی تعالیٰ اعلم۔ ولو اصابہ الطرفان جمیعاً و علم ذلک وجب النصف و ہذا النصف - اور اگر  
 مقتول کو پر نالہ کے دو وزن جانب لگن بھی دیو اسکے اندر جبکہ یہ وہ لگا اور جو دیوار کے باہر ہو وہ بھی لگا پس  
 اگر یہ بات بدلیل شرعی معلوم ہو جاوے تو نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہوگی فن - لیکن معلوم  
 ہونا بدون گواہی کے ممکن نہیں ہے۔ کما اذا جرح سبع و انسان - جیسے اس صورت میں کہ ایک شخص کو ایک صدمہ  
 نے مجروح کیا بعد اسکو ایک آدمی نے بھی مجروح کیا فن - پس وہ دو وزن زخم سے مرگیا پس اگر دو وزن کا زخمی کو معلوم  
 ہو تو زخمی کرنے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور درندہ کی نصف دیت ساقط ہے۔ اور یہ سبب اسوقت کہ پر نالہ  
 کے دو وزن جانب سے صدمہ ہو بیخانہ معلوم ہو جاوے۔ وان لم یعلم اسی طرف اصابہ یفین النصف قبل  
 نکال حوالہ - اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پر نالہ کی کون جانب اسکو لگی ہو تو بھی پر نالہ بنانے والا نصف دیت کا ضمان ہوگا  
 بنظر اعتبار احوال فن - یعنی یہ امر تو معلوم ہو کہ وہ پر نالہ کی جراحت سے مرگیا اگر دیوار کا رخ لگا تو کچھ ضمان نہیں



اور اگر باہر کا رخ لگا تو کل نادان ہو اور اگر وہ زن کے ہون تو نصف کا ضامن ہو پس شک کی وجہ سے قیاس یہ تھا کہ نادان کچھ نہ ہو لیکن جب یہ معلوم ہو کہ وہ زخم پر زائل سے مراد نصف سے کم دو حال میں نہیں ہو اور طبیعی حالت پر نہیں نہیں پس ضمان ساقط نہ ہوگی اور یہی استحسان ہے۔ ولو اشترع جناحاً لے الطريق ثم باع الدار فاصاب الجملح رجلاً فقتله۔ اگر ایسی صورت واقع ہو کہ ایک شخص نے ایک جناح جانب شارع عام نکالی یعنی کوئی دکان وغیرہ یا پرنا لے بیٹھ کر روشتہ ان نکالا (قاموس وغیرہ) پھر اسے یہ مکان فروخت کر دیا پھر جنل مذکور کسی شخص کے لگا کہ اسکو قتل کیا۔ پس آیا بتانے والا ضامن ہوگا یا جسے خریدا ہے۔ او وضع خشبہ فی الطريق ثم باع الخشبہ وبری الیہ منہا فترکها المشتري حتی عطب بہا انسان۔ یا کسی نے راہ میں لکڑی ڈالی مثلاً: چھٹی وغیرہ وغیرہ ڈالی یا پھر اسے یہ لکڑی فروخت کی اور مشتری سے اسکی بابت برات کر لی یعنی اسکو کامل قبضہ دیدیا اور کچھ اس ساتھ پیدا ہو اس سے برات کر لی پھر مشتری نے اس لکڑی کو بین جھوڑ دیا پھر اس سے کوئی آدمی تلف ہو گیا۔ فترکها ثم ضامن ہوگا یا مشتری ضامن ہوگا تو جواب یہ کہ۔ فالضمان علی البائع۔ دو دن صورت زن میں بائع بر نادان دیت واجب ہے۔ یعنی جنل مکان کی صورت میں اور لکڑی کی صورت میں دو دن میں بائع پر ضمان واجب ہے۔ لان فعلہ و هو الوضع لم یفسخ بزوال ملک و هو الموجب۔ اسو سطلے کہ نادان دیت کا موجب تو بائع کا فعل تھا اور وہ اسکی ملک زائل ہونے سے فسخ نہیں ہوا۔ یعنی مکان میں جناح نکالنا ہی موجب نادان ہو کر وہ مکان اپنے پاس رکھے یا منہدم کر دے یا فروخت کرے پس جب تک جناح مذکور موجود ہے یہ ضامن ہو اور لکڑی ڈالنا موجب ضمان ہو تو جب تک پڑی رہے وہ ضامن ہے۔ رہا یہ امر کہ اسنے مشتری سے برات کر لی تھی تو اسکا جواب یہ ہے کہ جوت تک اسنے مشتری کے ہاتھ فروخت کی کوئی نادان اسپر واجب نہیں ہوا تھا یا مشتری کا کوئی حق واجب نہیں ہوا تھا تاکہ برات صحیح ہوتی پس برات کرنا اور نہ کرنا دون برابر ہیں وہ بہر حال ضامن ہے۔ ہاں اگر مشتری نے جناح توڑ کر بھرنایا ہو یا لکڑی راستہ سے ہٹا کر بھڑالی ہو تو بائع بری ہو جائیگا کیونکہ اسکا فعل باقی نہیں رہا اگر مشتری کے دور کرنے سے باقی نہیں رہا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے جناح نکالا پھر کسی آدمی نے توڑ کر بھینک دیا تو نادان زائل ہو گیا پھر اگر کسی دوسرے نے جاو با تو مالک مکان اس سے بری ہے۔ ولو وضع فی الطريق حرقاً فاحرق شئاً یضمنہ لانه متعدف۔ اور اگر اسنے راہ میں انگار رکھا پس اسنے کسی کی چیز جلا دی تو اسنے والا ضامن ہوگا۔ اسو سطلے کہ وہ شخص متعدف ہی ہے۔ پس یہ اسوقت کہ انگارا اپنی جگہ پر ہو اور اسن کوئی امر پیدا نہ ہو۔ ولو حرک الریح الی موضع آخر ثم احرق شئاً لم یضمنہ لفسخ الریح فعلہ صادر اگر ہوا اس انگار سے کہ حرکت دیکر دوسری جگہ لے گئی پھر اسنے کچھ جلا دیا تو اسنے والا ضامن نہ ہوگا۔ اسو سطلے کہ ہوائے اسکا فعل صادر ہوا۔ اور اب یہ ہوائے فعل سے ضرر ظاہری ہوا۔ لانا کہ یہ باطل ہے۔ وقیل اذا کان الیوم رایحاً یضمن لانه فعلہ مع علمه لعاقبتہ قد افضی الیہا بطلان سبباً شریعہ صادر بعض مشایخ نے کہا کہ اگر یہ دن ایسا ہو جس میں زور سے ہوا چلتی ہو تو اسنے والا اب بھی ضامن ہوگا۔ اسو سطلے کہ اس شخص نے اسکا انجام جاننے کے باوجود ایسا کیا اور آخر ایسی حد تک زیت پہونچی تو گریا اسنے غرر جلا دیا۔ یعنی اسکو معلوم تھا کہ تیز ہوا میں انگار سے آگ لگ جاتی ہو اور یہی واقع ہوا تو گریا اسنے جان بوجھ کر غرر جلا دیا پس ضامن ہوگا۔ مترجم کتاب کہ اس زمانہ میں سفید دن کی کثرت ہو پس اسکی قول پر فتویٰ غروری ہے۔ اسنے شایعہ م۔ ولو استاجر رب الدار المملکۃ لاخراج الجملح او النشایہ۔ اور اگر ایسا ہو کہ مالک مکان نے شارع عام پر جناح بکھلے یا چہرہ خانے کے واسطے کاریگران کو ملکہ دیا۔ پس کہ یہ کام بنا کر میرے پڑ کرینا اور



اجرت کے متعلق ہوں۔ تو قتل انسان قبل ان یفرغوا من العمل فالضمان علیہم لان ائمتہم یعلمون و  
 عالم یفرغوا من العمل لم یکن العمل مسلما اس کے رب الدار۔ جو کام پورا ہونے سے پہلے یہ جناح یا چھتر کسی شخص پر  
 گرا کہ وہ مر گیا اس شخص کی دیت انھیں کا ریکروں پر واجب ہوا سو اسے تلف ہونا انھیں لوگوں کے قتل سے واقع ہوا  
 اور جب تک یہ لوگ اس کام سے فارغ نہ ہوں تب تک یہ کام مالک مکان کے سپرد نہ ہوگا۔ بلکہ خود کار ریکروں  
 کے پاس رہے گا لوگوں یا انھوں نے ایک کام سچا بنایا جس سے یہ شخص تلف ہوا۔ و ہذا لانه القلب فعلہم قتلہ حتی  
 وجبت علیہم الکفارة و القتل غیر داخل فی عقدہ فلم یقتل فعلہم الیہ فاقصر علیہم۔ اور اس کی وجہ یہ کہ اگر تک  
 فعل معامری بلکہ قتل ہو گیا حتی کہ انھیں لوگوں پر کفارہ واجب ہوا اور مستاجر کے ٹھیکہ میں قتل کرنا داخل نہیں  
 ہو تو انکا یہ فعل مستاجر کی جانب منتقل نہوایں انکا فعل انھیں تک مقصور رہا۔ پس انھیں برضمان جب  
 ہوگی اور مستاجر ابھی تک اس سے بری ہو۔ وان سقط بعد فراغہم فالضمان علی رب الدار استحضاراً لان  
 صح الاستیجار حتی استحقوا الاجر و وقع فعلہم عمارة و اصلاً حافاً متقل فعلہم الیہ فکانہ فعل بنفسہ فلم یستحق  
 اور اگر یہ جناح یا چھتر ان کا ریکروں کے کام سے فارغ ہونے کے بعد گرا تو اسے مستحضر قتل کی دیت مالک مکان  
 پر واجب ہوگی اس واسطے کہ اجارہ لینا صحیح واقع ہوا تھا حتی کہ یہ لوگ اجرت کے مستحق ہوئے اور انکا فعل غیر واصل  
 واقع ہو چکا تو انکا فعل منتقل ہو کر مالک مکان کی طرف آتا کہ مالک مکان نے یہ کام خود کیا لہذا وہ مقتول کی دیت  
 کا ضامن ہوگا۔ و کذا اذا صب الماء فی الطريق فطلب بسانان او دابة و کذا اذا رشح الماء او قضاہ لای  
 متعدد فیہ بالحق الضرر بالمارة بخلاف ما اذا فعل ذلک فی السکة غیر نافذہ و ہوسن الیہا او قعدا و ضرر  
 شاع لان لكل واحد ان یفعل ذلک فیہا لکن من ضرورات السکنی کما فی الدار المشتركة و التوایة  
 اذا رشح ماء کثیراً بحيث یزین بہ عادة اما اذا رشح ماء قلیلاً کما ہو المعتاد الطاہر انہ لایزین بہ عادی  
 الیضمن۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص نے رہنے میں پانی بہا یا جس سے کوئی آدمی یا جانور بھل کر مر گیا تو یہ شخص ضامن  
 ہوگا۔ اور اسی طرح اگر راستہ میں چھتر کا یا وضو کردہ جس سے کوئی آدمی یا جانور مر گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ ایسا کر  
 میں اسوجہ سے ظالم ہو کہ اسے راہ گیر دن کو ضرر لاحق کیا بخلاف اسکے اگر اسے کوچہ غیر نافذہ میں ایسا کیا اور شخص اسی کو  
 کا رہنے والا ہو یا وہ کوچہ میں بیٹھا یا اپنا سباب رکھ دیا تو اسکے ذریعہ سے اگر کسی کو صدمہ پہونے تو وہ ضامن نہیں  
 اس واسطے کہ کوچہ غیر نافذہ میں ہر ایک کو چہ وائے کو ایسے افعال کا اختیار ہو کہ یہ امور نہ سکوت کی ضروریات میں نہ  
 ہیں جیسے دار مشترکہ میں ہر ایک شخص کو ایسا اختیار ہونا ہو۔ اور مثل نمٹنے فرمایا کہ پانی چھتر کے میں ضامن ہونے کا  
 ایسی صورت میں کہ اسے زیادہ پانی چھتر کا ہو کہ جس سے ازراہ عادت کے آدمی بھل جاتا ہو اور اگر اسے قلیل پانی  
 ہو مستحضر سے زیادہ نہیں ہو اور بظاہر اسے پانی سے بھیلن پیدا ہونے کی عادت جاری نہیں ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا۔  
 نعم المرور فی موضع صب الماء فقط لایضمن الراش لانہ صاحب علہ و قیل ہذا اذا رشح ماء  
 الطريق لانہ یجد موضع الماء و لا یفر لہا فیہ فاذا اتهم المرور علی موضع صب الماء مع علمہ بذلک  
 علی الراش شئی۔ اور اگر چلنے والا عمدہ ایسی جگہ سے ہو کر چلا جان پانی بہا یا گیا، پس اگر بڑا تو پانی چھتر کے  
 ضامن نہ ہوگا کیونکہ چلنے والے نے خود گونے کی علت پیدا کی۔ اور بعض شائع نمٹنے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہو کہ اسے  
 کے ایک جزو میں پانی چھتر کا ہو کہ ایسی صورت میں چلنے والے کو گزر جانے کے لیے ایسی جگہ ملیگی جہاں پانی  
 پس جب جان بوجھ کر عمدہ ایسی جگہ سے ہو کر چلا جان پانی بہا یا گیا ہو تو پانی بہانے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا۔



ان سبب جمع الطرق لیضمن لانه مضطرب فی المروء اور اگر اس نے راستہ کی پوری عرض میں پانی چھڑکا تو ممکن ہوگا کیونکہ پہلے والا لا محالہ پانی میں پہلے پر چھڑا دے۔ وکذا حکم فی الخشبہ الموضوعة فی الطريق فی اخذها جمیعہ و بعضہ۔ اور اسی طرح راستہ میں لکڑی ڈال دینے کی صورت میں بھی اسی تفصیل سے حکم ہوگا کہ لکڑی سے پورے راستہ کو کھیل دی یا ٹوٹا لکیرا ہو۔ یعنی اگر لکڑی ٹوٹے راستہ پر ہو کہ راہ گیر کو خالی جگہ میں ہو کہ گھر جالے کا موقع حاصل ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہوگا کیونکہ گھر سے والا عمدہ لکڑی پر گزرتے ہوئے اسی اپنی ہلاکت کا باعث ہوا اور اگر لکڑی نے تمام راستہ گھیر لیا ہو تو لکڑی ڈالنے والا ضامن ہوگا کیونکہ گھر سے والے کو لکڑی پر ہو کہ گزرتے سے چارہ نہیں ہے۔ ولورث فناء حیوانت باذن عدا جہ نقصان ما عطف علی الامر استحضارنا۔ اور اگر سفاک نے مالک دوکان کے حکم سے اسکی دوکان کے آگے چھڑکا دیا تو وہ چیز اس سے تلف ہوا استحضارنا اسکا تاوان پر مالک دوکان ہر فن۔ اور اسی طرح اگر ذکر وغیرہ کو چھڑکنے کا حکم دیا تو بھی مالک دوکان ضامن ہے اس واسطے کہ حکم مذکور صحیح واقع ہوا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی کو راستہ میں دشواری کرنے کا حکم دیا تو اسکا تاوان و ضرر کرنے والے کے ذمہ ہے۔ ع۔ واذا استاجر اجیر لیس لی فی فناء حیوانہ فتنقل بہ انسان بعد فراغہ من عمل فوات بحسب الضمان علی الامر استحضارنا لوکان امرہ بالبناء فی وسط الطريق فالضمان علی الایسیر لفساد الامر۔ اگر زید نے اپنی دوکان کے سامنے عمارت بنانے کے واسطے کوئی مزدور لیا پھر اس کے بنانے سے فناء ہونے کے بعد کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر مر گیا تو استحضارنا اسکا تاوان مالک دوکان پر واجب ہوگا اور اگر مالک دوکان نے اسکو بیچ راستہ میں عمارت بنانے کا حکم دیا ہو تو اسکا تاوان معمار پر واجب ہوگا کیونکہ حکم مذکور فناء تھا۔ یعنی معمار کو خوب معلوم تھا کہ بیچ راستہ اسکی ملکیت نہیں ہے اور اسی وجہ سے شیخ الاسلام نے یہ فیہ لکھا کہ یہ راستہ شارع عام معروف ہو یعنی کوہر وغیرہ کی طرح ملک راستہ خاص نہو اور علی ہذا دوکان کے ٹھکانے میں عمارت بنوانے کے مسئلہ میں بھی جامع مجبوری میں لکھا کہ یہ حکم اسوقت ہو کہ معمار کو یہ بات معلوم ہو کہ صحن دوکان کسی غیر کی ملکیت ہے اور اگر یہ بات معلوم ہو تو اس صورت میں بھی تاوان معمار پر واجب اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے۔ ع۔ قال ومن حفر بیرانی طریق المسلمین او وضع حجر اقلقت بذلک انسان فدیۃ علی عاقلۃ وان تلفت بہیمۃ فضاہم فی مالہ لانه متعذر فیہ فیضمن ما یولد منہ غیر ان العاقلۃ تحمل نفسہ و ان الایسیر فکان ضمان البہیمۃ فی مالہ و القاء التراب و انشاء الطین فی الطريق بمنزلۃ القاء الحجر و الخشبہ لما ذکرنا بخلاف ما اذا کنس الطريق فعطف بموضع کفہ انسان حیث لم یضمن لانه لیس بتعذر فافترق ما احدث شیاً فیہ انما قصد دفع الاذی عن الطريق حتی لو جمع الکناکس فی الطريق و تنقل بہ انسان کان ضامنا لتعذرہ بشغلہ۔ اور اگر کسی نے مسلمانوں کی راہ میں کنواں کھودا یا کوئی پتھر ڈال دیا جس سے کوئی آدمی تلف ہو گیا تو اسکی دیت اس فاعل کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر اسکی وجہ سے کوئی جانور تلف ہو گیا تو اسکا تاوان اس فاعل کے مال میں واجب ہوگا اس واسطے کہ فاعل مذکور اس فعل میں ظالم ہے تو جو بات اس فعل سے پیدا ہو وہ اسکا ضامن ہوگا یعنی انسان کی جان اور جانور کی جان ضائع ہونے کا ضامن ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ مددگار برادری دیت نفس کی ضامن ہوتی ہے اور مال کی ضامن نہیں ہوتی پس جانور کا تاوان خود اس کے مال میں واجب ہوگا اور اگر اس نے راہ میں بالویا کچھ ڈال دیا تو اسکا حکم یہی ہے جو پتھر یا لٹا ڈالنے کا حکم ہے کیونکہ اس فعل میں بھی وہ ظالم ہے جس نے اسے ذکر کیا بخلان اس کے اگر کسی شخص نے راستہ جھاڑا پس اس کے صاف کے ہوئے مقام پر کوئی شخص جھپکے گا



تو وہ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ اُسے کوئی ظالمین کیا کیونکہ اُسے رہستہ میں کوئی چیز ایجاد نہیں کی بلکہ راستہ سے  
 صرف گواہ کرکٹ بٹا دینے کا قصد کیا تھا (اور یہ عمدہ خصلت ایمانی ہر کما فی الحدیث) ہاں اگر اُسے راستہ میں  
 کوڑا جمع کر دیا ہو جس سے ادب بھل کر کوئی آدمی مر گیا تو البتہ یہ شخص ضامن ہوگا کیونکہ اُسے راستہ میں کوڑا لگا دیا ہو  
 وضع حجر افتخار غیرہ عن موضعہ فغلب بہ انسان فالضمان علی الذی نخاہ لان حکم فعل قد نسخ لغیرہ  
 لما شغلہ وانما اشتغل بالفعل الثانی موضع آخر۔ اور اگر ایک شخص نے ناجائز طور پر راہ میں ایک بچہ رکھا ہے  
 دوسرے شخص نے اُسکو دوسری جانب ہٹا دیا پھر کوئی شخص اس بچہ سے ٹکرا کر مر گیا تو اسکی دیت کا ضامن دوسرے  
 شخص ہر واسطے کہ اول کا فعل تو دوسرے شخص کے ہٹانے سے نسخ ہو گیا تاہیں دوسری جگہ رکھنا شخص دیگر کا فعل  
 ہے پس وہی ضامن ہوگا۔ و فی الجامع السعید فی البالوۃ یحضر بالرجل فی الطريق فان امرہ السلطان  
 بذلک او اجبرہ علیہ لم یضمن لانه غیر متعد حیث فعل ما فعل بامر من لہ الاولایہ فی حقوق العمامۃ۔ اور جس  
 میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے رہستہ میں جہ بچہ کھودا (پس اس میں کوئی تلفت ہو گیا تو دیکھا جاوے کہ اگر سلطان نے  
 اُسکو جہ بچہ کھودنے کا حکم دیا یا جہ بچہ کھودنے کے واسطے اُسکو مجبور کیا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ جہ بچہ اُسے کیا وہ  
 اسی حاکم کے حکم سے کیا جسکو ولایت عامہ حاصل ہے۔ وان کان بنیر امرہ فهو متعد اما بالتصرف فی حق غیرہ او  
 بالانقیات علی راس الامام او بوبلح بقید بشرط السلامة وکذا الجواب علی هذا التفصیل فی جمیع احوال  
 فی طریق العامة ما ذکرناہ وغیرہ لان المعنی لا یختلف وکذا ان حفر فی ملک لم یضمن لانه غیر متعد۔ اور اگر اُسے  
 بغیر حکم سلطانی یہ کام کیا ہو تو ظالم ہو خواہ اسوجہ سے کہ اُسے غیر کے حق میں تصرف کیا یا اسوجہ سے کہ اُسے بغیر اجازت سلطانی  
 کے اس کام میں پیش قدمی کی یا اسوجہ سے کہ اس فعل مباح کی اجازت اس شرط سے تھی کہ کسی شخص کی سلامتی میں خلل نہ پڑے  
 ہو (جیسے فکاہ کی اجازت اسی شرط کے ساتھ مشروط ہے) اور اسی طرح جو افعال اُسے عام راستہ پر کیے جسکو منسبات  
 میں ذکر کیا ہے یا نہیں ذکر کیا ہے سب کا حکم بھی اسی تفصیل سے دینے شائع عام پر پانچا نہ چاہتا بنانا یا لنگر و مٹی ڈالنا وغیرہ  
 اگر حکم سلطانی ہو تو ظالم ضامن نہیں ہے ورنہ ضامن ہر واسطے کہ جو علت ہر وہ ان سب افعال میں یکساں ہے کسی ہر  
 تفاوت نہیں ہے حتیٰ کہ اگر حکم سلطانی ہو تو کسی صورت میں ضامن نہ ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اُسے اپنے ملک میں جہ بچہ  
 کھودا پس اس میں کوئی آدمی تلفت ہوا تو بھی ضامن نہ ہوگا اس واسطے کہ وہ ایسا کرنے میں ظالم نہیں ہے۔ سو کذا اذا حفر  
 فی فناء دارہ لان لہ ذلک لمصلحہ دارہ و الفناء فی تصرفه وقیل ہذا اذا کان الفناء مملوکا لادکان  
 حق الحفر فیہ لانه غیر متعد اما اذا کان لجماعۃ المسلمین او لشعبہ کا بان کان فی سکتہ غیر نافذہ فانہ لیضمن  
 لانه سبب متعد و ہذا صحیح۔ اور اسی طرح اگر اُسے اپنے مکان کے فناء میں جہ بچہ کھودا ہو تو بھی وہ ظالم نہیں  
 کیونکہ اپنے مکان کی ضرورت کے واسطے ایسا کرنے کا اختیار ہے اور فناء مذکور کے تصرف میں ہے اور بعض مشائخ نے کہا  
 یہ ظالم اسوقت ہے کہ فناء مذکور اسکی ملک ہو یا اُسکو فناء مذکور میں کھودنے کا حق حاصل ہو تو ایسی صورت میں وہ ظالم  
 نہ ہوگا کیونکہ اُسے کچھ مجاوز نہیں کیا اور اگر فناء مذکور عام مسلمانوں کی ملکیت ہو یا فناء مذکور مشترک ہو مثلاً ایک کو  
 غیر نافذہ میں واقع ہو کہ اس میں سب اہل کو چہ کی ملکیت ہو تو وہاں جہ بچہ کھودنے سے ضامن ہوگا کیونکہ تلفت  
 واسطے کے سبب کا پیدا کرنے والا ہی شخص ہے پس ایسا کرنے میں ظالم ہے۔ شیخ مصنف نے کہا کہ یہ قول صحیح ہے و  
 فناء سے مراد وہ میدان جو مکان کے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے تاکہ شدائد عقد نخل وغیرہ میں وہاں لوگ نہ کھینچنے کی گنجائش  
 ہو اور اسی طرح فناء شہر وہ میدان ہے جو شہر کی ضروریات کے واسطے آگے چھوڑ دیا جاتا ہے۔ ولو حفر فی الفناء



ومات الواقع فیہ جو عا و غلا ضمان علی الحافر عندی حنیفہ رحم لانہ مات لمعنی فی نفسہ والضممان انما  
بحسب اذامات من الوقوع وقال ابو یوسف رحم ان مات جو عا فلذلک وان مات غما فالجافضان لم  
لانہ لا سبب للغم سوى الوقوع اما اجوع لا یختص بالیسیر وقال محمد رحم ہو ضامن فی الوجہ کما لانہ انما احسن  
بسبب الوقوع اذ لولاء لکان الطعام قریباً منہ۔ اور اگر کسی نے راستہ میں کنواں کھودا پس جو شخص اس میں گرا  
وہ بھوک یا غم سے مرگیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کھودنے والا ضامن نہوگا کیونکہ وہ ایسے سبب سے مرگیا جو اس کی ذات  
میں پیدا ہوا اور تاوان جسمی واجب ہوتا کہ وہ کنوین میں گر جانے کی وجہ سے مرنے والا امام ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر  
بھوک سے مرنے والا البتہ یہی حکم ہو اور اگر غم سے مرگیا تو کھودنے والا اس کا ضامن ہو کیونکہ سوائے کنوین میں گر لے کے  
غم کا کوئی سبب نہیں ہے اور بھوک تو اس کو کنوین کے ساتھ کچھ خصوصیت نہیں ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ وہ بہر صورت  
ضامن ہو کیونکہ یہ کچھ پیدا ہوا وہ اسی سبب سے پیدا ہوا کہ وہ کنوین میں گر پڑا اس واسطے کہ اگر یہ امر نہ ہوتا تو طعام اس  
نزدیک تھا۔ قال وان استاجر اجرہ فحفر و مال فی غیر فناء فذلک علی المستاجر ولا شیء علی الاجراء  
ان لم یعلو انہما فی غیر فناء لان الاجارۃ صحت ظاہرہ اذ لم یعلو فقل فعلم الیہ لانہم کانوا مغرورین  
فصار کما اذا امر آخر بفتح ہذہ الشاۃ فذبحھا ثم تلہر ان الشاۃ لغيرہ الا ان ہناک فیضمن المامور و  
یرجع علی الامر لان الذابح مباشر والامر سبب والترجیح للبائسۃ فیضمن ویرجع للغرور و ہناک  
الضمان علی المستاجر ابتداء لان کل واحد منہما سبب والا حیر غیر مستعد والمستاجر مستعد فترجح جانبہ  
اور ایک شخص نے مزدور پر قریبی جنھوں نے اس کی فناء کے سوا دوسری جگہ اس کے بے کنواں کھودا تو اس کا تاوان ہے  
مستاجر و اور مزدور دن پر کچھ واجب نہوگا بشرطیکہ انکو یہ معلوم نہو کہ یہ اس کی فناء نہیں ہو کیونکہ اجارہ بظاہر صحیح ہے جبکہ  
مزدور دن کو یہ بات معلوم نہ تھی تو مزدور دن کا فعل بجانب مستاجر منتقل ہوا کیونکہ مستاجر نے ان لوگوں کو دھوکا دیا  
تو یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے ایک شخص نے دوسرے کو حکم دیا کہ یہ بکری ذبح کر دے پس اس نے ذبح کر دی پھر ظاہر ہوا کہ یہ  
بکری کسی غیر کی ملک تھی تو مامور دھوکا کھانے والا قرار دیا جاسا اسی طرح بیان مزدور بھی دھوکا کھانے والے قرار  
دے جائیگے لیکن وہ دن مسئلہ میں اس قدر فرق ہے کہ ذبح کے مسئلہ میں مامور ضامن ہوگا پھر وہ حکم دیے والے  
سے تاوان دالیں لیگا اس واسطے کہ مامور اپنے فعل سے مرکب ذبح ہے اور حکم دینے والا صرف سبب الگیزہ اور خود  
مرکب کو سبب الگیزہ ترجیح ہوتی ہے اور کنوین کے مسئلہ میں مزدور اپنی حد سے تجاوز کرنے والے نہیں ہیں بلکہ مستاجر  
مستعدی ہے و تاوان کے واسطے مستاجر کی جانب ترجیح ہے و سبب اس وقت ہے کہ مزدور دن کو یہ بات معلوم  
ہو کہ فناء مذکور اس شخص کی ملک نہیں ہے۔ وان علوا ذلک فالضمان علی الاجراء لانہ لم یصح امرہ بما لیس  
بملوک لہ ولا غدر فبقی الفعل مضافاً الیہم۔ اور اگر مزدور دن کو یہ بات معلوم ہو کہ فناء مذکور اس کی ملک نہیں ہے  
تو اس کا تاوان مزدور دن ہی پر واجب ہوگا کیونکہ مستاجر کا حکم ایسے کام میں صحیح نہیں تھا جو اس کی ملکیت نہیں ہے اور  
دھوکا بھی نہیں ہے یعنی مزدور خود جانتے تھے کہ جگہ اس کی ملک نہیں ہے مزدور دن کا فعل خود انھیں کی جانب مضاف  
ہے۔ وان قال لم یذانی ولیس لے فیہ حق فحفر فحقوا فمات فیہ انان فالضمان علی الاجراء  
لانہم علوا بفساد الامر فاعزہم و فی الاستحسان الضمان علی المستاجر لان کو نہ فناء بل بمنزلہ کو نہ علو کا  
لانطلاق یدہ فی التصرف فیہ من القادر الطین و الخطب و ربط الدابۃ و الکرکوب و بناء الدکان و کما  
امر بالحفر فی ملک ظاہر بالانظر الے ما ذکرنا فلف ذلک لنقل الفعل الیہ اور اگر مستاجر نے مزدور دن سے یہ کہا کہ



کہ یہ فائدہ سیری ملک ہو لیکن مجھے اس میں گڑھا کھودنے کا حق حاصل نہیں ہے پس مزدوروں نے اس کے واسطے گڑھا کھودا پھر کوئی آدمی اس میں گر کر مر گیا تو قیاساً اس کا تاوان مزدوروں پر واجب ہو گا اس واسطے کہ مزدوروں نے علم مستاجر کا فائدہ ہوتا ہے ان نیا تھا تو مستاجر نے ان کو دھوکا نہیں دیا لیکن دلیل استحسان میں مقتول کا تاوان بذمہ مستاجر واجب ہو گا اس واسطے کہ یہ مقام اس کے مکان کے واسطے فائدہ ہوتا ہے نہ اس کے ہر کہ یہ جگہ اس کی ملک ہو کیونکہ اس جگہ میں اس کے لیے نفرت کا قابل کھلا ہوا ہو کہ وہ ہر طرح کا نفرت کرتا ہے جیسے مٹی دگا راڈا نا اور نگر دیا نا اور اپنا جانور باندھنا اور وہاں سوار ہو کر آنا جانا اور وہاں چوترا بنانا (دواندہ کے دیگر تصرفات میں اس کا ہاتھ کھلا ہوا ہی ہے) نیز مذکورہ بالا کنوان کھودنے کا حکم اپنی لاک میں ظاہر ہے پس مزدوروں کا فعل اس کی جانب منتقل ہونے کے لیے اس قدر کافی ہے۔ قال ومن جعل قنطرة بغير اذن الامام فتعذر رجل المرور عليها فعطب فلا ضمان على الذي جعل القنطرة وكذلك ان وضع خشبة في الطريق فتعذر رجل المرور عليها لان الاول تعدى بتسبب والثاني تعدى بوساطة المكان الاضافة الى المباشرة اولي ولان تخطئ فعل فاعل مختار يقطع النسبة كفا في الحاضر مع الملتحق

اگر کسی نے بغیر اجازت سلطان کے پانی پر بل بنایا پھر کوئی شخص عمداً اس بل پر چلا پس گر کر ہلاک ہو گیا تو جس شخص نے بل بنایا ہی پستزا دین واجب نہ ہو گا۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے راستہ میں لکڑی ڈال دی یعنی دھنی وغیرہ ڈال دی پس باوجود راستہ خالی ہونے کے ایک شخص عمداً اس لکڑی پر چلا اور ہلاک ہو گیا تو بھی لکڑی ڈالنے والا ضامن نہ ہو گا پھر اگر شخص اول کا فعل اگرچہ تعدی جیسا ہے لیکن وہ ہلاکت کے واسطے سبب انگیز ہو لینے خود قاتل نہیں ہوا اور شخص دوم کا فعل بھی راہ راست سے تجاوز نہ ہو کر یہ خود ارتکاب ہو لینے ایسے فعل کا ارتکاب کیا جس سے تلف ہو گیا تو ہلاکت کی نسبت ایسے فعل کی جانب اولیٰ ہو جو خود ارتکاب ہو اور پس دلیل سے کہ سبب تعدی کے درمیان کسی فاعل مختار کا فعل حاصل ہونا تعدی کی جانب نسبت کو قطع کر دیتا ہے جیسے کنوان کھودنے والے اور کنوئین میں ڈھکیلنے والے کی کیفیت جو نسبت یعنی اگر ایک شخص نے غیر ملکیت میں کنوان کھودا پس دوسرے شخص نے ایک آدمی کو اس میں ڈھکیل دیا تو یہاں مقتول کے بارہ میں ایک تو وہ شخص سبب ہو جسے کنوان کھودا تھا حتیٰ کہ اگر اس کے کنوئین میں خود یہ شخص گر کر ہلاک ہوتا تو کھودنے والا ضامن ہوتا لیکن یہاں یا مہر حاصل ہوا کہ ایک شخص نے عمداً اس کو ڈھکیل دیا تو کنوان کھودنے والے کی سبب انگیزی جاتی رہی اور ڈھکیلنے والے کا فعل عمدتاً رہا پس ڈھکیلنے والا ضامن ہو گا اور کنوان کھودنے والا ضامن نہ ہو گا کیونکہ کنوان کھودنے والا صرف ایک ایسا سبب پیدا کرنے والا ہے جس سے ناگاہ آدمی تلف ہو جاتا ہے اور ڈھکیلنے والا خود اختیاری قاتل ہو تو قتل کی نسبت سبب کی جانب منقطع ہو گئی اور خود اختیاری قاتل کی جانب تضمین ہوئی حتیٰ کہ یہ قاتل کھلاویگا اور اس پر کفارہ واجب ہو گا کہ سلمان کو قتل کرنے کی وجہ سے بردا کو مرہ آزاد کرے اور اگر یہ مقتول کا قریبی وارث ہو تو میراث سے محروم ہو گا پس معلوم ہوا کہ قتل کی نسبت اسی فاعل مختار کی جانب ہوئی اور سبب کیا: متباز نہیں رہا پس اسی طرح اس مقام پر ہو کہ بل بنانے والے یا لکڑی ڈالنے والے کے سبب کا اعتبار نہ رہا بلکہ عمدتاً چلنے والے نے خود اپنے آپ کو قتل کیا تو اسی کا فعل معتبر رہا۔ قال ومن جعل شيا في الطريق فسقط على انسان فعطب به فهو ضامن وكذا اذا سقط فتعثر به انسان وان كان رداه فقد لبس فقط فعطب به الانسان لم يلحقه وهذا اللفظ يشمل الوجهين والفرق ان حامل النسي قاصد حفظه فلا حرج في التقييد بوصف السلوة والالبس لا يقصد حفظه بل يلبس بحسب العجاجة بالتقييد بما ذكرناه فبما ناه بها مطلقا وعن محمد رح انه اذا لبس الا يلبس فهو كالحال لان الحاجة لا تدعو الى لبسه۔ اگر



کوئی حال راستہ میں کوئی چیز لاوے لیے جاتا تھا پس وہ کسی شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو مال خاص ہوگا  
 کیونکہ راستہ میں لاونا مباح لیکن اس شرط سے کہ سلامتی رہے یعنی کسی کی جان یا مال تلف نہ ہو۔ (رض) اور اسی سے  
 اگر یہ بوجھ گریزا پس اس سے ٹھوکر کھا کر کسی شخص کی جان گئی تو بھی یہ شخص خاص ہوگا۔ اور اگر ایک شخص راستہ  
 میں چادر اوڑھے جاتا تھا پس وہ چادر گری جس سے کوئی شخص مر گیا تو وہ خاص نہ ہوگا اور یہ لفظ دونوں صورتوں کو شامل  
 کرتا ہے خواہ چادر اُس کے اوپر گری کہ جس سے آنکھ بند ہو کر وہ تلف ہوا یا زمین پر گری کہ جس سے الجھ کر تلف ہوا۔ دونوں  
 صورتوں میں خاص نہ ہوگا بشرطیکہ چادر اور مٹی ہو پس بوجھ لانے میں اور چادر اوڑھنے میں فرق ہی) اور فرق یہ کہ  
 کہ جو شخص بوجھ لاوے ہوتا ہے وہ اُسکی حفاظت کا قصد رکھتا ہے پس اگر اُس کے ساتھ یہ قید لگائی جائے کہ لاونا بشرط  
 سلامتی جائز ہے تو کوئی حرج نہ ہوگا اور اگر ایسے نہ ہونے والا اپنے ہوس کی حفاظت کا قصد نہیں رکھتا ہے تو اُس کے ساتھ سلامتی کی  
 شرط لگانے میں تنگی و حرج ہے پس ہنکر طبعاً مباح ہے اور امام محمد سے ایک روایت ہے کہ اگر اُس نے ایسا کرنا پسنا  
 پسنا نہیں جاتا ہے تو وہ بمنزلہ اُس کے لاوے والے کے ہوگا یعنی اُس کے ساتھ بھی سلامتی کی قید ہوگی اس واسطے کہ ایسا کرنا  
 ہنسنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ یعنی اگر فرش یا قالین اوڑھ کر چلا تو یہ اوڑھنا نہیں بلکہ لاونا شمار ہوگا اور یہاں  
 ہے کہ اگر راستہ میں چادر اوڑھی نہ ہو بلکہ لادھی ہو تو اُس کا حکم مثل بوجھ کے ہوگا۔ الدرر۔ قال واذا كان المسجد  
 للعشرة فعلق رجل منهم فيه قندیل او جعل فيروارسی او حصاة فغضب به رجل لم يضمن وان كان لادھی  
 فعل ذلك من غیر العشرة ضمن قالوا ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا یضمن فی الوجہین لان ہذہ من الفقر  
 وکل احد اذون فی اقامتہا فلا یقید بشرط السلامة لکما اذا فعله باذن واحد من اہل المسجد ولا یلای حنیفہ  
 وہو الفرق ان التذہیر فیما یعلق بالمسجد لاہلہ دون غیرہم کتعب الامام واختیار المتولی وفتح بابہ و  
 اغلاقہ وکرار الجماعۃ اذا سبقتم بہا غیر اہلہ فکان فعلہم باحاطہ لقا غیر مقید بشرط السلامة وفعل غیرہم  
 تعدی او میا حاطہ بشرط السلامة وقصد القرۃ لا یتانی الغرامۃ اذا اخطأ الطريق کما اذا انفرد  
 بالشہادۃ علی الزنا ودال طریق فیما نحن فیہ الاستیذان من اہلہ۔ اگر کوئی مسجد ایک قوم خاص کے  
 واسطے ہو یعنی انھیں لوگوں کی تعمیر ہو پس اگر انھیں لوگوں میں سے کسی شخص نے اس مسجد میں قندیل لٹکائی یا انھیں  
 پر بے ڈالے یا لٹکوا ڈالے پس اسکی وجہ سے کوئی شخص تلف ہو گیا تو وہ خاص نہیں ہوگا اور اگر ان لوگوں کے سوا  
 کسی غیر شخص نے ایسا کیا ہو تو وہ خاص نہ ہوگا یعنی اہل مسجد میں سے کسی شخص کے بغیر اجازت غیر شخص نے ایسا کیا تو  
 خاص نہ ہوگا۔ مشائخ نے فرمایا کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے یعنی اہل مسجد اور غیر میں فرق ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ غیر  
 کسی اہل مسجد کے کیا ہو یا غیر نے کیا ہو دونوں صورتوں میں خاص نہ ہوگا (شیخ حلوانی نے کہا کہ اکثر مشائخ نے صاحبین  
 کا قول لیا اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الذخیرہ۔ اور یہی قول مالک وشافعی و احمد ہے۔ ع۔ ذ۔) اس واسطے کہ افعال مذکورہ  
 اور قسم قربت ہیں اور ہر ایک کو ایسے قربات قائم کرنے کا اختیار ہے تو مسہن بشرط سلامت نہوگی یعنی اگر اس سے کوئی  
 شخص تلف ہو تو وہ خاص نہ ہوگا ہے اگر غیر شخص نے ایسا فعل اہل مسجد میں سے کسی کی اجازت سے کیا تو خاص  
 نہیں ہوتا ہے اور امام ابو حنیفہ کی دلیل جس سے اہل مسجد وغیر میں فرق بھی ظاہر ہوتا ہے یہ ہے کہ جو تذہیر متعلق ہے تعمیر  
 مسجد ہو وہ غیر کے اختیار میں نہیں بلکہ اہل مسجد کے اختیار میں ہے امام مقرر کرنا اور متولی پسند کرنا اور مسجد کا  
 حدود و کھولنا یا بند کرنا اور جیسے فرض و فتی کی جماعت کرنا ہونا جبکہ سولے اہل مسجد کے دوسروں نے جماعت کر لی  
 یعنی اگر ایک وقت میں مکر جماعت کرنا مکروہ ہو اور سولے اہل مسجد کے کچھ لوگوں نے جماعت سے ناز پڑا دلی؟



اہل مسجد کو اس میں دوبارہ جماعت کا اختیار ہو پس ثابت ہوا کہ اہل مسجد کا فعل مطلقاً مباح ہے کہ اس میں شرط  
 سلامتی کی قید نہیں ہو اور سوائے اہل مسجد کے دوسروں کا فعل یا تو تعدی و ظلم ہے یا مباح ہے مگر اس میں سلامتی کی شرط  
 ہو (اور یہ جو کہ یہ فعل قربت ہو تو اس کی وجہ سے تاوان کیونکر ہوگا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں  
 اور جب طریقہ میں خطا واقع ہو تو تعدی قربت کو تاوان سے شناخت نہیں ہو یعنی اگر کسی قربت کا قصد کیا مگر اس کے لیے  
 طریقہ سے کیا جس سے دوسرے کو ضرر پہنچا تو وہ اس ضرر کا ضامن ہوگا اور اپنی نیت خیر کا ثواب بھی پاویگا اس کی  
 مثال یہ ہو کہ ایک شخص نے تنہا بہ نیت ثواب ایک شخص زانیہ پر زنا کر کے اسی دی (اور طریقہ یہ تھا کہ چار آدمی گئی  
 دین ورنہ ثبوت ہو گا تو سکو بہتان کی حد ماری جائیگی) اور ہمارے اس مسئلہ میں بھی غیر کے واسطے طریقہ یہ تھا کہ  
 اہل مسجد میں سے کسی شخص سے اجازت لے لے شیخ مصنف نے جو زنا کی مثال دی وہ قابل بحث  
 ہے کیونکہ شرعاً زنا پر گناہی دینے میں چار آدمیوں کی شرط ہے کیونکہ یہی اعلان ہو تو کم کی صورت میں اجازت نہیں ہو بلکہ  
 اگر عکاب منع ہو کہ نہ کر اسے مسلمانوں میں بخش کا اعلان کیا اور یہ حرام ہے بقولہ تعالیٰ ان الذین یحسبون ان  
 الفاحشۃ فی الذین آمنوا لا حرج۔ م۔ اگر اہل مسجد نے مسجد کے اندر بارش کا پانی جمع ہونے کے واسطے گڑھا کھودا یا  
 پانی بھرنے کے واسطے ٹھکانا رکھا درودادہ لگایا یا ساٹھان چھایا جس سے کوئی آدمی مراد یا پھر تاوان نہیں ہو۔ الحاکم  
 اگر مسجد بنانے والا موجود ہو تو امام مقرر کرنے کا اختیار ماسی کو ہے۔ ابو الیثم رحمہ نے کہا کہ ہم اسی کو کہتے ہیں ع۔ ع۔ ع۔  
 ہو کہ حدیث میں ہے کہ جو شخص مسجد میں نماز کا انتظار کرتا ہو وہ نماز میں ہے جب تک حدیث نہ ہو۔ احمد والنسائی وابن ماجہ  
 برابر ہر ایک آدمی نماز میں رہے گا جب تک اس کو نماز روبرو کے رہے کہ سوائے نماز کے کوئی چیز اس کو گھروٹ جانے  
 سے مانع نہ ہو۔ ابو داؤد و البخاری و مسلم و غیرہم۔ قال و ان جلس فیہ رجل منہم فخطب بہ رجل لم یضمن  
 ان کان فی الصلوۃ وان کان فی غیر الصلوۃ ضمن و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یضمن علی کل  
 حال ولو کان جالساً لقراءة القرآن او للتعلیم او للصلوۃ او نام فیہ فی اثنا الصلوۃ او نام فی  
 غیر الصلوۃ او مر فیہ مارا و تعد فیہ لحدیث فهو علی ہذا الاختلاف و اما المتکلف فقد قبل علی ہذا الاختلاف  
 وقیل لا یضمن بالاتفاق لہما ان المسجد انما بنی للصلوۃ والذکر ولا یکنہ اداء الصلوۃ بالجماعۃ مستراحاً  
 بانتظار النکاح انما یجلس فیہ ساجداً نہ من ضرورات الصلوۃ اولان المنتظر للصلوۃ فی الصلوۃ علی  
 الحدیث فلا یضمن لہا اذ کان فی الصلوۃ ولہ ان المسجد بنی للصلوۃ و ہذا الاشبار لحدیث بہا فلا یضمن  
 انظار التفادات فجلنا المجلس للاصل مباحاً مطلقاً و المجلس لما یحق بہ مباحاً بقید الشرط السلام  
 ولا غرو ان یكون الفعل مباحاً و مندوباً الیہ و ہو مقید بشرط السلامة کالرمی الی الکافر اذ الی الصیغ  
 و المشی فی الطرق و المشی فی المسجد اذ اوطی غیرہ و النوم فیہ اذا القلب علی غیرہ۔ اور اگر اہل مسجد میں  
 کوئی شخص مسجد میں بیٹھا ہو اس کی وجہ سے کوئی شخص تکلیف ہو گیا پس اگر بیٹھنے والا نماز میں ہو (خواہ فرض ہو یا نفل  
 ہو۔ ع۔) تو ضامن ہوگا اور اگر نماز میں نہ ہو تو ضامن ہوگا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور خمس الاثر فی  
 نے کہا کہ اگر نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو تو بھی صحیح ہے کہ بقول ابو حنیفہ رحمہ وہ نماز میں ہے۔ ع۔ ع۔ اور صاحبین نے کہا کہ  
 ہر حال میں ضامن ہوگا یعنی خواہ نماز میں ہو یا نہ ہو (اور یہی قول شافعی و مالک و احمد و ع۔ ع۔) اور اگر وہ زن ہو  
 یا تعلیم شرعی یا انتظار نماز کے واسطے بیٹھا ہو یا انتظار نماز یا غیر نماز میں ہو گیا یا مسجد میں ہو کر گزرا یا باذن کے مسجد  
 مسجد میں بیٹھا اگر اس حالت میں ٹھوکر کھا کر کوئی اس سے مراد یا پھر تاوان نہیں ہو۔ امام صاحبین کے نزدیک اختلاف نہ ہو۔



جاری ہو اور ہر مستکلف تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ مسکین بھی اختلاف دیتے ہیں اگر مستکلف سے ٹھوکر کھا کر کوئی مرنے لے  
بعض کے نزدیک بقول ابو حنیفہ رحمہ مستکلف خاص ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نہیں خاص ہوگا اور بعض نے  
کہا کہ مستکلف بالاتفاق خاص ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو نماز و ذکر الہی کے واسطے بنائی گئی ہے اور جماعت  
سے نماز ادا کرنا سولے اسکے ممکن نہ تھا کہ نماز کا انتظار کرے تو اسکو مسجد میں بیٹھا بیلا تھا کہ یہ ضرورت نماز  
کے واسطے ہو یا اس دلیل سے کہ جو شخص نماز کے انتظار میں ہو وہ بدلیل حدیث شریفہ کے حکم نماز میں ہو تو خاص  
ہوگا جیسے حقیقتہً نادین ہو تو خاص نہیں ہوتا، اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد تو فقط نماز کے واسطے  
بنائی گئی ہے اور دیگر اشیاء نہ کہ وہ لمحہ نماز میں تو ضرور ہوا کہ اصل نماز میں اور اسکے ساتھ لمحات میں فرق  
ظاہر کیا جائے پس جسے اصل نماز کے واسطے بیٹھا مطلقاً بیلا جانا اور دیگر لمحات کے واسطے بیٹھا اس شرط کے  
بیلا جانا کہ سلامتی میں خلل نہ ہو اور یہ بات کچھ عجیب نہیں ہے کہ ایک فعل بیلا یا سنبھالنا کہ اسکے ساتھ یہ قیاس  
کہ کسی کی سلامتی میں خلل نہ آوے اسکی مثال یہ ہے کہ کافر کو تیر مارنا سنبھالنا بشرطیکہ مسلمان کے نہ لگے لینی جبکہ ایسا  
کرن ممکن ہو اور جیسے شکار کو تیر مارنا جائز ہے بشرط سلامت اور راستہ میں چلنا بھی اسی شرط سے بیلا ہے اور جیسے مسجد  
میں چلنا لیکن اگر دوسرے کو روند ڈالے تو خاص ہے۔ اور اسی طرح مسجد میں سو جانا بیلا ہے لیکن اگر دوسرے پر  
گھر پڑے تو خاص ہوگا۔ اور واضح ہو کہ بالان کے واسطے مسجد میں بیٹھا بعض احادیث میں مستحکم و عبادت  
تجاست سے ہے لیکن اگر یہ باتیں شکر الہی عزوجل یا کسی عبرت و فائدہ علمی یا طبیعت کو تنفس ہونے تو جواز میں ہے  
بدلیل حدیث جابر بن سمیرہ رضی اللہ عنہ کہ میں سو بار سے زیادہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مسجد میں  
حاضر ہوا اور حالیکہ آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم شعر و دیگر اشیاء جاہلیت کا تذکرہ کرتے تھے اور بیٹے اور  
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بھی انکے ساتھ تبسم فرماتے تھے۔ کما رواہ احمد و غیرہ۔ اور واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
واسطے جو دلیل ذکر کی وہ مشر ہے کہ انتظار نماز کے واسطے بھی بیٹھا مطلقاً بیلا ہے لیکن وارد ہوتا ہے کہ تعمیر مسجد  
بغرض نوافل نہیں ہے حالانکہ ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نماز نفل میں بھی مطلقاً خاص ہوگا اور شاید کہ جواب یہ ہو کہ  
بہ نسبت دیگر افعال کے نماز نفل کو نماز فرض سے زیادہ اتحاد دینے کو یا وہ دونوں متحد ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔  
وان جلس رجل من غیر العشرة فیہ فی الصلوة فتقل بہ الانسان فیغی ان لا یضمن لان المسبح  
بني للصلوة وامر الصلوة بالجماعة ان کان مفضلاً لے اہل المسجد فکل واحد من المسلمین  
ان یصل فیہ وحدہ۔ اور اگر اس قوم کی مسجد میں سولے اس قوم والوں کے کوئی دوسرا شخص لازم میں بیٹھا  
پس اس سے الجھل کوئی آدمی مر گیا تو چاہیے کہ نمازی خاص ہو کہ مسجد تو نماز ہی کے واسطے بنی ہے اور نماز جماعت  
کا کام اگرچہ اہل مسجد کے سپرد ہے لیکن مسلمان دن میں ست ہر ایک کو یہ اختیار ہے کہ تنہا مسکین نماز پڑھے۔  
تو یہ شخص تعدی لہا لم نہا پس خاص نہیں ہوگا۔

## فصل فی الحائض الماکل

یہ فصل جھکی ہوئی دیوار کے بیان میں ہے۔

قال واذا مال الحائض الی طریق المسلمین فطوب صاجہ بنقصہ واشہد علیہ فلم یقفہ فی مدة یقفہ  
علی نقضہ حتی سقط ضمن ما کف بہ من نفس او مال والقیاس ان لا یضمن لانه لا یمنع منہ بیا شرم



ولا مباشرة شرط هو متعدد فيه لان اصل البناء كان في ملكه والميلان وشغل الهواء ليس من فعاية فاعا  
 كما قبل اما شهاده او اگر کوئی دیوار مسلمانوں کے راستہ کی طرف جھکی ہو پس مالک دیوار سے اسے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس سے  
 مطالبہ نہ گواہ کر لیتے مگر اسے دیوار نہ توڑی حالانکہ اتنی مدت گزر گئی کہ اگر چاہتا تو توڑ سکتا تھا یہاں تک کہ وہ دیوار گری تو اس سے  
 جو کوئی جان یا مال تلف ہو تو اس کا ضامن ہوگا اور قیاس یہ تھا کہ ضامن نہ ہو اور یہی قول شافعی ہے کیونکہ ماہک دیوار کا بذات تو  
 ارتکابی فعل نہیں ہے اور نہ وہ کسی ایسی شرط کا مرتب ہو جس میں ظلم ہو کیونکہ اصل دیوار اس کی ملک میں ہے اور اس کا جھکا اور نقصان ہوا کیونکہ  
 اس کا فعل نہیں ہے تو ایسا ہو گیا جیسے گواہ کر لینے سے پہلے حال تھا نہ کیونکہ اگر مطالبہ دگواہ کر لینے سے پہلے ہو رہی تو ضامن  
 نہیں ہوتا لیکن یہ قیاس چھوڑ کر کہنے والے امام مالک و اصحاب احمد نے استحسان اختیار کیا ہے۔ وجہ الاستحسان ان  
 الحائط لما مال اسے الطريق فقد اشتغل هو بطريق المسلمين بلکہ در فعتی یہ فاذا تقدم اليه وطلب  
 بتفرغ به يجب عليه فاذا ائتمنع صار متعديا بمنزلة ما لو وقع ثوب انسان في حجره يصير متعديا بالاشتغال عن  
 التسليم اذا طلب به كذا هنا بخلاف ما قبل الا شهادا لانه بمنزلة هلاك الثوب قبل الطلب ولانا لو لم يجب  
 عليه التعمان تمنع عن التفرغ فيقطع المارة حذرنا على انفسهم فيتضررون به وودفع الضرر العام لمن  
 الواجب له تعلق بالحائط فيتمتع له فنع هذا الضرر وكم من ضرر خاص يتحمل له نفع العام منه ثم فيما تكلف  
 به من النفوس تجب الدية وتحملا العاقلة لانه في كونه جنایة دون الخطأ فيستحق فيه التخفيف بالطريق الاول  
 كسلا يودی لے استیصال والا حیات به و ماتلف به من الاموال كاله و اب والعروض يجب ضمان  
 فی مال لان العواقل لا تقفل المال۔ اور استحسان کی دلیل یہ ہے کہ دیوار نہ کہ وجب شارع عام کی طرف جھکی تو  
 اس نے اپنے ملک کے ذریعہ سے مسلمان کی عام راہ کا بڑا نقصان گھیر لیا اور اس کا دور کرنا مالک دیوار کے اختیار میں نہ ہے پس  
 جب اس سے پیشتر کہہ گیا اور خالی کرنے کا مطالبہ کیا گیا تو اس پر خالی کر دینا واجب ہے پس جب اس نے اٹھ کر کیا تو عالم  
 ٹھہرا جیسے اگر ایک شخص کا کپڑا دوسرے کی گود میں ہو کر گرا تو طلب کرنے کے بعد اٹھ کر کھانے سے وہ عالم و ضامن  
 ہو جاتا ہے ایسا ہی اس مسئلہ میں ہے بخلاف اس کے مطالبہ دگواہ کرنے سے پہلے وہ ضامن نہیں ہوگا اس واسطے کہ ایسا  
 ہے جیسے گود میں گرا ہوا کپڑا اس کے مالک کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہو گیا۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ہم مالک دیوار پر  
 تادان واجب ہوں تو وہ اس کو دور کرنے سے برابر انکار کرے گا اور اگر بیزدن کا راستہ اپنی جان کے خوف سے بند  
 ہو جائیگا جس سے عام ضرر پہونچے گا حالانکہ عام ضرر دور کرنا واجبات سے ہے اور چونکہ مالک دانی کو اس دیوار سے  
 تعلق ہے تو وہی اس ضرر دفع کرنے کے واسطے متعین ہے اور بہت ایسا ہوتا ہے کہ خاص ضرر بقایا عام ضرر کے برداشت  
 کیا جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ اس دیوار سے جو جانیں تلف ہوں ان کی دیت واجب ہوگی اور مالک دیوار کی مددگار برادری  
 اس کو برداشت کرے گی کیونکہ اس میں نسبت قتل خطا کم جرم ہے تو مالک دیوار بدرجہ اولے اس میں تخفیف کا مستحق ہے تاکہ  
 وہ بیخ و بن سے زیادہ نہ جلتے اور نہایت تنگ و پریشان نہ ہو اور جو سوال کہ مانند جاورون و اسباب کے اس  
 دیوار سے تلف ہوں ان کا تادان خود مالک دیوار کے ہاں ہے واجب ہوگا کیونکہ مددگار برادری مال کا تادان برداشت  
 نہیں کرتی ہے۔ والشروط التقدم اليه وطلب انقضى منه دون الا شهادا و انما ذكر الا شهادا ليتكلم من اثبات  
 عند انكاره فكان من باب الاحتياط وصورة الا شهادا ان يقول الرجل اشهد و انی قد تقدمت  
 الی هذا الرجل في بدم حاله هذا ولا يصح الا شهادا قبل ان يهي الحائط لا لغرام التقدي۔ اور شرط یہ ہے  
 کہ مالک دیوار سے پہلے کہہ دیا جاوے اور دیوار توڑنے کا مطالبہ کیا جاوے اور گواہ کرنا قاعدہ شرط نہیں ہے بلکہ صرف



نے گواہ کرنا اس واسطے شرط کیا کہ اگر مالک دیوار مطالبہ سے انکار کرے تو ثابت کرنا ممکن ہو تو گواہ کرنا از قسم حقیقہ  
 ہو اور گواہ کرنے کی یہ صورت ہو کہ مطالبہ کرنے والا گواہوں سے کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اس شخص سے اسکی  
 دیوار توڑنے کے بارہ مہین پہلے کہہ دیا۔ اور واضح ہو کہ دیوار توڑنے کے قابل ہو جانے سے پہلے گواہ کر دینا صحیح نہیں ہو  
 کیونکہ جب تک دیوار درست ہو تو کچھ نقدی نہیں ہو۔ اور اگر اُس نے کہا کہ یہ دیوار گرا دینا چاہیے کیونکہ کچھ مہینے  
 تو یہ مطالبہ نہیں بلکہ مشورہ ہو بلکہ یوں کہے کہ یہ دیوار گرا دے اور یہ شرط ہو کہ ایسے شخص سے کہ جسکو دیوار توڑنے کا  
 اختیار ہو حتیٰ کہ اگر باجارہ یا عاریت رہنے والے سے مطالبہ کیا تو مائل ہو اور یہ بھی شرط ہو کہ مطالبہ کرنے والا حقدار ہو  
 میں شارع عام میں سب حقدار ہیں اور کوچہ خاص میں اہل کوچہ ہیں اور کسی شخص کا مطالبہ کافی ہو یہ سب اسوقت ہو  
 کہ اگر اہل زمین دیوار درست ہو۔ قال وگوئی الحائط ما کفانی الا بتدار قالوا لیضمن ما تلف بسقوطه من غیر  
 اشیاء ولان البنا بعد ابتداء کفانی اشرع البجملح۔ اور اگر ابتداء سے اُس نے دیوار ٹھیک ہوئی بنائی تو  
 شلخ نے فرمایا کہ اُس کے گرنے سے ضامن ہو گا اگرچہ گواہ کر لینا ندارد ہو کیونکہ دیوار کی تعمیر میں ابتداء سے نقدی متعلق  
 ہوئی جیسے جملح نکالنے میں بالاتفاق ضامن ہوتا ہے۔ قال وبقبل شہادۃ رجلین اور رجل وامرأتین علی  
 التقدم لان ہذہ لیست بشہادۃ علی القفل بشرط التبرک فی مدۃ یقدر علی نقضہ فیہا لانه لا بد من اسکا  
 النقض یصیر تبرک جائنا ویستوی ان یطالبہ بنقضہ سلم او ذمی لان الناس کلہم شرکاء فی المردود فیصح التقدم  
 الیہ من کل واحد سکنم رجلا کان او امرأۃ حرا کان او مکاتباً یصح التقدم الیہ عند السلطان وغیرہ لانه  
 مطالبہ بالتفرغ فیتفرغ کل صاحب حق یہ وان مال الے دار رجل فالطالبۃ الی مالک الدار خاصۃ  
 لان الحق لہ علی الخصوص وان کان فیہا سکان لہم ان یطالبوہ لان لہم المطالبۃ بازالۃ ما شغل الدار  
 فکذا بازالۃ ما شغل ہوا و ہوا و ہوا جلہ صاحب الدار و ابراہمہا و فعل ذلک ساکنو ہا فذلک جائز و  
 لاضمان علیہ فیما تلف بالحائط لان الحق لہم بخلاف ما اذا مال الے الطريق فاجلہ القاضی اہل شہد  
 علیہ حیث لا یصح لان الحق لجماعۃ المسلمین و یس الیہما البطلان حقہم۔ اور بیشتر مطالبہ مرد و مردوں یا ایک مرد  
 و دو مردوں کی گواہی کافی ہو کیونکہ یہ گواہی کچھ نقل پر نہیں واقع ہوئی (تاکہ مرد ہی مرد ہونا شرط ہو) اور واضح ہو کہ اتنی  
 دیر تک توقف شرط ہو کہ مالک دیوار اس مدت میں دیوار توڑ سکتا کیونکہ توڑنے کا اسکان ضروری ہو تاکہ ایسا کرنے سے  
 مجرم قرار پادے پھر توڑنے کے مطالبہ میں مسلمان و ذمی برابر ہیں (بشرطیکہ اس راہ میں حقدار ہو) کیونکہ گزرنے کے  
 حق میں سب آدمی برابر ہیں تو ہر آدمی سے تقدم مطالبہ صحیح ہو خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور خواہ آزاد ہو یا مکتوب ہو۔ اور واضح  
 ہو کہ اسکا تقدم سلطان یا غیر سلطان سب سے صحیح ہو کیونکہ یہ تو خالی کہنے کا مطالبہ ہے پس ہر ایک حقدار کو ایسا ہی حاصل  
 ہو اور اگر دیوار کسی شخص کے مکان کی جانب ٹھیک ہو تو توڑنے کا مطالبہ خاص کر مالک دار بہرہ اس واسطے کہ علی الخصوص اسی کے  
 واسطے حق ہو۔ اور اگر اس مکان میں بہت لوگ رہتے ہوں تو ہر ایک کو مطالبہ کا اختیار ہو کیونکہ جو چیز اس مکان کو  
 گھیرے اُسکو دور کرنے کا مطالبہ ہر ایک کے اختیار میں ہو۔ اسی طرح جو چیز اس مکان کی فساد کو گھیرے اُس کے دور  
 کرنے کا بھی ہر ایک مطالبہ کر سکتا ہو۔ اور اگر مالک مکان نے صاحب دیوار کو کچھ دوزن کی مہلت دی یا اس مطالبہ سے  
 بری کیا یا ساکنان مکان سب کے ایسا کیا تو یہ امر جائز ہو اور دیوار سے جو کچھ تلف ہو تو صاحب دیوار اسکا ضامن نہ ہو گا کیونکہ  
 حق تو اہل مکان کے واسطے تھا بخلاف اُس کے اگر دیوار مذکور راہ عام کی جانب ٹھیک ہو پس مالک دیوار کو قاضی نے مہلت  
 دی یا جس شخص نے اُس پر مطالبہ دیا وہ کیسے مہلت دی تو صحیح نہیں ہو اس واسطے کہ یہ حق جماعت مسلمانوں کا ہو اور قاضی



بالمطالب کو یہ من مٹانے کا اختیار نہیں ہے۔ ولو باع الدار بعد ما اشہد علیہ وقبضہا المشتري بری من ضمان لان الجناية تبرک المدم مع تمكنه وقد زال تمكنه بالبيع بخلاف اشترى الجملح لانه كان جانيا بالوضع ولم يفسخ بالبيع فلا يبرأ على ما ذكرنا ولا ضمان على المشتري لانه لم يشهد عليه ولو اشهد عليه بعد شرائه فهو ضامن لتركه التفريق مع تمكنه بعد ما طو لب به والاصل انه يصح التقدم اے كل من يتمكن من نقض الحائط وتفرغ الهواء من لا يتمكن منه لا يصح التقدم اليه كالمترين والمستأجر والمودع وساكن الدار ومع التقدم اے الراهن لقد رتب على ذلك بواسطة الفكاك والى الوصى و اے اب اليتيم اذ امة في حائط العصى لقيام الولاية وذكر الام في الزيادات والضمان في مال اليتيم لان فعله بولادته كفعله والى المالك لان الولاية له و اے العبد التاجر سوار كان عليه دين اولم يكن لان الولاية بالنقض له ثم التالف بالسقوط ان كان مالا فهو في غنى العبد وان كان نفسا فهو على عاقلة المولى لان الاشهاد من وجه على المولى وضمان المالك اليق بالعبد وضمان النفس بالمولى و يصح التقدم اے احد البرثة في نصيبه وان كان لا يتمكن من نقض الحائط وحده لتمكنه من اصلاح نصيبه بطريقه وهو المرافعة الى القاضي۔ اور اگر صاحب گاہ مطالبہ کے گواہ کر لینے کے بعد اُسے دیوار بیچ ڈالی اور مشتری نے اُس پر قبضہ کر لیا تو باع اُسکی ضمان سے بری ہوگا اگر نہ دیوار منہدم نہ کرنے سے جرم بھی ہے کہ قدرت باقی ہو حالانکہ فروخت کی وجہ سے قدرت زائل ہو گئی بخلاف اسکے اگر کان سے شارع عام کی طرف جناح نکالا تو بعد فروخت مکان کے بھی ضامن رہتا ہے کیونکہ یہ فعل ہی جرم تھا اور بیع کی وجہ سے وہ نسخ نہیں ہوا تھا و ان سے بری نہ ہوگا جیسا کہ سابق میں بیان کیا ہے۔ رہا دیوار کا خریدار تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا اگر نہ کہ اُس پر گواہ نہیں کیے گئے اور اگر بعد خرید کے اُس پر مطالبہ ہوگا وہ کرے گئے ہوں تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ بعد مطالبہ ہدم کے اُس نے فضاء کو خالی نہ کیا باوجودیکہ اُسکو قدرت حاصل تھی اور کلیہ قاعدہ یہ ہے کہ تقدم ہر ایسے شخص کی جانب صحیح ہے کہ جسکو دیوار توڑنے اور فضاء خالی کرنے کی قدرت ہو اور جسکو یہ قدرت حاصل نہ ہو اُس سے تقدم مطالبہ صحیح نہیں ہے مگر مترین یا مستاجر یا مستودع یا عاریت پر رہنے والا کہ ان میں سے کسی سے تقدم مطالبہ صحیح نہیں ہے ان تقدم مطالبہ ان سے صحیح ہے کیونکہ اُسکو دیوار توڑنے کی قدرت اس طرح حاصل ہے کہ تک رہ کر لے اور صغیر کے وحی سے بھی صحیح ہے اور صغیر کے بپ یا اُسکی ان سے بھی مطالبہ صحیح ہے جبکہ یہ دیوار تک صغیر ہو کیونکہ ان لوگوں کی ولایت موجود ہے اور ان کا ذکر کتاب الزیادات میں منصوص ہے اور اس دیوار کی بابت ہوتا ان لازم ہو وہ صغیر کے مال میں ہوگا کیونکہ اُسکے ولایت میں وحی کا فعل بمنزلہ فعل صغیر ہے۔ اور مکان سے بھی مطالبہ صحیح ہے کیونکہ مکان کو اپنی گمائی میں ولایت حاصل ہے اور غلام تاجر سے بھی مطالبہ صحیح ہے خواہ اُس پر فرض ہو یا نہ ہو کیونکہ وہ دیوار توڑ سکتا ہے پھر دیوار گرنے سے جو چیز تلف ہو اُسکو دیکھا جائے کہ اگر وہ مال ہے تو سکا تا وہ ان اس غلام تاجر کی گردن میں واجب ہوگا یعنی اسکے واسطے فروخت ہو سکتا ہے اور اگر کوئی جانے ہو تو اسکی دیت اس غلام کے مولیٰ کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اس واسطے کہ غلام تاجر پر مطالبہ ہوگا اگر نہ ایک راہ سے اسکے مولیٰ پر ہے اور مالی تمام لازم ہو غلام سے زیادہ لائق ہے اور جانی تمام ان اسکے مولیٰ سے زیادہ لائق ہے۔ اور واضح ہو کہ تقدم مطالبہ بطور وارثوں کے ایک وارث پر اُسکے حصہ میں صحیح ہو جاتا ہے اگر چاہے اُسکو تنہا یہ دیوار توڑنے کا اختیار نہیں ہے لیکن اسوجہ سے صحیح ہے کہ وہ اصلاح کے طریقہ سے اپنے حصہ میں اصلاح کر سکتا ہے اور طریقہ یہ ہے کہ قاضی کے حصہ میں مرافعہ کرے۔ ولو سقط الحائط الماکل علی انسان بعد الاشهاد فقتل فقتل بالقتل غیر عطل لا یضمن لان التفريق عنه الى الاولیاء لا الیہ وان عطل بالنقض ضمنه لان التفريق الیہ اذا انقض ملک والا شهاد



علی الحائط اشہاد علی النقص لان المقصود امتناع الشغل ولو عطب بجرة كانت علی الحائط سقطت  
 بسقوطه دہی ملک ختمہ لان المقصود بفتح الیہ وان کان ناک غیرہ لا یختمہ لان التفريق اسے بالکھاس اور اگر  
 گواہ کرنے کے بعد جھکی ہوئی دیوار کسی شخص پر گری پس اسکو ہلاک کر دیا بھر مقتول سے ٹھوکر کھا کر دوسرا شخص مر گیا وہاں تک  
 دیوار دوسرے مقتول کا خاص نہ ہوگا اسولے کہ مقتول اول سے راستہ خالی کرنا مقتول کے اولیاء پر واجب ہے اور مالک  
 دیوار کے ذمہ نہیں ہے اور اگر دوسرا شخص اس دیوار کی ٹوٹن سے ٹھوکر کھا کر مرے تو مالک دیوار کے دیت کا بھی خاص نہ  
 ہوگا اسولے کہ ٹوٹن سے راستہ صاف کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ ٹوٹن اسی کی ملک ہے اور دیوار کے بارہ بین جو اشہاد  
 کیا گیا تھا وہی ٹوٹن کے واسطے اشہاد ہے یعنی ٹوٹن اٹھانے کے لیے جد یہ اشہاد کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اشہاد  
 کا مقصود یہ تھا کہ راہ عام فارغ کی جاوے۔ اور اگر دیوار میں کوئی گھڑا جڑا ہوا تھا اور دیوار کے گرنے سے وہ بھی گرجے  
 یا جھکے کوئی آدمی تلف ہو گیا حالانکہ گھڑا اسکی ملک تھا تو بھی خاص نہ ہوگا اسولے کہ اس پر راستہ خالی کرنا واجب تھا اور اگر  
 گھڑا غیر کی ملک ہو تو خاص نہ ہوگا کیونکہ خالی کرنا اس کے مالک پر واجب تھا۔ تو اسکا مالک خاص نہ ہوگا واسطے کہ علم  
 حال و اذا کان الحائط بین خمسہ رجال اشہد علی احدہم قتل انسانا ضمن خمس الدیۃ ویکون ذلک علی  
 عاقلۃ وان کانت دابۃ بین ثلثہ نفر فحضر احدہم فیہا سیرا و انحرکان بغیر رضا الشرکین الاخرین او نبی حائلا  
 فغصب بہ انسان فعليه ثلث الدیۃ علی عاقلۃ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا علیہ نصف الدیۃ علی عاقلۃ فی  
 الفصلین لہما ان التلغ بنصیب من اشہد علیہ معتبر بنصیب من لم یشهد علیہ ہر فکانا قسمین فاقسم  
 نصفین کما مر فی عقر الاسد و خمس الحیۃ و جرح الرجل و لا ان الموت حصل بعلۃ واحدہ و ہوا قتل  
 المقدر و العنق المقدر لان اصل ذلک لیس لعلہ و ہوا القلیل حتی یعتبر کل جزو علۃ فیجتمع لعلہ و اذا کان  
 کذلک یضاف الی العلۃ الواحدۃ ثم تقسم علی اربابہا بقدر الملک بخلاف الجراحات فان کل جرح  
 علۃ التلغ بنفسہا صغرت او کبرت علی ما عرفت الا ان عند المذاحمۃ اضعف الی الکمل لعدم الاولویۃ۔  
 اگر ایک جھکی دیوار پانچ آدمیوں میں مشترک ہو جن میں سے ایک شخص پر اشہاد کیا گیا پھر وہ دیوار گری جس سے ایک آدمی  
 مر گیا تو جیسرا اشہاد کیا گیا ہے وہ پانچوں حصہ دیت کا خاص نہ ہوگا اور یہ حصہ اسکی مددگار برادری پر لازم ہوگا۔ ایک مکان  
 میں آدمیوں میں مشترک ہو پھر ان میں سے ایک شخص نے بغیر رضامندی دوزن شریکوں کے اس میں کنواں کھودا یا گدھا کھڑا  
 یا کوئی دیوار بنائی پھر اس گدھے یا دیوار سے کوئی آدمی مر گیا تو اس ایجاد کرنے والے شریک پر دو تہائی دیت لازم ہے جو  
 اسکی مددگار برادری پر ادا کرتی واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ کا مذہب ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ دوزن صورتوں میں  
 نصف دیت اسکی مددگار برادری پر ادا کرنی واجب ہوگی اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جیسرا اشہاد کیا گیا اس کے حصہ کی وجہ  
 سے تلف ہونا معتبر ہے اور جیسرا اشہاد نہیں کیا گیا اس کے حصہ کی وجہ سے تلف ہونا مہم ہے یعنی معتبر نہیں ہے پس یہ دو قسمین  
 ہوئیں تو نادان بھی دو حصہ ہو کر تقسیم ہوگا جیسا کہ شریک زخمی کرنے اور سانپ کا ٹٹنے اور آدمی کے زخمی کر کے اسے سٹل  
 میں گزیرا ہے یعنی اگر ایک شخص کو شیر نے زخمی کیا اور سانپ نے کانا اور آدمی نے زخمی کیا اور ان سب سے وہ مر گیا  
 تو شیر و سانپ کا زخم دوزن باطل ہیں اور آدمی کا زخمی کرنا معتبر ہے پس ایک قسم معتبرہ ایک قسم غیر معتبر  
 پس زخمی کرنے والے آدمی پر نصف دیت واجب ہوتی ہے اسی طرح بیان ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ  
 موت وجہ علت واحدہ کے پیدا ہوئی اور وہ دیوار کی صورت میں نفل ہوا اور گدھے کی صورت میں عنق مقدر ہوا  
 مقدر کی قید اسواسطے لگائی کہ اصل نفل و عنق یعنی قایل کچھ موت کی علت نہیں ہے تو ایک مقدار خاص پر ہی نفل و عنق

۹  
 بنی  
 مالک  
 کے  
 لیے  
 ہے



تو ہر ایک جزو اسکی علت نہو تا کہ کئی علتیں جمع ہو جائیں اور جب یہ ثابت ہو کہ بیان ایک ہی علت ہو تو مقتول کا مرنا ہی علت واحدہ کی جانب منسوب ہوگا پھر اس علت کو مالکان مکان پر بقدر ہر ایک کی ملکیت کے تقسیم کیا جائیگا پس دیوار کی صورت میں جس پر اثہاد ہو ا ہو وہ پانچویں حصہ کا مالک ہو پس اسی قدر ضامن ہوگا اور مکان کی صورت میں ہٹانے والا صرف ہٹائی کا مالک ہو تو اس قدر حصہ کا ضامن ہوگا کیونکہ اس قدر ٹسے اپنی ملک میں ایجاد کیا ہو اور باقی ہٹائی اُسکے دونوں شریکوں کی ملکیت ہو حالانکہ بغیر انکی رضامندی کے ایسا کیا تو انکے حصہ کی بابت وہ ہٹائی دیت کا ضامن ہوگا۔ م۔ بخلاف مسئلہ جراحات کے یعنی شیر و سانپ و آدمی کے زخمی کرنے کی کہ اس میں کئی علتیں ہیں کیونکہ ہر جرح ہت ہت خود موت کی علت ہو خواہ بڑی ہو یا چھوٹی ہو چنانچہ سابق میں معلوم ہوا لیکن اس مسئلہ میں زخمی کرنے والے آدمی کے ساتھ شیر و سانپ کا زخم مراد ہے تو موت ان سب کی جانب منسوب کی گئی کیونکہ کسی زخم کو اس کے لئے نہیں قرار دے سکے۔ اگرچہ کوئی جراحت قلیل ہو کیونکہ جتنے بیان کیا کہ جراحت خفیف و شدید ہر ایک علت موت ہو تو موت کی علت ہونے میں سب برابر ہیں اور کسی کو ترجیح نہیں ہو تو لامحالہ اسکی دو تہیں معتبر ہوئیں جیسا کہ سابق میں مفصل بیان ہوا ہے۔

## باب جناۃ البیہیمۃ و الجناۃ علیہا

باب جو بوائے پر قیدی کرنے اور جو بوائے کے قیدی کرنے کے بیان میں

قال الراکب ضامن لما او طات الدابة ما اصابته بید یا اور جملہا اور اسہا او کدست او خطبت و کذا اذا صدست ولا یضمن ما لفت برجلہا او ذنبہا و الاصل ان المرد فی طریق المسلمین مباح سفید بشرط السلامة لانه تصرف فی حق من وجہ و فی حق غیرہ من وجہ لکونہ مشترکاً بین کل الناس فقلنا بالا باحۃ سقیداً بل ذکرنا لیمتسل النظر من الجانبین ثم انما یتقید بشرط السلامة فیما یکن الاحتراز عنہ ولا یتقید بہا فیما لا یکن التحرر عنہ لکافیہ من المنع عن التصرف و سد بابہ و ہو مفتوح و الاحتراز عن الابطار و ما یضاہیہ ممکن فانه لیس من ضرورات التیسیر فقیدناہ بشرط السلامة عنہ و النفع بالرجل و الذنب لیس یکنہ الاحتراز عنہ مع السیر علی الدابة فلم یتقید بہ۔ جائز پر اگر سوار ہو تو جو کچھ وہ پا مال کرے خواہ اگلے پاؤں سے یا پچھلے پاؤں سے یا سر سے یا کٹنے سے یا اگلے پاؤں سے کھڑے ہو کر تو سوار اسکا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر دھکے سے تلف کرے تو بھی ضامن ہوگا اور جو چیز کہ پچھلے پاؤں کی ٹاپ سے یا دم سے تلف کرے اسکا ضامن ہوگا اس باب میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ مسلمانوں کے عام راستہ میں چلنا مباح ہے اگر اس قید کے ساتھ کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے کیونکہ اس راہ میں چلنا ایک وجہ سے اپنے حق میں تصرف ہے اور ایک راہ سے دوسرے کے حق میں تصرف ہے کیونکہ یہ راستہ کل آدمیوں کے درمیان میں مشترک ہے تو ہٹنے اس میں چلنا اسی قید کے ساتھ مباح کیا کہ سلامتی کو ضرر نہ پہنچے تاکہ جانبین کے حق میں اعتدال کا لحاظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ قید سلامتی صرف اُن چیزوں میں ہے جو جن سے احتراز ممکن ہو اور جن امور سے احتراز ممکن نہیں ہے ان میں سلامتی کی قید نہیں ہے کیونکہ غیر ممکن میں یہ قید لگانا تصرف سے منع کے معنی میں ہوگا یعنی گویا راستہ چلنے کی اجازت مسدود کر دی حالانکہ یہ اجازت کھلی ہوئی ہے تو معلوم ہوا کہ غیر ممکن میں یہ قید بھی نہیں ہے پھر جائز کے پا مال کرنے اور اُسکے مانند امور سے احتراز ممکن ہو کیونکہ یہ امر کچھ رواں کرنے کی ضروریات میں سے نہیں ہے لہذا جس نے قید لگائی کہ روانی کی حالت میں



ان چیزوں سے احتراز ہو یعنی سنا متی کو ضرر نہ پہونچے اور رہا بچھل ماب سے یا دم سے ضرر پہونچا تا ایسی چیز جس سے احتراز ممکن نہیں ہو یعنی جائزہ برداری کی حالت میں اس سے احتراز نہیں ہو سکتا تو اس میں سلامتی کی قید بھی نہیں ہے۔  
 فتنہ یعنی جس حالت میں جانور روان ہو تو ضرر نہ ہو کہ وہ ماب کی نوک اٹھا دے یا گداز دے یا گداز دے اور سوار کو اس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ فان اوقفہ فی الطريق ضمن النفعۃ ایضا لانه یکنہ التحریر عن الایقاف وان لم یکنہ عن النفعۃ فصایدتہ یا فی الایقاف وشفل الطريق یہ فیضیہ۔ اگر اسے جائزہ کو راستہ میں کھڑا کیا ہو تو اسکی بچھل ماب کے نقصان کا بھی ضامن ہوگا کیونکہ اگر بچھل ماب سے احتراز ممکن نہیں ہو تو راستہ میں کھڑا کرنے سے بچاؤ ممکن ہو تو راستہ میں کھڑا کر کے راستہ گھیرنے سے سعدی ہو ابس ضامن ہوگا۔ قال وان اصابہ بید یا او برجلہا حصاة او لواء او اثارت غبارا او حجارا صغیرا ففقا عین انسان او افسد ثوبہ لم یضمن وان کان حجر اکبر ضمن لانه فی الوجه الاول لا یکن التحریر عن اذیر الدواب لایعری عنہ فی الثانی ممکن لانه ینفک عن اسیر عادی انما ذلک بتعلیف الراکب والمراد من فیما ذکرنا کالراکب لان المعنی لا یختلف۔ اور اگر جائزہ نے اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے کنکر یا ان پتھر کی گٹھلیاں اڑا دیں یا غبار یا چھوٹی پتھر یا ان اڑائیں جس سے کسی شخص کی آنکھ پھوٹ گئی یا اسکا کپڑا پھاڑ دیا ہو گیا تو سوار ضامن ہوگا اور اگر برا پتھر اڑا یا تو ضامن ہوگا اسکی دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں احتراز ممکن نہیں ہے کیونکہ جائزہ کی رفتار ان امور سے خالی نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت میں احتراز ممکن ہے کیونکہ ازراہ عادت کے رفتار اس سے خالی ہوتی ہے اور وہ کبھی بیش آیا یہ سوار ہی کی سختی سے بچش آیا تو ضامن ہوگا۔ اور وضع ہو کہ جیسے سوار ضامن ہے ویسے ہی وہ شخص سوار کی روئے میں ہو یعنی پیچھے بیٹھا ہو وہ بھی ضامن ہوگا کیونکہ وجہ ضمان میں مدد زن کے حق میں کچھ فرق نہیں ہے۔ قال فان راہت او بالت فی الطريق وہی تسیر فغلب بہ انسان لم یضمن لانه من ضرورات السیر فلا یکنہ الاحتراز عنہ۔ اگر رفتار کی حالت میں جائزہ نے راستہ میں بید یا پیشاب کیا جس سے پھسل کر کوئی آدمی مر گیا تو سوار ضامن نہ ہوگا کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں ہے جس سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ وکننا اذ اوقفنا الذلک لان من الدواب ما لا یفعل ذلک الا بالایقاف وان اوقفہا لیسر ذلک فغلب انسان بروثا او بولہا ضمن لانه متعدی ہذا الایقاف لانه لیس من ضرورات السیر کما ہو اکثر ضررا بالمارة من السیر لما انہ اذوم منہ فلیحق بہ۔ اور اگر اسے پیشاب یا بید کرنے کے واسطے اسکو راستہ میں کھڑا کر دیا تو بھی ضامن ہوگا کیونکہ بعضے جائزہ کی عادت ہوتی ہے کہ پیچھے کھڑا کیے پیشاب یا بید نہیں کرتے ہن اور اگر اسے سولے اسکے کسی دوسرے کام کے واسطے کھڑا کیا ہو پھر کوئی شخص اسکے پیشاب یا بید سے پھسل کر مر گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ وہ اس طرح کھڑا کرنے میں سعدی ہے کیونکہ یہ رفتار کی ضروریات میں سے نہیں ہے پھر بہ نسبت رفتار کے راگیروں پر اسکا ضرر زیادہ ہوگا کیونکہ یہ رفتار سے زیادہ ہمارے قدامت کو رفتار کے ساتھ لاق نہیں کیا جائیگا۔ والسائق ضامن لما اصابہ بید یا او بجلہا والقائد ضامن لما اصابہ بید یا دون رجلہا والمراد النفعۃ قال رضی اللہ عنہ ہذا ذکرہ القدوری فی مختصرہ والیہ مال بعض المشائخ وجہ ان النفعۃ لیس عین السائق فیکنہ الاجتزاع عن غائب عن بصر القائد فلا یکنہ التحریر عنہ وقال اکثر المشائخ ان السائق لا یضمن النفعۃ ایضا وان کان یراہ اذیر علی رجلہا ما یستعما بہ فلا یکنہ التحریر عنہ بخلاف انکدم لاسکاتہ کبھا بلحاظہا وہذا یطلق اکثر الفسخ وہو الاصح۔ اور جو شخص جائزہ کو پیچھے سے اکتا ہو وہ ہر ایسے نقصان کا ضامن ہے جو جائزہ کے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پہونچے اور



جو شخص جانور کے ساتھ کھینچتا ہو وہ صحت جانور کے اگلے پاؤں کے نقصان کا ضامن ہو اور اس کے پچھلے پاؤں کے نقصان کا ضامن نہیں ہو اور اس سے مراد اس کے پچھلی لات کا صدمہ نہ ہو شیخ مصنف رحمہ اللہ کہتا ہے ایسا ہی تو درسی رہنے والی شخصہ  
 میں ذکر کیا اور اسی جانب یعنی شاخ کے نیچے سے گزرتا ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پچھلی لات تو پیچھے سے ہونے والی ہے نہ پہلے  
 اور پس وہ اس سے بچا کر سکتا ہو اور اس کے سے کھینچنے والے کی نظر سے غائب ہو تو اس سے احتراز ممکن ہو۔ اور اگر شاخ  
 شاخ نے فرمایا کہ پیچھے سے ہونے والا بھی پچھلی لات کا ضامن ہوگا اگرچہ وہ اسکو دیکھتا ہو کیونکہ جانور کے پاؤں پر کوئی  
 ایسی چیز نہیں جو پاؤں کو لات مارنے سے روکے تو ہاتھ کے دالے سے بچا کر نہیں ہوگا بخلاف شمشیر سے کاٹنے کے کیونکہ  
 وہ ہاتھ کے نیچے اس سے روک سکتا ہو اور اکثر سنون میں بھی عبارت ہو اور یہی اصح ہے۔ قال الشافعی رحمہ اللہ یغنیون  
 النفس کلمہ لان فعلہا مضاف الیہم والحجۃ علیہ ما ذکرناہ وقولہ علیہ السلام الرجل جبار مغناہ النفس  
 بالرجل واما قال الفعل تجولیت القتل کما فی المکر وہنا تخولیت بالضرب و فی الجامع الصغیر کل شیء  
 ضمنہ الراكب ضمنہ السائق والقائد لانہما سببان مباخر تهما شرط التلف وهو تقرب الدابة الی  
 مکان البجایۃ فیتقرب بشرط السلامة فیما یکن الاحتراز عنہ کالراكب الا ان علی الراكب الکفارة فیما اد  
 طلتہ الدابة بیدہ او برجلہا ولا کفارة علیہا ولا علی الراكب فیما وراہ الا لیطار لان الراكب بباشر فیہ  
 لان التلف بثقله نقل الدابة تبع له لان سیر الدابة مضاف الیہ وہی آتہ لہ وہما سببان لانیہ لا یحصل  
 سببا الی المحل شیء وکنا الراكب فی غیر الایطار والکفارة حکم المباشرة لاحکم التسبیب وکذا یتعلق بالیطار  
 فی حق الراكب حرمان المیراث والوصیۃ دون السائق والقائد لانیہ یخص بالمباشرة۔ اور امام شافعی رحمہ  
 نے کہا کہ سوار ہو یا پیچھے سے ہاتھ ہو یا آگے سے کھینچتا ہو یہ سب پچھلی لات کے ضامن ہونگے (اور یہی قول مالک و احمد  
 ہے) کیونکہ جانور کا فعل انھیں لوگوں کی جانب منسوب ہو اور امام شافعی پر حجت وہ دلیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی یعنی  
 بجا و اس کے اختیار میں نہیں ہو اور نیز یہ حدیث حجت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پاؤں بدرہم و دھابہ و دھابہ  
 والنسائی باسناد حسن۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ جانور کے پاؤں کی لات سے جو نقصان ہو اس کا کوئی خاص نہیں بلکہ  
 رائگان ہو اور ہا نقل منتقل ہونا تو نقل کی تخولیت سے ہوتا ہے جیسے کسی کو عبور کیا اور فوت دلا یا کہ اگر وہ خان شخص کا مال  
 ضائع کرے تو میں تجھے قتل کرونگا پس عبور کا فعل اس جبر کرنے والے کی جانب منتقل ہوتا ہے کیونکہ اس نے تعیل نہ کرنے  
 پر جان لیوے کا فوت دلا یا اور بیان یہ بات نہیں بلکہ اس کے دھکی ہو اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ ہر چیز جس کا ضامن سوار  
 ہوتا ہے اسی کا ضامن ہونے والا ہے یعنی والا بھی ہوگا کیونکہ یہ دونوں بھی ایسے فعل کے مرتکب ہوئے تو تلف ہونے کا سبب ہے  
 اور فعل مذکور یہ ہے کہ انھوں نے جانور کو ایسی جگہ کر دیا جہاں یہ جرم سرزد ہوا تو ان کے فعل کے ساتھ یہ شرط ہوگی کہ سلامتی  
 میں فرق نہ ہو در صورتیکہ احتراز ممکن ہو جیسے سوار کا حال ہو لیکن اتنا فرق ہے کہ جانور نے اگر پہنچے ہاتھ یا پاؤں سے کوئی آدمی  
 روندنا الا تو سوار پر اس کی بابت کفارہ لازم ہوگا اور کھینچنے یا ہانکنے والے پر کفارہ نہ ہوگا اور سوار سے روندنے کے دوسری  
 صورت میں سوار پر بھی کفارہ نہیں ہو اور روندنے میں اس واسطے کفارہ ہے کہ سوار اپنے فعل سے اس کا مرتکب ہو کیونکہ سوار  
 کے بوجھ سے یہ آدمی مر گیا اور جانور کا بوجھ تو سوار کے تابع ہوگا اس واسطے کہ جانور کی رفتار اس کے سوار کی جانب منسوب ہوگی  
 اور جانور اس کی رفتار کا آگے ہو جائے اور کھینچنے والے کے دھکی دھکی کا سبب انگیزہ اس واسطے کہ کھینچنے والے کے دھکی  
 کی طرف سے مقتول کے جسم میں کوئی چیز لاق نہیں ہوئی جیسے سوار سے روندنے کے دوسری صورتوں میں سوار کی طرف  
 سے بھی مقتول میں کوئی چیز متصل نہیں ہوتی ہے۔ اور کفارہ تو ذاتی ارتکاب کا حکم ہے اور سبب انگیزی کا حکم نہیں ہے اور امام



سوار در صورت رونمنے کے میراث و وصیت سے بھی محروم ہوگا حالانکہ کھینچنے والا وہاں گئے والا محروم ہوگا کیونکہ میراث سے محرومی کا تعلق بذات خود ارتکاب سے مخصوص ہے نہ لقمہ اپنی ذات سے ایسا فعل کرے جسکا اثر اس کے مورث پر پہنچے خواہ عمر ہو یا خطا سے ہو اور یہاں سوار کے وجہ سے اسکا مورث قتل ہوا اسکا اثر مقتول کے جسم میں پہنچے برخلاف انکے دیکھنے والے کے کہ انکا کئی اثر مقتول میں نہیں پہنچا تو یہ ضامن نہ ہونگے۔ ولو کان راكب و سائق قتل لا یضمن السائق ما او طئت الدابة لان الراكب مباشر فیه لما ذکرنا و السائق سبب و الاضافة الی المباشر او لے و قبل الضمان علیہما لان کل ذلک سبب ضمان۔ اور اگر جائز ہر ایک سوار ہو اور ایک مسکو پیچھے سے ہانکتا ہو پس جائز ہے جان یا مال روند ڈالنا تو بعض نے کہا کہ ہانکنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ بدیل مذکور ہوا سوار اسکا خود مرتکب ہو اور ہانکنے والا اسکا سبب انگیز ہو اور جرم کی اضافت ایسے شخص کی طرت ادلی ہو جسکی ذات سے فعل کا لگاؤ ہو اور بعض نے کہا کہ سوار دھانکنے والا دونوں پر تادان واجب ہوگا کیونکہ یہ ہر ایک سبب ضمان ہے۔ قال و اذا اصطدم فارسان فمات لکل واحد منهما دية الاخر و قال زفر و الشافعی رحمہما علی عاقلۃ کل واحد منهما نصف دية الاخر لما روی ذلک عن علی رضی اللہ عنہ و لان کل واحد منهما مات بفعله و فعل صاحبہ لانه بعد دية الم نفسه و صاحبہ فیہ دية نصفه و يعتبر نصفه كما اذا كان الا اصطدم احداهما و جرح کل واحد منهما نفسه و صاحبہ جراحة او حفر اعلی قارعة لطریق بیرافانہا علیہما بحسب علی کل واحد منهما النصف فکذا ہذا و لانا ان الموت مضاف الے فعل صاحبہ لان فعلہ فی نفسه مباح و ہو المشی فی الطریق فلا یصلح مستند الاضافة فی حق الضمان کالاشی اذا لم یعلم بالسر و وقع فیہا لایہد رختی سن و سبب و فعل صاحبہ و ان کان مباحا لکن الفعل المباح فی غیرہ سبب للضمان کان لکم اذا انقلب علی غیرہ و روی عن علی رضی اللہ عنہ انه اوجب علی کل واحد منهما کل الدية فتعاقبت روايتہا فرجنا بما ذکرنا و فیما ذکر من المسائل الفعلان مخطوران فصح الفرق۔ اور دو سوار آپس میں ٹکرائے دگر یہ فعل جوک سے واقع ہوا عمدہ نہیں ہے اور یہ دونوں آزاد ہیں یا دو بیدلکن میں ایسا واقع ہوا انقاری و الفرع پس ٹکرانے سے دونوں مرگئے تو ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی دیت واجب ہوگی اور امام شافعی و زفر (و مالک) کے کہہ کر ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اسی طرح حکم دیا (یہ روایت نہیں ملی) اور اس دلیل سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی موت بذریعہ اپنے فعل و سائق کے فعل کے واقع ہوئی کیونکہ ایسے دھکے سے اپنی ذات کو اور اپنے ساتھی کو دکھ دیا تو نصف باطل اور نصف معتبر ہوگا جیسے باہم ٹکرانا عمدہ ہوا ہر ایک نے اپنے آپ کو اور اپنے ساتھی کو زخمی کیا یا دو شخصوں نے شارع عام پر کنواں کھودا جو انہیں دونوں پر گریزاں ہو ہی حکم ہوتا ہے کہ ہر ایک کی مددگار برادری پر دوسرے کی نصف دیت واجب ہے نہ ایسا ہی یہاں حکم ہوگا اور ساری دلیل یہ ہے کہ موت کی نسبت دوسرے کے فعل کی جانب ہر اس واسطے کہ اسکا ذاتی فعل مباح تھا اور وہ فعل ہی تھا کہ راستہ میں چلا تو یہ تادان واجب ہونے کے واسطے مستند نہیں ہو سکتا جیسے کوئی چلے گا اگر راہ میں کنواں دجا تھا ہو اور اس میں گریزے تو اسکا کچھ فون باطل نہیں ہوتا ہے اور ساتھی کا فعل اگرچہ مباح واقع ہوا لیکن مباح فعل جب دوسرے کے اندر واقع ہو تو سبب ضمان ہوتا ہے جیسے سونے والا اگر دوسرے پر گریزے و تادان واجب ہوتا ہے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے یہ روایت آئی ہے کہ آپ نے دونوں میں سے ہر ایک پر برادری دیت واجب کی رواہ عبد الرزاق و یحییٰ و یوسف حضرت عباس سے دونوں روایتیں متعارض ہوئیں تو ہم نے یہ روایت اس سے روایت کی



رجوع دی (بلکہ مدایت اولی ثابت ہی نہیں ہے تو معارضہ ہی ندارد ہی) اور جو مال امام شافعی نے پیش کیے ان میں  
 دو وزن فعل حرام ہیں تو فرق ظاہر ہو گیا۔ و ہذا الذی ذکرنا اذ کان احمرین فی العمد و الخطا و لہ کان عبد بن ہبہ  
 الدم فی الخطا لان البخاریہ تعلقت برقبۃ دفعا و قد اورد قد فانت لاسے خلف من غیر فعل المولی محمد  
 ضرورۃ و کذا فی العمد لان کل واحد منهما ملک بعد ما جنى ولم یخلف بدلا و لو کان احدا ہما حر او الاخر عبد  
 ففی الخطا تجب علی عاقلہ احمر المقتول قیمۃ البعد فیاخذہ و ورثۃ المقتول احمر و یسئل عن احمر المقتول  
 فی الدیۃ فیا زاد علی قیمۃ لان علی اصل ابی حنیفہ و محمد رحمہما تجب قیمۃ علی العاقلۃ لانه ضمان الادمی  
 نقصا خلف بدلا ہذا القدر فیاخذہ و ورثۃ احمر المقتول و یسئل ما زاد علیہ عدم الخلف و فی العمد تجب علی  
 عاقلہ احمر نصف قیمۃ البعد لان المغمون ہو النصف فی العمد و ہذا القدر فیاخذہ ولی المقتول و ما علی البعد  
 فی رقبۃ و ہو نصف دیتہ احمر یسقط بموتہ الا قدر ما خلف من البذل و ہو نصف قیمۃ۔ یہ حکم جو ہم نے بیان کیا  
 یہ اس صورت میں ہے کہ دو وزن کرکھانے والے آزاد ہوں فواہ یہ فعل عمد واقع ہو یا خطا واقع ہو اور اگر یہ دو وزن غلام  
 ہوں تو خطا سے ٹکرانے کی صورت میں خون باطل ہو جائیگا اس واسطے کہ یہ حرم اس غلام کی گردن سے متعلق ہوا تھا  
 کہ وہ اس جرم میں وارثان مقتول کو دیا جائے یا اسکا فدیہ دیا جائے حالانکہ یہ بات کم ہو چکی لیکن غلام کی گردن جو موت کے  
 ندارد ہو گئی اور اسنے اپنے عوض کوئی چیز نہیں چھوڑی جو سولے فعل مولی کے ہو تو بضرورت اسکا خون باطل کیا گیا  
 یعنی ہر ایک غلام تو ٹکرانے کے بعد مر گیا اور اسنے اپنا قائم مقام کوئی نہیں چھوڑا نیز اسکا مولا چاہے وہ اسکا  
 فدیہ دیکے لیکن سولے جس چیز کا فدیہ دیتا ہو تو بجائے فدیہ کے وہ چیز موجود رہتی ہے حالانکہ بیان غلام مر چکا تو سولے  
 پر یہ تاوان واجب نہ ہوگا لہذا بضرورت یہ خون باطل ہے اور اسی طرح اگر دو وزن غلاموں نے عمد آسا کیا ہو تو بھی یہی حکم  
 ہے کہ خون باطل ہو اس واسطے کہ دو وزن میں سے ہر ایک غلام بعد جرم کے مر گیا اور اسنے اپنا عوض نہیں چھوڑا یعنی بلا عوض  
 مولی پر فدیہ واجب نہ ہوگا اور اگر دو وزن میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا غلام ہو تو فعل خطا کی صورت میں مقتول آزاد  
 کی مددگار برادری پر غلام کی قیمت واجب ہوگی پس اسکو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور قیمت غلام سے زائد  
 اسکی دیت تک جو حق راہہ باطل ہو جائیگا اس واسطے کہ امام ابو حنیفہ و محمد کے اصول کے موافق آزاد کی مددگار برادری پر  
 غلام کی قیمت واجب ہے اس واسطے کہ یہ آدمی کا تاوان ہے پس غلام نے اسی قدر اپنا خلیفہ چھوڑا یعنی بجائے اسنے  
 صرف یہی قیمت چھوڑی ہے تو آزاد مقتول کے ورثہ بجائے غلام کے یہی قیمت لے سکتے ہیں اور آزاد کی دیت تک جو کچھ  
 نادر راہہ اسوجہ سے باطل ہو گیا کہ سولے قدر قیمت کے غلام کی جگہ کچھ موجود نہیں ہے اور اگر یہ ٹکر لڑنا عمد ہو تو آزاد کی  
 مددگار برادری پر غلام کی نصف قیمت واجب ہوگی اس واسطے کہ فعل عمد کی صورت میں صرف نصف تاوان ہے اور اس  
 نصف قیمت کو غلام مقتول کا ولی لے لگا اور یہی آزاد مقتول کی نصف دیت ہے غلام نہ کر کے گردن میں واجبہ مولی گئی  
 خودہ جو جو موت غلام کے ساتھ ہو جائیگی سولے اسی نصف قیمت کے جو غلام نے بجائے اپنے چھوڑی ہے ورنہ  
 پس اس نصف قیمت کو مقتول آزاد کے وارث لے لینگے اور اس سے زیادہ نصف دیت تک جو کچھ راہہ سب باطل ہے  
 قال ومن ساق دایۃ فوقع السرج علی رجل فقتلہ ضمن و کثر علی ہذا سائر ادواتہ کاللیج و نخوہ و کذا  
 ما یعمل علیہا لانه متعمدی ہذا التبیان لان الوقوع بتقصیر نہ و ہو ترک الشدا و الاحکام فیہ بخلاف الرداء  
 لانه لا یشتد فی العادۃ و لانه قاصد یحفظ ہذا الاشیاء کما فی الکمول علی عاتقہ دون اللباس علی ما مر من قبل  
 فیقید بشرط السلامة۔ اگر کوئی شخص جائز ملک تھا پس اسکی زمین ایک شخص پر گری جس سے وہ مر گیا تو اسنے والا



ضامن ہوگا اور یہی حکم اس جائز کے دیگر آلات مثل رکاب و لگام وغیرہ میں ہوا اور اسی طرح جو چیز جائز بر لادی جاتی ہے  
یہی حکم اُس کے گرنے میں بھی ہوگا کیونکہ ہانکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے کیونکہ گرتا اُسی کے تصور سے واقع ہوا ہے  
اور تصور یہ ہے کہ اُس نے باندھنا اور مضبوط کرنا جوڑ دیا اور یہ حکم چادر کے مسئلہ کے برخلاف ہے اس وجہ سے کہ چادر کو باندھنا  
کی عادت نہیں ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ جیسے کندھے پر لادی ہوئی چیز کی حفاظت مقصود ہوتی ہے ویسے ہی زین  
وغیرہ سامان سواری کی حفاظت مقصود ہوتی ہے اور لباس میں یہ بات نہیں ہوتی چنانچہ سابق میں بیان ہو چکا تو نہ  
وغیرہ کے ساتھ یہ قید مشروط ہو کہ سلاستی میں خلل نہ ہو۔ قال ومن قادم قطاراً فهو ضامن لما او طافان وظی بعیر  
انسانا ضمن به الدیۃ علی العاقلۃ لان القائم علیہ حفظ القطار کالسائق وقد امكنه ذلک وقد صار تعدياً  
بالتقصیر والتسبیب بوصف التعدی سبب الضمان الا ان ضمان النفس علی العاقلۃ فیہ وضمان  
المال فی مالہ وان کان معہ سائق فالضمان علیہما لان قائم الواحد قائم للکل وکما سألک لاعتبار  
الازمۃ وهذا اذا کان السائق فی جانب من الابل اما اذا کان وسطهما واخذ بزمام واحد یضمن غلب  
بما هو خلفه ویضمنان ماتلف بامین یدیه لان القائم لا یقود ما خلف السائق لا تقصام الیام ہوا سائق  
یسوق ما یكون قدامہ۔ اور جو شخص اونٹوں کی قطار کھینچے بے جانا ہو تو قطار سے جو چیز کچلے بارندی جائے اُس کا  
ضامن ہوگا پس اگر کسی اونٹ نے کسی آدمی کو کچل ڈالا تو کھینچنے والا اُسکی دیت کا ضامن ہوگا جو اُسکی مددگار برادری  
پر لازم ہوگی کیونکہ کھینچنے والے پر قطار کی حفاظت لازم ہے جیسے ہانکنے والے پر لازم ہوتی ہے اور یہ حفاظت اُس سے  
ممکن تھی حالانکہ اُس نے حفاظت میں تقصیر کر کے تعدی و ظلم کیا حالانکہ جو سبب انگیزی ایسے طور پر ہو جس سے تعدی نہ  
آتی ہو دودھ تار ان کا سبب ہو جانی ہے (پس جو جان یا مال اس سبب سے تلف ہوا اُس کا ضامن ہوگا) لیکن اتنا فرق  
ہو کہ جان کا تار ان اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگا اور مال کا تار ان خود اُسکے مال میں واجب ہوگا (یہ اُس صورت  
میں کہ فقط کھینچنے والا ہو) اور اگر کھینچنے والے کے ساتھ کوئی شخص پیچھے سے ہانکنے والا ہو تو تار ان مذکور ان دونوں  
پر واجب ہوگا یعنی نصف نصف واجب ہوگا اس واسطے کہ قطار میں سے ایک اونٹ کا کھینچنے والا کل قطار کا کھینچنے والا  
ہے اور اسی طرح ایک کا ہانکنے والا کل کا ہانکنے والا ہے اس واسطے کہ کیلین ملی ہوئی ہیں پھر دونوں پر نصف نصف تار ان  
ہونے کا حکم اُس وقت ہے کہ ہانکنے والا کل قطار کے پیچھے ہو اور اگر وہ قطار کے درمیان میں ہو اور ایک کی کیل پکڑے ہو  
و دودھ اپنے آگے والوں کا ہانکنے والا ہے اور اپنے پیچھے والوں کا کھینچنے والا ہے (تو کچھ اُسکے پیچھے والوں سے تلف  
ہوا اُس کا فقط یہی ضامن ہوگا اور کچھ اُسکے آگے والوں سے تلف ہوا اُسکی ضمان اس ہانکنے والے اور آگے  
کھینچنے والے دونوں پر ہوگی اس واسطے کہ اگر کھینچنے والا ان اونٹوں کا کھینچنے والا نہیں ہے جو اس درمیانی ہانکنے والے  
کے پیچھے ہیں کیونکہ بیچ میں سے کیل منقطع ہو گئی اور ہانکنے والا ان جائزوں کا ہانکنے والا ہوتا ہے جو اُسکے آگے ہیں  
فہو بس درمیانی شخص اپنے پیچھے والوں کا اس سبب سے ضامن ہوگا کہ وہ انکو کھینچتا ہے اور آگے والوں کا  
اس سبب سے ضامن ہوگا کہ انکو ہانکتا ہے لیکن اُسکے آگے والوں کو ایک شخص کھینچنے والا بھی ہے تو اُسکے تار ان میں  
دو دن مشترک ہونگے اور پیچھے والوں کے واسطے مرن ہی کھینچنے والا ہے کہ اُنکی وجہ سے جو تار ان لازم ہو وہ فقط  
اُس کا درمیانی پر واجب ہوگا پھر اگر تار ان جانی ہو تو اُسکی مددگار برادری پر لازم ہے اور اگر مالی ہو تو اُسکے مال پر  
واجب ہے۔ قال وان ربط رجل بعیر الی القطار والقائم لا یعلم فوطی المر بوط انسانا فقتله فعلى  
عاقلۃ القائم الدیۃ لانه یکنۃ صیانتہ القطار عن ربط غیرہ فاذا ترک الصیانتۃ صار تعدیاً ولی تسبیب



الہیہ علی العاقلۃ کما فی الفصل الخطأ۔ اور اگر قطار میں کسی شخص نے اپنا ایک اونٹ باندھ دیا اور قطار کھینچنے لگا تو یہ بات معلوم نہ ہوئی پھر اس شخص نے کسی شخص کو روک کر مار ڈالا تو قطار کھینچنے والے کی مددگار برادری پر اس کی دیت واجب ہوگی اس لئے کہ وہ قطار کو غیر کے ربط سے محفوف کر سکتا تھا پس جب اس نے یہ حفاظت جو طوری نہ ادا کی اس لئے کہ اس نے نہ خود اس کے ربط سے جان تلف ہوئی اور ایسے سبب انگیزی میں مددگار برادری پر دیت لازم ہوتی ہے جیسے قتل عام کی صورت میں واجب ہوتی ہے۔ پس ابتداء میں کھینچنے والے کی مددگار برادری والے دیت مقول کے خاص ہونگے پھر باندھنے والے کی مددگار برادری سے مواخذہ ہوگا۔ ثم يرجعون بہا علی عاقلۃ الرابطة لانہ ہوالذی اوقعہم فی ہذہ العمدۃ وانما لا یجب الضمان علیہما فی الاقدام وکل منہما سبب لان الرابط من القود بمنزلۃ التسبیب من المباشرة لا اتصال التلف بالقود دون الربط قالوا ہذا اذا ربط و القطار تسیر لانہ امر بالقود دلالة فاذا لم یعلم بہ لا یکنہ التحفظ من ذلک فیکون قرار الضمان علی الرابط اما اذا ربطوا الابل قیام ثم قادوا ضمنہا القائد لانہ قاد لبعیر غیرہ بغیر اذنیہ لا صریحا ولا دلالة فلا یدفع عما یحقہ علیہ۔ پھر کھینچنے والے کی مددگار برادری والے اس تاوانی دیت کو اونٹ باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس لینگے کیونکہ اسی باندھنے والے نے ان لوگوں کو اس تاوانی ذمہ داری میں ڈالا ہے۔ اور وضع ہو کر شروع سے مقول کی دیت قطار کھینچنے والے اور اونٹ باندھنے والے دونوں پر واجب نہیں ہوتی حالانکہ ان دونوں میں سے ہر ایک سبب انگیزی ہو تو اس کی وجہ یہی ہے کہ قطار سے اونٹ باندھ دینا اور قطار کھینچنا دونوں میں ایسی نسبت ہے جیسے سبب پیدا کرنے اور اپنے بدن سے مرکب ہونے میں نسبت ہے یعنی شلو ایک شخص نے گڑھا کھودا جس سبب سے دیہات میں گر کر مر گیا تو یہ صرف سبب انگیزی ہے۔ اور اگر ایک شخص نے اپنے ہاتھ سے زبرد کو قتل کیا تو یہ بذات خود ارتکاب ہے اور سبب انگیزی سے زیادہ قوی ہے اسی طرح قطار میں اونٹ باندھنا بمنزلہ کنواں کھودنے کے اور قطار کھینچنا بمنزلہ بذات خود ارتکاب کے ہے یعنی قطار کھینچنا اس مقول کے تلف کرنے میں زیادہ قوی ہے۔ اس لئے کہ اس آدمی کا تلف ہونا قطار کھینچنے سے متصل ہر انہ قطار میں اونٹ باندھنے سے یعنی باندھنے والے نے کسی وقت قطار میں اونٹ باندھا تھا تو اس میں مقول نہیں کہلا تھا بلکہ اس کے بعد جب کھینچنے والا کھینچنا تھا تو آدمی کچل کر مرا پس اس کا مرنا کھینچنے سے متصل ہوا تو قطار میں اونٹ باندھنے سے لہذا کھینچنے والا پہلے خاص ہوگا پھر وہ باندھنے والے سے واپس لینگا کیونکہ اسی کے سبب سے کھینچنے والے نے تاوان اٹھایا پھر وضع ہو کر اس میں یہ بیان نہیں کہ باندھنے والے نے ٹھہری تھا تو میں باندھا تھا یا چلتی تھا میں باندھا تھا اور مشائخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ باندھنے والے نے اپنا اونٹ اونٹ باندھ دیا کہ قطار روانہ تھی تو باندھنے والا موافق مذکورہ بالا آخر خاص ہوگا اس لئے کہ ایسی صورت میں باندھنے والا کھینچنے والا اونٹ کو کھینچنے کا حکم دینے والا بطور دلالت ہو جائیگا یعنی جاننے کی حالت میں باندھنا دلیل ہے کہ اپنا اونٹ چلا تا مقفود ہو کر اس لئے کھینچنے والے کو حکم دیا کہ میرا اونٹ بھی کھینچے پس جب کھینچنے والے کو یہ بات معلوم نہیں کہ کسے باندھا ہے تو اس سے حفاظت نہیں ہو سکتی ہے مگر وہ مقول کی دیت کا خاص ہوگا لیکن آخر تاوان نہ ہو کہ کا ٹھہرا دیا کہ اس باندھنے والے پر ہر گز تلف چلتی قطار میں باندھ دیا اور دلالت سے اپنا اونٹ چلانے کی اجازت دی۔ اور اگر یہ صورت ہوئی کہ اس نے ایسی حالت میں اپنا اونٹ باندھ دیا کہ قطار ٹھہری ہوئی تھی پھر کھینچنے والا قطار کو کھینچنے لگا اور باندھے ہوئے اونٹ سے کوئی تلف ہوا تو کھینچنے والا خاص ہوگا۔ یعنی مقول کا تاوان صرف کھینچنے والے کی مددگار برادری پر ہوگا اور یہ لوگ اس کو باندھنے والے کی مددگار برادری سے واپس نہیں لے سکتے ہیں۔ م۔ اس لئے کہ کھینچنے والے نے غیر کے



اونٹ بدون اسکی اجازت صریحی یا دلالتی کے کھینچا تو اس بے اجازت چلانے سے جو کچھ پیش آوے خود ہی اسکا ضامن ہوگا۔  
 سن اگر کہا جاوے کہ باندھنے والے نے بھی یہ خطا کی کہ اسکی قطار میں بلا اجازت باندھ دیا تو جواب یہ ہو کہ ہاں  
 یہ فعل جرم ہو اور اسی فعل کی حالت میں اگر وہ کچل دے تو باندھنے والا ضامن ہو اور جب کھینچنے والے نے اسکا فعل  
 نسخ کر دیا اور اسکا اونٹ کھینچا تو وہ تاوان سے بری ہو گیا جیسے کسی شخص نے راہ میں پتھر ڈالا اور دوسرے نے اسکی  
 سے ہٹا دیا تو دوسرا ضامن ہوگا۔ قال ومن ارسل بهيمة وكان لها سائقا فاصابت في فورها ليفضت  
 لان الفعل انتقل اليه بواسطة السوق۔ اگر کسی نے کتا چھوڑا حالانکہ اسکا ہانکنے والا تھا پس بغور چھوڑنے  
 کے اُسے کوئی ملک شکار مارا تو ضامن ہوگا کیونکہ کتنے کا فعل بذریعہ ہانکنے کے اسی کی جانب منتقل ہو گیا۔ قال ومن  
 ارسل طيرا وساقه فاصابت في فورهم ليفضت والفرق ان بدن البهيمية تحتل السوق فاعتبر سوقه والبطير لا  
 تحتل السوق فعصاره هو السوق وعدمه بمنزلة وكذا لو ارسل كلبا ولم يكن له سائقا لم يضمن ولو ارسل  
 اے صيد ولم يكن له سائقا فاخذ الصيد وقتله حل۔ اور اگر کوئی شکاری پرند باز وغیرہ چھوڑا اور اُسکو ملک خالی  
 آئے بغور چھوڑے کے کوئی شکار ملک مارا تو ضامن نہ ہوگا پس کتے اور پرند شکاری میں فرق ہے اور فرق یہ ہو کہ کتے کا  
 بدن ہانکنے کی مار برداشت کر سکتا ہے تو اسکی طرف میں ہانکنا معتبر ہوا اور پرند کا بدن اس لائق نہیں ہو کہ وہ ہانکنے کو  
 برداشت کر سکے تو اس میں ہانکنے کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں اور اسی طرح اگر کتا چھوڑا اور اُسکا کوئی ہانکنے والا  
 نہیں ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر اُسکو کسی شکار پر چھوڑا حالانکہ اُسکا کوئی ہانکنے والا نہیں ہو اور اُسے شکار پکڑ کر  
 مار ڈالا تو وہ حلال ہے۔ ووجه الفرق ان البهيمية مختارة في فعلها ولا تفعل ما تبته عن المرسل فلا يضاف  
 فعلها الی غیر ہذا ہوا حقيقة۔ الا ان الحاجة مست في الاصطلاح فانضيف الی المرسل لان الاصطلاح  
 مشروع ولا طريق له سواه ولا حاجة في حق ضمان العدو ان۔ اور فرق کی وجہ یہ ہو کہ شکاری جانور اپنے فعل میں  
 مختار ہوتا ہے اور وہ چھوڑنے والے کا نائب نہیں ہو سکتا تو اسکا فعل غیر کی جانب منفات نہ ہوگا اور حقیقت یہی کہ  
 لیکن شکار مارنے کے حق میں ضرورت پیش آئی یعنی شکار کی صورت میں شکاری جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے  
 کی جانب منتقل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ چھوڑنے والے کی طرف سے یہ نفع کا قائم مقام ہو جاتا ہے اسواسطے کہ شکار مارنا فرما جائز  
 ہو حالانکہ اسکا کوئی طریقہ سوائے اسکے نہیں ہو کہ جانور کا فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب منتقل ہو تو وجہ حاجت منوکی  
 کے یہ انتقال تسلیم کیا گیا اور تعدی کا تاوان واجب ہونے میں کوئی ضرورت نہیں ہے تو اس تاوان کے حق میں جانور کا  
 فعل اُسکے چھوڑنے والے کی جانب نہ ہوگا یعنی چھوڑنے والا ضامن نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسف رحمہ اللہ انہ اوجب الضمان  
 في هذا كله احتياطا صيانة لأموال الناس قال رضي الله عنه وذكر في المبسوط اذا ارسل دابة في طريق  
 فاصابت في فورها فالمرسل ضامن لان سيرها منضات اليه مادامت تسير على سنتها ولو تعطلت  
 او لیسرة النقط حکم الارسال الا اذا لم يكن له طريق آخر سواه وكذا اذا وقفت ثم سارت بخلاف ما اذا  
 وقفت بعد الارسال في الاصطلاح ثم سارت فاخذت الصيد لان تلك الوقفة تحقق مقصود المرسل  
 لانه لم يكن من الصيد وهذه تنافي مقصود المرسل وهو ليسر فيقطع حكم الارسال۔ اور امام ابو یوسف سے  
 روایت ہے کہ انھوں نے احتیاطاً ان سب میں تاوان واجب کیا تاکہ لوگوں کے اموال محفوظ رہیں۔ شیخ مصنف جرح  
 استدلالے سے فرمایا کہ مبسوط میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنا جاریا یا مسلمان کے عام راہ میں چھوڑ دیا پس اُسے  
 چھوڑ کسی چیز کو تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اسواسطے کہ جانور کی رفتار اسی چھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوگی



جب تک کہ وہ اسی روش پر چلا جائے (اور اسی برفتی ہو۔ صدر الشہسہ۔ ع۔) اور اگر وہ دائیں یا بائیں مڑ گیا تو  
چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا لیکن اگر سوائے مڑنے کے کوئی دوسرا راستہ ہو تو منقطع نہ ہوگا اور اسی طرح اگر یہ جادو  
نظم کر بھر رہا نہ ہو تو بھی چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا بخلاف اسکے اگر شکار کے لیے چھوڑنے کی صورت میں غکاری  
جاؤں کچھ ٹھہرا پھر روانہ ہوا اور جا کر اُسے شکار مارا تو یہ شکار حلال ہوگا اور چھوڑنے کا حکم منقطع نہیں ہوگا اس واسطے کہ  
یہ ٹھہرنا اسکے چھوڑنے والے کی مراد پوری کرنے کے واسطے ہی ہے کہ وہ اس واسطے ٹھہر گیا تاکہ شکار پر قابو حاصل  
کرسے اور رہا یہاں ٹھہرنا جسے راستہ میں چھوڑا ہو تو یہ چھوڑنے والے کی مراد کے خلاف ہے کیونکہ اُسکی مراد تو یہ تھی کہ  
روانہ ہو جادوے تو ٹھہرنے سے اُسکے روانہ کرنے کا حکم جائز رہے۔ وبخلاف ما اذا ارسلہ الی صیدہ فاصاب  
نفسا او مالا فی فورہ لایضمنہ من ارسلہ فی الارسال فی الطريق لیضمنہ لان شغل الطريق تعدی  
فیضمن ما تولد منه اما الارسال للاصطیاد فیبلح ولا تسبیب الا بوصف التعدی۔ بخلاف اسکے اگر  
اُسکو شکار پر چھوڑا پس اسی روش میں بطور اُسے کوئی جان یا مال تلف کیا تو چھوڑنے والا ضامن نہیں ہوگا اور اگر  
اُسے عام راستہ میں چھوڑا ہو تو ضامن ہوگا اس واسطے کہ راستہ گیر ناقعدی ہے تو راستہ میں چھوڑنے سے جو امر حادث  
ہو اُسکا ضامن ہوگا اور شکار پر چھوڑنا نہ عام بلح ہے اور سبب انگیزی وہی موجب ضمان ہوتی ہے جو نقدی کے ساتھ  
قال ولو ارسل بہیمۃ فافسد زرعاً علی فورہ ضمن المرسل وان مالت بینا او شمالا اولہ طریق آخر  
لایضمن لما مردوا الفلت الدابة فاصابت مالا او آدمیا لیل او نهار الا ضمان علی صاحبہا لقول علیہ  
السلام جرح العجاء جبار وقال محمد رحمہ فی المنقلۃ ولان الفعل غیر مضاف الیہ لعدم ما یوجب النسبۃ  
الیہ من الارسال واخواتہ۔ اور اگر کسی نے ایک چار پاہ چھوڑ دیا پس اُسے اسی چھوڑنے کی رفتار پر غلطی ہو تو  
کسی کی زراعت تباہ کر دی تو چھوڑنے والا ضامن ہے یعنی اگر ایک شخص نے ایک گائے یا بکری وغیرہ کسی کے حیت  
پر روان کی اور اُسے اسی روانگی میں کھیت میں جا کر کھیت کو تباہ کیا تو چھوڑنے والا ضامن ہے اور اگر وہ دائیں  
یا بائیں مڑ گیا اور اُسکی رفتار کے لیے دوسرا راستہ بھی موجود ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا بیل مذکورہ بالا یعنی اُسکے  
چھوڑنے پر روان کرنے کا حکم منقطع ہو گیا حتیٰ کہ اگر کھیت میں جانے کے واسطے ہی راستہ ہو جدھر سے وہ مڑ گیا  
تو ضامن رہے گا۔ اور اگر کوئی چار پاہ چھوٹ گیا یعنی خود چھوٹ کر بیل یا آدمی تباہ کیا خواہ رات  
میں ہو یا دن میں ہو تو اسکے مالک پر تاوان واجب نہ ہوگا اس دلیل سے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ  
جو بایون کی جراحت ہو یعنی باطل ہے۔ رواہ السنۃ وغیرہم۔ اور امام محمد نے کہا کہ یہ وہی چار پاہ ہے جو خود چھوٹ گیا  
اور کسی کو زخمی کرے (اور چھوٹ بھلنے سے یہ مراد ہے کہ مالک وغیرہ کوئی آدمی اُسکے ساتھ نہ ہو) اور اس دلیل سے کہ  
چار پاہ کا فعل اُسکے مالک کی جانب منسوب نہ ہوگا کیونکہ چھوڑنے یا لٹکنے وغیرہ کے مانند کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو  
مالک کی جانب اُسکا فعل منتقل ہونے کے واسطے موجب ہو۔ شاة لقصاب فقت عینہا ففیہا نقصان  
لان المقصود منها هو اللحم فلا یعتبر الا النقصان۔ بزقصاب کی بکری کی کسی نے آنکھ چھوڑ دی تو جسد نقصان  
ہو ادہ واجب ہوگا کیونکہ اس سے گوشت ہی مقصود تھا تو سوائے نقصان مالیت کے اور کچھ اعتبار نہ ہوگا  
وفی عین بقرة الجزار وجزورہ ربع القیمۃ وکذا فی عین البقر والبغل والفرس وقال الشافعی رحمہ  
فیہ النقصان ایضا اعتبارا بالشاة ولنا ما روی انہ علیہ السلام قضی فی عین الدابة بریج القیمۃ وکذا  
قضی عمر رضی اللہ عنہ وان فیہا مقاصد سوی اللحم کالتحل والکوب والزیئۃ والجمال والعمل فمن ہذا



الوجه تشبہ آدمی و قد تک للاکل فمن هذا الوجه تشبہ الماکولات فعملنا بالتشبیہ فی تشبہ آدمی فی  
ایجاب الربع و بالتشبیہ الآخر فی نفی النصف، لانه انما یکن اقامۃ العمل بہا بالربع اعمین علیہا و علیہا  
الاستعمل فکانہا ذات اعمین اربعۃ فوجب الربع لبقوات احدہما۔ اور تقاضائی کی جگہ سے یا اونٹ کی آنکھ سے  
جو بخالی قیمت واجب ہو اور اسی طرح گدھے و خیر و گھوڑے کی آنکھ میں بھی جو بخالی قیمت واجب ہو یعنی خواہ گوشت  
کے واسطے جائز ہو یا جتنے و لادنے و سواری کا ہو یا ایسا جائز ہو جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہر سب کی آنکھ میں  
جو بخالی قیمت واجب ہوگی اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اس میں بھی نقصان ہی واجب ہو گا جیسے بکری میں واجب  
ہوتا ہو اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چار پائے کی آنکھ کے بارہ میں جو بخالی قیمت کا  
حکم دیا اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا حکم مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ ان جائزوں میں سولے گوشت  
کے دیگر مقاصد بھی ہوتے ہیں جیسے لادنا و سواری و زینت و نخل و کار ہائے دیگر مانند جو سنا و سپینا و غیرہ پس ان  
مقاصد کی راہ سے انکو آدمی سے مشابہت ہے اور کبھی یہ جائز صرف کھانے کے واسطے رکھے جاتے ہیں اس  
راہ سے انکو کھانے کی چیزوں سے مشابہت ہے تو ہننے و وزن مشابہتوں پر عمل کیا پس آدمی کی مشابہت کی وجہ سے  
جو بخالی قیمت واجب کی اور دوسری مشابہت کی وجہ سے نفعت قیمت نہیں رکھی یعنی آدمی کی آنکھ میں نفعت قیمت  
واجب ہے لیکن ان میں دوسری مشابہت کی وجہ سے نفعت کی نفعت یعنی جو بخالی قیمت رکھی گئی اور اس دلیل سے  
کہ ان جائزوں سے کام لینا چار آنکھوں کے ساتھ ہوتا ہے یعنی دو آنکھیں ان جائزوں کی اور دو آنکھیں کام لینے والے  
آدمی کی پس گویا کامل ان میں چار آنکھیں ہیں تو ابک آنکھ مارد کرنے سے جو بخالی قیمت کا ضامن ہو گا فن  
شیخ مسند نے جس حدیث کا اشارہ کیا اسکو طبرانی نے معجم میں اور عقیلی نے کتاب الفوائد میں حدیث زید بن ثابت  
روایت کیا اور عقیلی نے کہا کہ اسماعیل بن یعلیٰ ضعیف ہے چنانچہ اسکا ضعف ایک جماعت سے نقل کیا اور توثیق کسی  
سے روایت نہیں کی اور علامہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ تو اسکو عبد الرزاق نے روایت کیا لیکن اس روایت میں  
جابر الجعفی مترک ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے عبد الوہاب عن ایوب عن ابی فلاحہ عن ابی الہلب عن عمر  
رضی اللہ عنہ روایت کیا۔ ابن حجر نے کہا کہ یہ اصح ہے۔ اور نیز ابن ابی شیبہ نے جابر عن معمر عن ابراہیم عن شریح  
روایت کی کہ شریح نے کہا کہ عروۃ الباری میرے پاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے یہاں سے آئے اس حکم کے ساتھ  
کہ جو پائے کی آنکھ میں اُسکے فن کا جو بخالی ہے یہ اسناد بھی صحیح ہے و اللہ اعلم۔ اگر کسی شخص نے کٹھا کا پالا کہ  
جو کوئی گزرتا ہے اسکو کاٹ کھاتا ہے تو گاؤں و اون کو اختیار ہے کہ اسکو مار ڈالیں اور اگر کسی نے کسی کو کاٹ دیکھا جاوے  
کہ اگر کاٹنے سے پہلے لوگوں نے کتے والے سے تقدیم کر دیا تھا تو اس پر ناوان واجب ہوگا ورنہ نہیں اور امام شافعی  
احمد کے نزدیک مطلقاً ضامن ہوگا۔ ع۔ اور شاید یہ اختلاف ایسے کتے کی صورت میں ہو جس کا پالنا شرعاً جائز ہو یعنی  
یا زراعت یا ریوڑ یا جو وغیرہ کی ضرورت سے جائز ہو اور اگر بطور ناجائز ہو تو بلا خلاف ضامن ہونا چاہیے واللہ اعلم  
م۔ قال ومن سار علی دابۃ فی الطريق فضر بہا رجل او تخسہا ففخت رجلاً او ضرمتہ بیدہ او نفرت  
فصدمتہ فقتلہ کان ذلک علی الناحس دون الراكب ہوا المروی عن عمر و ابن مسعود رضی اللہ عنہما و  
لان الراكب والمرکب مدفوعان بمنع الناحس فاخفیفت فعل الدابۃ اکیہ کانہ فعلہ بیدہ ولان الناحس  
متعدی تسبیہ والمرکب فی فعلہ غیر متعد فیتزحج جانبہ فی التعزیم للتعدی حتی لو کان واقفا وابت  
علی الطريق لیکون الضمان علی الراكب والناحس نصفین لانه تعدی فی الايقاف ایضا۔ اگر اکیہ



شخص جائز پر سوار ہو کر راستہ میں چلا پس اس جائز کو کسی غیر شخص نے راستہ میں مارا یا چونکا پس جائز نے  
 کسی قبیلہ کے شخص کو لات ماری یا لگے پاؤں سے مارا یا وہ بھڑکا کہ جسکے دھکے سے وہ شخص مر گیا تو یہ چوکنے والے  
 پر لازم ہو گا نہ سوار پر یعنی اسکا تاوان چوکنے والے پر ہو اور سوار اس سے بری ہو ہی حکم حضرت عمر ابن سعود رضی اللہ  
 عنہما سے مروی ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ سوار و سواری اس چوکنے والے سے بھگے تو جائز کا فعل اسی چوکنے  
 والے کی طرف منسوب ہوا گو یا اس چوکنے والے نے یہ امر اپنے ہاتھ سے کیا اور اس دلیل سے کہ چوکنے والا اس  
 سبب انگیزی میں متعدی ہے اور سوار اپنی سواری کے کام میں متعدی نہیں ہر تعدی کی وجہ سے چوکنے والے کا پلہ  
 در بارہ تاوان کے راجح قرار دیا جائیگا حتیٰ کہ اگر سوار کا جائز اس راستہ میں کھڑا ہو تو تاوان سوار اور چوکنے والے  
 پر نصفانصف واجب ہو گا کیونکہ سوار بھی راستہ میں کھڑا کرنے کی وجہ سے متعدی ہوا ہے۔ اور حضرت عمر ابن  
 سعود رضی اللہ عنہما کا جو اثر شیخ مصنف نے ذکر کیا تو اسکو امام محمد نے کتاب مبسوط میں بدون اسناد کے اس طرح ذکر  
 کیا کہ جھکو حضرت عمر ابن سعود سے یون میں خبر پہنچی ہے اور عبدالرزاق نے بطریق عبدالرحمان السعودی کے  
 قاسم ابن عبدالرحمان سے روایت کی کہ ایک شخص فادسیہ سے ایک باندی لاتا تھا راہ میں اسکا گزر ایک ایسے  
 شخص کے پاس ہوا جو سواری پر کھڑا تھا پس ایک شخص نے اسکے جائز کو چونکا جس سے اُس نے بھلی لات  
 پھینکی جو ٹھیک اس باندی کی آنکھ پر پڑی پس یہ مقدمہ سلیمان بن ربیعہ الباہلی کے پاس پیش کیا گیا تو مہم جو نے  
 سوار کو ضامن قرار دیا پس یہ خبر حضرت ابن سعود رضی اللہ عنہ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا کہ اس شخص کو میرے  
 پاس لاؤ کیونکہ اس صورت میں ضامن وہی شخص ہے جس نے جائز کو چونکا ہے اور اسکو ابن ابی شیبہ نے بھی روایت  
 کیا اور یہی حکم ابن ابی شیبہ سے سرج شیبی سے روایت کیا ہے۔ قال دارقطنی الناحس کان دمرہ ہدالانہ بمنزلہ  
 الجمانی علی نفسه۔ اور اگر اس جائز نے چوکنے والے کو لات ماری تو اس فون باطل ہو گا کیونکہ اُسے گو یا اپنے آپ کو خود  
 ہلاک کیا۔ وان القتل الراكب فقتلته کان دمیۃ علی علانہ۔ الناحس لانیۃ تعد فی تسبیۃ وفیہ الدیۃ علی العاقلۃ۔ اور  
 اگر اُس نے چوکنے کے سبب سے سوار کو گرا دیا جس سے وہ مر گیا تو اسکی دیت چوکنے والے کی بدگار برادری پر واجب  
 ہو گی کیونکہ چوکنے والا اس سبب انگیزی میں ظالم ہے اور ایسے سبب انگیزی میں بدگار برادری پر دیت واجب ہوتی  
 ہے۔ قال ولو ثبت بخسۃ علی رجل او وطنۃ فقتلته کان ذلک علی الناحس دون الراكب لما یطاق  
 والواقف فی ملک والذی یسیر فی ذلک سوار وعن ابی یوسف انہ یجب الضمان علی الناحس والراكب  
 نصفین لان التلف حصل ثقل الراكب ووطئ الدابة والثانی بیضاوی الی الناحس فوجب الضمان  
 علیہما وان نخسہا باذن الراكب کان ذلک بمنزلۃ فعل الراكب لو نخسہا ولا ضمان علیہ فی نفختہ لان  
 امرہ با یلکۃ اذا نخس فی معنی السوق فصع امرہ بہ وانتقل الیہ المعنی الامر۔ اور اگر اُسکے چوکنے سے جائز  
 ہلک کر کسی شخص پر کو دیا اسکو روند پس وہ مر گیا تو اسکا تاوان سوار پر نہیں بلکہ چوکنے والے پر واجب ہو گا بدلیل  
 مذکورہ بالا کہ چوکنے ہی کی وجہ سے سوار و سواری بھڑکی اور اس بارہ میں اپنی ملکیت میں کھڑا ہونا اور روان ہونا  
 دو وزن برابر ہیں اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ تاوان چوکنے والے و سوار دونوں پر نصفانصف واجب  
 ہو گا کیونکہ جان کا تلف ہونا سوار کے بوجھ اور سواری کے روندنے سے پیدا ہوا اور سواری کا روندنا اُسکے چوکنے  
 والے کی جانب منسوب ہے تو اسکا تاوان بھی سوار و چوکنے والے پر واجب ہوا اور اگر چوکنے والے نے سوار کی اجازت  
 سے چونکا ہو تو یہ بمنزلہ فعل راکب کے ہے یعنی گویا سوار نے خود اسکو چونکا اور اس صورت میں جائز کے لات مارنے میں



تاوان نہیں ہو کیونکہ اُسے ایسے کام کا حکم دیا جکا وہ خود اختیار رکھتا تھا کیونکہ چونکہ وہ ہاتھ کے معنی میں ہوتا اس کا  
کے واسطے سوار کا حکم دینا صحیح تھا اور بوجہ حکم ہی کے یہ فعل سوار کی جانب منتقل ہوا۔ قال ولو وطئت رجلاً فی سیر یا  
وقد نخبہا النخس باذن الراكب فاله ی علیہا نصفین جمیعاً اذا كانت فی نور یا الذی نخبہا لان  
سیر یا فی تلك الحالة صفات الیہما والاذن یتبادل فعلم السوق ولا یتناولہ من حیث انہ اتلاف فمن  
ہذا الوجه یقتصر علیہ والركوب وان كان علیہ للوطی فان النخس لیس بشرط لہذہ العلة بل ہو شرط او علیہ السیر  
والسیر علیہ للوطی و ہذا لا یتخرج صاحب العلة من جرح انسانا فوقع فی سیر حفراً غیرہ علی قارعة الطريق  
ومات فاله ی علیہا لما ان الحفر شرط علیہ اخری دون علیہ الجرح کما ہذا۔ اور اگر جائز ہے اپنی رفتار میں کسی  
شخص کو روند ڈالا حالانکہ سوار کی اجازت سے اُسکو کسی شخص نے جو کھاتا تھا تو مقتول کی دیت سوار جو کھاتے والے دونوں  
پر نصفاً نصف واجب ہوگی بشرطیکہ جس حالت پر اُسے جو کھاتا تھا اُسی روش پر اُسے تلف کیا ہو کیونکہ ایسی حالت میں  
اُسکی رفتار اس سوار جو کھاتے والے دونوں کی جانب منسوب ہو اور سوار کا جو کھاتے والے کو اجازت دینا اُسکے ہاتھ کے  
فعل کو شامل ہو اور اس راہ سے شامل نہیں کہ وہ اتلاف نفس ہو پس اس راہ سے جو کھاتا صرف جو کھاتے والے تک  
مقتور رہیگا اور سواری اگرچہ روندنے کی علت واقع ہوئی ہو لیکن اس علت کے واسطے جو کھاتا کچھ شرط نہیں ہو بلکہ وہ  
رفتار کی شرط یا علت واقع ہوئی ہو اور رفتار ہی اُسکے روندنے کی علت ہو اور اس جہت سے اس علت کے مرکب کو  
کوئی ترجیح نہ ہوگی جیسے کسی نے زید کو مجروح کیا پس زید جا کر ایک کنوئین میں گرا جسکو بکرنے عین راستہ میں کھودا تھا اور  
مرگیا تو اُسکی دیت ان دونوں پر واجب ہوگی یعنی مجروح کرنے والے اور کنوئین کھودنے والے دونوں پر واجب ہوگی  
اس واسطے کہ کھودنا تو دوسری علت کی شرط ہے یعنی کنوئین میں گرنے کی شرط ہے اور مجروح ہونے کی شرط نہیں ہے پس ایسی  
حکم اس مسئلہ میں ہے۔ ثم قیل یرجع النخس علی الراكب بما ضمن فی الایطار لانه فعل بامرہ وقیل لا  
یرجع و ہوا الصیح فیما اراد لانه لم یأمرہ بالایطار و النخس فیفصل عنه وصار کما اذا امر صبیاً بستمک  
علی الدابة فیسیر یا فوطئت انسانا ومات حتی ضمن عاقلہ لعیبی فانہم لا یرجعون علی الامر لانه امرہ  
بالتیسیر والایطار فیفصل عنه وکذا اذا نادى سلافا فقتل بہ آخر حتی ضمن لا یرجع علی الامر۔ پھر بعض  
شاخ نے کہا کہ جو کھاتے والے نے جو کچھ تاوان دیا وہ سوار سے واپس لیا کیونکہ اُسے سوار ہی کے حکم سے جو کھاتا تھا اور  
بعض نے فرمایا کہ واپس نہیں لے سکتا اور میرے علم میں ہی اس کی وجہ ہے کہ سوار نے اُسکو روند ڈالنے کا حکم نہیں دیا  
اور جو کھاتا کسی روندنے سے خالی ہوتا ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے کسی شخص نے اپنے طفل کو جو گھوڑے پر بٹھکا ہے  
گھوڑا چولے کا حکم دیا پس اُسے کسی آدمی کو روند ڈالا جس سے وہ شخص مر گیا اور طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان  
ادا کیا تو وہ لوگ اس حکم دینے والے سے واپس نہیں لے سکتے ہن اس واسطے کہ اُسے گھوڑا چلانے کا حکم دیا اور روندنے کا  
حکم نہیں دیا ہے اور گھوڑا چلانا کسی روندنے سے خالی ہوتا ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک طفل بیزکرت اختیار کر لیا  
زاید سے اُسے ایک آدمی کو قتل کر ڈالا حتی کہ طفل کی مددگار برادری نے اُسکا تاوان ادا کیا تو یہ لوگ اختیار دینے والے  
سے واپس نہیں لے سکتے ہن۔ کہ کیونکہ اختیار دینے کے ساتھ یہ امر لازم نہیں ہے کہ کسی شخص کو قتل کر دے  
ثم النخس انما یضمن اذا کان الایطار فی نور النخس حتی یکون السوق مضاعفا الیہ واذا لم یکن فی  
نور ذلک فالضمان علی الراكب لا تقطاع اثر النخس فبغی السوق مضاعفا لے الراكب علی الکمال  
بجو کھاتے والا جہی مناسب ہوگا کہ روند ڈالنا اُسکے جو کھاتے کی رفتار کی حالت میں واقع ہو حتی کہ ہاتھ اسی جو کھاتے والے



کی طرف منسوب کیا جائے اور اگر روزِ مذنا بغور جو کئے کے واقع نہ ہو یعنی اسکے جو کئے سے جس روش سے جاتا تھا اسکے  
برل جانے کے بعد اس نے روزِ مذنا ہو تو مقتول کا تادان صرت سوار پر واجب ہوگا کیونکہ اسکے جو کئے کا اثر جاتا رہا  
تو کتنا بالکل اسی سوار کی طرف منسوب ہوا۔ ومن قاد دایہ نخسہا رصل فالفلتت من ید القاعد فاصکبت  
فی فورہا فہو علی الناحس وکذا اذا کان لہا سائق نخسہا غیرہ لانہ مضاف الیہ والناحس اذا کان  
عبد فالفضان فی رقبۃ فان کان صلیا ففی الہ لا ینہک مواخذان یا نعالہما۔ اگر ایک شخص ایک گھوڑا وغیرہ  
جانور کھینچے پئے جاتا ہو پھر ایک شخص نے اُسکو چونک دیا کہ وہ کھینچنے والے سے جھوٹ بھاگا پس اُسے بغور اسی رقبۃ  
میں کسی شخص کو صدمہ پہونچا یا تو اسکا تادان جو کئے دے پر واجب ہوگا اور اسی طرح اگر کوئی شخص جانور کو مکت ہو پس  
دوسرے نے اُسکو چونکا تو بھی اس صورت میں ہی حکم ہوگا کیونکہ یہ فعل اسی جو کئے والے کی طرف منسوب ہوگا اور چونکہ  
اگر غلام ہو تو یہ تادان اُسکی گردن میں واجب ہوگا یعنی اس تمام کے واسطے وہ فروخت کیا جائیگا اور اگر یہ شخص طفل  
ہو تو یہ تادان اُسکے مال میں واجب ہوگا کیونکہ غلام اور طفل دونوں اپنے افعال میں ماخوذ ہوتے ہیں۔ ظاہر  
یہ اس صورت میں ہو کہ جان ضائع نہیں ہوئی بلکہ زخمِ موشمہ کے جرم سے کم ہو کیونکہ جو تادان کا ارش موشمہ سے ہوا ہر دو  
البتہ اپنے مال میں واجب ہوتا ہو۔ کما فی الکافی۔ اور میں کہتا ہوں کہ شاید اس سے منسلک بھی مراد ہو کیونکہ اہل عمر  
کے واسطے مدگاد برادری نہیں ہو۔ الکافیہ۔ ولو نخسہا شئی منسوب فی الطريق فنفتت انسانا فقتلت  
فالفضان علی من نصب ذلک الشئی لانہ متعدد لشنل الطريق فاضیف الیہ کانہ نخسہا بفعلہ فاسلم  
اور اگر اس جانور کے کوئی ایسی چیز چبھ گئی جو راستہ میں کھڑی کی گئی تھی پس اُسے بھگ کر کسی آدمی کو مارتا رہی  
کہ اُسکو تلف کیا تو اسکا تادان اُس شخص پر واجب ہوگا جس نے یہ چیز راستہ میں کھڑی کی ہو کیونکہ وہ راستہ گھرنے کی  
وجہ سے متعدی ہوا تو یہ فعل اُسی کی جانب منسوب ہوا اگر اُس نے اپنے فعل سے بچا

## باب جنایۃ المملوک والجنایۃ علیہ

یہ باب مملوک کے جرم کرنے اور مملوک پر جرم ہونے کے بیان میں ہے

قال واذا جنی العبد جنایۃ خطا قیل لمولاه اما ان تدفعہ بہا او تغدہ وقال الشافعی رہ جنایۃ فی  
رقبۃ بیاع فیہا الا ان یقضی المولے الارش وفائدۃ الاختلاف فی ابتلع الجانی بعد لعق والمسا  
تختلفہ بین النسیۃ رضوان اللہ علیہم لان الاصل فی موجب الجنایۃ ان یجب علی المتلف لانہ ہو  
الجانی الا ان العاقلۃ تحمل عتہ ولا عاقلۃ للعبد لان العقل عندی بالقرابۃ ولا قرابۃ بین العبد و  
مولاه فتجب فی ذمتہ کما فی الذمی وتعلق برقبۃ بیاع فیہ کما فی الجنایۃ علی المال۔ اگر غلام کے خطا سے  
کوئی جنایت کی یعنی خطا سے کوئی جان تلف کر دی یا مال تلف کیا تو اُسکے مولیٰ سے کہا جائیگا کہ چاہے اس غلام کو دیکر  
یا اسکا قد یہ دیدے اور امام شافعی نے فرمایا کہ غلام کی جنایت اُسکی گردن میں لازم ہو لینے اسکے واسطے غلام فروخت  
کیا جائیگا لہذا اُسکا مولیٰ یہ جواز ادا کر دے اور اس اختلاف کا فائدہ ایسی صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب یہ غلام آزاد ہو جائے یعنی بعد  
ازادہ ہو جانے کے خدا کا سکاد امن گیر ہو سکتا ہو یا نہیں ہیں ہمارے نزدیک دامگیر نہیں ہو سکتا کیونکہ مولیٰ پر وجوب تھا  
امام شافعی کے نزدیک مواخذہ کر سکتا ہو اور یہ مسئلہ صحابہ رضی اللہ عنہم میں اختلافی ہو اور امام شافعی کی اصل دربانہ جو  
اجنابت یہ ہو کہ اسکا جواز نہ ہو تلف کرنے والے پر واجب ہو کیونکہ وہی جرم ہو لیکن اگر آزاد ہوتا ہو تو اُسکی مدکار برادری اُسکی



جانب سے برداشت کرنی ہو اور غلام کے واسطے کوئی مددگار برادری نہیں ہو کیونکہ شافعی رحمہ کے نزدیک ایسی مددگاری کا سبب صرف قرابت ہو حالانکہ سوائے اور اُس کے غلام کے درمیان کوئی قرابت نہیں ہوتی اور تو یہ تاوان صرف غلام ہی کے ذمہ واجب ہوا جیسے ذمی کا فریضہ میں موت ہو یعنی جیسے ذمی نے کسی کو اگر غلام سے قتل کیا تو اسکی دیت صرف ذمی پر واجب ہوتی اور نہ ذمی کی مددگار برادری پر جیسے مال تلف کرنے کی صورت میں ہو بجز و کچھ اس غلام پر واجب ہوا وہ مالی جرم کے ذمہ پر غلام کی گردن سے متعلق ہوگا۔ حتیٰ کہ غلام اسکی وجہ سے فروخت کیا جائیگا اور اسکی دیتوں سے یہ دیت یا تاوان ادا کیا جائیگا اور جو کچھ باقی رہا وہ غلام سے آزاد ہونے کے بعد مطالبہ کر سکتا ہو۔ و لئلا ان الاصل فی الجناۃ علی الادمی حالۃ الخطا ان یتبعہ عن الجانی شرا عن استیصالہ والاحجاث بہ اذ ہو معذور فیہ یشتم یتعد الجناۃ وتجب علی عاقلۃ الجانی اذا کان لہ عاقلۃ والمولی عاقلۃ لان العبد یستغفر بہ وان حصل فی العاقلۃ عندنا النصرة حتی تجب علی اہل الدیوان بخلاف الذمی لا ینہم لایعاقبون فیما ینہم فلا عاقلۃ تجب فی ذمتہ صیانتہ للدم عن المہر و بخلاف الجناۃ علی المال لان العواقل لا تعقل المال الا انہ یخیر بین النفع والفداء ولانہ واحد و فی اثبات الخیرۃ نفع تخفیف فی حقہ کیلا یستاصل غیر ان الجناۃ الاصلی ہو النفع فی الصحیح ولہذا یقسط الموجب بوجوب البعد لغوات محل الواجب وان کان لہ حق النقل لے الفداء لکان فی مال الزکوۃ بخلاف موت الجانی المحر لان الواجب لا یتعلق بالحر یتغفر بقصار کا بعد فی صدقۃ الفطر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آدمی پر جنایت بحالت خطا واقع ہونے میں اصل یہ ہے کہ جنایت کرنے والے سے اسکو دور رکھا جائے تاکہ وہ برباد و سخت تنگ نہ ہو اسواسطے کہ وہ اس فعل میں معذور ہو کہ اُس نے عمدہ آہ حرکت نہیں کی اور یہ دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی بشرطیکہ اُسکا مددگار کوئی ہو اور غلام کا مددگار اُسکا مال ہے کیونکہ غلام اپنے مولیٰ ہی سے مددگار ہوتا ہے اور اس بارہ میں ہمارے نزدیک مددگاری اصل ہے حتیٰ کہ غلام کی طرف سے اُسکے اہل دیوان پر دیت اُٹھاتا واجب ہے (یعنی جس دفتر کے مجاہدین میں اسکا نام درج ہو وہ اس دیت ادا کرنے میں اُسکے مددگار ہونگے اگرچہ انہیں قرابت نہ ہو) بخلاف ذمہ کے کہ وہ لوگ آپس میں اس قسم کی مددگاری نہیں کرتے ہیں تو ذمی کے واسطے ایسا مددگار نہ ہوا ہے پس دیت ذمی کے ذمہ واجب ہوگی تاکہ آہن انسانی راہنہ ہونے سے محفوظ رہے بخلاف اُسکے اگر مالی نقصان کیا تو یہ غلام کی گردن پر ہونگا اسواسطے کہ غلام برادری مالی تاوان نہیں برداشت کرتی اور یعنی اسی طرح مولے بھی اسکو برداشت نہیں کریگا لیکن اتنی بات کہ مولیٰ کے واسطے یہ اختیار دیا گیا کہ جیسے غلام کو دیدے یا اُسکا فدیہ دیدے کیونکہ مولیٰ کوئی جماعت نہیں بلکہ ایک شخص ہے تو اختیار دیے جانے میں اُسکے حق میں ایک طرح کی تخفیف ہے تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ اپنا سب مال دیکر برباد ہو جائے مگر یہ جاننا چاہیے کہ صحیح قول میں بذمہ مولیٰ واجب ہے کہ غلام کو دیدے اور اسی وجہ سے اگر غلام مر جائے قبل اُسکے کہ مولیٰ اُسکا فدیہ دینا منظور کرے تو مولیٰ کے ذمہ سے جرمانہ ساقط ہو جائیگا کیونکہ محل واجب نہ ہوا ہوگا اگرچہ اُسکو فدیہ کی جانب منتقل کرنے کا اختیار تھا جیسے مال زکوۃ میں ہوتا ہے یعنی اگر انساب تلف ہو جائے تو زکوۃ ساقط ہو جاتی ہے اگرچہ مال کو اختیار تھا کہ دوسرے مال سے زکوۃ دیدے اسی طرح غلام کے سئلہ میں ہر بخلاف اُسکے اگر آزاد مجرم مر گیا تو دیت اُسکے مال سے ساقط نہیں ہوگی کیونکہ جبر جزا واجب ہے اُسکا وصول کرنا آزاد مذکور کی ذات سے متعلق نہیں تھا اس سئلہ میں آزاد کا حکم ایسا ہو گیا جیسے صدقہ فطر کے سئلہ میں غلام کا حال ہے یعنی اگر اُسکا فدیہ نذر کے بعد غلام مر گیا تو اُسکا صدقہ فطر مولے ادا کریگا کیونکہ صدقہ مذکور کا واجب ہونا بذمہ مولیٰ تھا۔ قال فان



وقعہ ملک و لے الجناۃ وان فداء فداء یا ر شہاد کل ذلک یلزمہ حالاً اما الدفع فلان التاجیل نے لایعین  
باطل و عندنا اختیارہ الواجب عین و اما الفداء فلا نہ جعل بدلاً عن العبد فی الشریع وان کان مقدراً  
بالتلف و لہذا سہمی فداء فیقوم مقامہ و یاخذ حکم فلہذا وجب حالاً کالمبدل۔ پس اگر مولیٰ نے اس غلام  
مجرم کو دیدیا تو ستم جرم اسکا مالک ہو جائیگا یعنی دلی جرم اسکا مالک ہو جائیگا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کا فدیہ دینا  
نظر کیا تو اس جرم کے جرمانہ کی قدر اسکا فدیہ ادا کرے پھر فداء غلام دے یا اسکا فدیہ دے مولیٰ پر فی الحال و بنا وجہ  
ہوگا پس غلام کافی الحال دینا اسوجہ سے واجب ہے کہ اسوال ایمان میں میعاد مقرر کرنا باطل ہے اور در صورتیکہ مولیٰ  
اس غلام کا دینا اختیار کرے تو اس کے ذمہ ہی بعینہ واجب ہے یعنی بہ مال عین اور فدیہ میں میعاد اسوجہ سے نہیں  
جائز ہے کہ مال فدیہ شریع میں اس غلام کا عوض قرار دیا گیا ہو اگرچہ اس مقدار کا اندازہ بدریغہ عضو تلف شدہ کے  
ہوتا ہے یعنی فدیہ کا اندازہ تو بقدر جرم ہے لیکن یہ اسی غلام مجرم کا عوض ہے کیونکہ اسلی موجب ہی غلام محتاجیہ کا اور یہ  
بیان کیا اور اسی وجہ سے اسکا فدیہ نام رکھا گیا ہے تو یہ فدیہ اسی غلام کا قائم مقام ہوگا اور اس مال کو وہی حکم حاصل  
ہوگا جو غلام کے واسطے حاصل تھا یعنی جیسے غلام کے حق میں میعاد نہیں جائز ہے ویسی ہی اس فدیہ کے بارہ میں بھی  
نہیں جائز ہوگی پس اسی وجہ سے مثل غلام مجرم کے فدیہ بھی فی الحال ادا کرنا واجب ہوا۔ و ایہما اختارہ  
و فعلہ لا شئی لو لے الجناۃ غیرہ اما الدفع فلان حقہ متعلق بہ فاذا خلی بینہ و من الرقبۃ سقط و اما  
الفداء فلا نہ لاحق لہ الا الارش فاذا اوقاہ حقہ سلم العبد لہ فان لم یختہر شئاً حتی مات العبد لعل  
حق المجنی علیہ لفوات محل حقہ علی ما بیناہ وان مات بعد ما اختار الفداء لم یبرأ التحول الحق من  
رقبۃ العبد الے ذمۃ المولیٰ سار غلام کو دینے یا فدیہ دینے ان دونوں میں سے مولیٰ نے جس امر کو اختیار کیا  
اور اسکو عمل میں لایا تو اس کے سواے دلی جنایت کے واسطے کوئی دوسری چیز نہ ہوگی پس غلام دینے کی صورت میں دلیل  
یہ ہے کہ دلی جنایت کا حق اسی غلام سے متعلق ہے پس جب مولیٰ نے اس غلام اور دلی جنایت کے درمیان تخلیک کر دیا  
تو دلی جنایت کا حق مطالبہ ساقط ہو گیا یعنی اسکے سواے دوسری چیز کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور فدیہ اختیار کرنے کی  
صورت میں دلیل یہ ہے کہ دلی جنایت کا حق سواے ارش یعنی جرمانہ کے کچھ نہیں ہے پس جب مولیٰ نے دلی جنایت کو  
اسکا حق ادا کر دیا تو مولیٰ کے واسطے اسکا غلام سالم رہا پھر اگر مولیٰ نے غلام کو دینے یا اسکا فدیہ دینے ان دونوں میں  
سے کچھ اختیار نہ کیا مہان تک کہ غلام مذکور مر گیا تو دلی جنایت کا حق باطل ہو گیا کیونکہ اسکے حق کا محل جاتا رہا بنا برائے  
دلیل کے جو ہم ادب بر بیان کر چکے ہیں اور اگر مولیٰ نے فدیہ دینا اختیار کیا اسکے بعد غلام مذکور مر گیا (خواہ قتل سے  
اختیار کیا یا قتل سے اختیار کیا اور غلام خواہ مر یا تلف ہو گیا) تو مولیٰ بری نہ ہوگا کیونکہ دلی جنایت کا حق اس غلام کی  
مردن سے منتقل ہو کر مولیٰ کے ذمہ آگیا۔ قال فان عاد مجنی کان حکم الجناۃ الثانیۃ حکم الجناۃ الاولیٰ  
معناہ بعد الفداء لانہ لما طهر عن الجناۃ بالفداء جعل کان لم تکن و ہذا ابتداء جنایۃ۔ پھر اگر دوبارہ  
اسی غلام نے عود کر کے جرم کیا یعنی بعد فدیہ دیدینے کے دوسرے جرم کا حکم مثل جرم اول کے ہوگا یعنی پہلے جرم کا  
فدیہ ادا کرنے کے بعد اگر غلام مذکور نے دوبارہ وہی جرم کیا تو پہلے کیا تھا دوسرے جرم کے واسطے مولیٰ کو حکم دیا جائیگا  
کہ یہ غلام دیدے یا اسکا فدیہ دے اسواسطے کہ غلام مذکور جب پہلے جرم سے بوجہ فدیہ دینے کے پاک ہو گیا تو ایسا قرار  
دیا جائیگا کہ گویا جرم اول تھا اور جرم دوم ابتدائی جرم ہے۔ قال وان جنی جنایتین قیل للمولیٰ اما ان تدفع  
الی ولی الجنایتین یقتسمانہ علی قدر حقہما و اما ان تقدیرہ بارش کل واحد منہما لان تعلق الاولیٰ برقبۃ



لا ینع تعلق اثانیہ بہا کالہ یون المتلاحقۃ الا تری ان ملک المولی لم یمنع تعلق الجنایۃ بحق المستحق  
 علیہ الامل اولی ان لا ینع ومعنی قولہ علی قدر حقیقہما علی قدر ارش جانیہما - اور اگر غلام نے دوسرے کے یعنی  
 دونوں جرموں کے مطالبہ ہو تو اسے سے لیا جائیگا کہ یا تو اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو دیدے کہ دونوں جرموں  
 بقدر اپنے حق کے اسکو تقسیم کر لیں اور یا تو اسکے فدیہ میں ہر ایک مستحق کو بقدر اسکی ارش کے دیدے (اور دوسرے جرم والے کا  
 بھی حق اسکی گردن سے متعلق ہو جائیگا) اسواسطے کہ پہلے جرم کا اسکی گردن سے متعلق ہو تا دوسرے جرم کے تعلق کو  
 نہیں روکے گا جیسے بے درپے قرضے غلام تاجر کی گردن سے متعلق ہوتے ہیں (اور یہی چاروں اماموں وغیرہم کا قول  
 ہے) کیا نہیں دیکھتے ہو کہ سونے کا مالک ہوتا اس امر سے انہو کا کہ جرم اول اس غلام کی گردن سے متعلق ہو تو جرم اول  
 کا استحقاق بدرجہ اولیٰ اس امر سے انہو کا کہ جرم دوم کا حق اسکی گردن سے متعلق ہو اور یہ جو فرما کہ دونوں بقدر  
 اپنے حق کے اسکو تقسیم کر لیں اسکے معنی یہ ہیں کہ دونوں اپنے جرماتہ کی مقدار پر حساب لگا کر تقسیم کریں منقول جرم  
 اول کا جرماتہ پانچ سو درہم ہیں اور دوسرے جرم کا جرماتہ ایک ہزار درہم ہیں تو غلام مذکور ان دونوں میں تہائی شریک  
 ہو گا چنانچہ مستحق اول ایک تہائی کا اور مستحق دوم دو تہائی کا شریک ہو جائیگا و علی ہذا القیاس - وان کا نوا جماعۃ  
 یقتسمون البعد المدنوع علی قدر حصصہم وان فداءہ جمیع الجنایات لما ذکرناہ و قتل واحد و قضا عین آخر  
 یقتسمانہ اثلاثا لان ارش العین علی النصف من ارش النفس و علی ہذا حکم الشجاعت و المولی ان یفدی من  
 کفصہم ویفد الی بعض مقدار ما تعلق بہ حصہ من البعد لان الحقوق مختلفہ بحکلاف اسبابہا و ہر الجنایات  
 المختلفہ بخلاف مقتول البعد اذا کان لہ ولیان لم یکن لہ ان یفدی من احد ہما و یمنع اسلحا آخر  
 لان الحق متحد لا اتحاد سببہ و ہر الجنایۃ متحدہ و الحق یجب للمقتول ثم للوارث خلا فمعنی غلام ملک  
 التفریق فی موجدہا - اور اگر مستحقین جرم ایک جماعت ہو یعنی مختلف جرموں کی وجہ سے ہر ایک جرم کے مستحق جمع  
 ہو کر ایک جماعت ہو اور مولیٰ نے غلام مذکور ان سب کو دید یا تو یہ لوگ اس غلام کو بقدر اپنے اپنے حصہ کے بانٹ  
 لینگے - اور اگر مولیٰ اس غلام کا فدیہ دینا چاہے تو جملہ جرماتہ سے فدیہ دے کیونکہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ سب کے  
 حق اسکی گردن سے متعلق ہوتے ہیں اور اول جرم کا تعلق دوسرے جرم کے تعلق سے مانع نہیں ہوتا ہے - اور  
 اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور دوسرے شخص کی آنکھ بھڑکی ہو تو یہ دونوں اس غلام کو تین تہائی تقسیم  
 کریں گے اسواسطے کہ آنکھ کا جرماتہ جان کے جرماتہ سے نصف ہے اور شجاعت کا حکم بھی اسی قیاس پر ہو اور مولیٰ کو یہ بھی  
 اختیار ہے کہ بعض مستحقین کو فدیہ دیدے اور بعض دیگر کا حصہ حق اس غلام سے متعلق ہو اور اسقدر حصہ غلام  
 دیدے لیکن یہ حکم حقوق مختلفہ کی صورت میں ہے اسواسطے کہ بہیون کے مختلف ہونے سے حقوق مختلف ہو گئے  
 ہیں اور یہ جرماتہ میں جو مختلف واقع ہوئے ہیں بطلان اسکے اگر غلام نے ایک شخص کو قتل کیا ہو اور اسکو مقتول  
 کے مدعی ہیں دوسرے کہ یہ اختیار نہیں ہے کہ ایک ولی کو اسکے حصہ کا فدیہ دے اور دوسرے کو غلام سے اسواسطے  
 کہ سب متحد ہونے کی وجہ سے حق تہہ کیونکہ سبب یہی ہے کہ اسنے ایک شخص کو قتل کیا اور استحقاق پہلے و مقتول  
 کے واسطے واجب ہوتا ہے اور چونکہ وہ مرچکا لہذا اسکی نیابت میں اسکے وارث کو حاصل ہوتا ہے پس مولیٰ کو موجب  
 جرم میں تفریق کرنے کا اختیار نہیں ہے - قال فان اعتقہ المولیٰ و ہولایعلم بالجنایۃ فممن الاقل من  
 ثیمتہ ومن ارشہا وان اعتقہ بعد العلم بالجنایۃ وجب علیہ الارس لان فی الاول قوت حصہ  
 یضمنہ و حقہ فی اقلہا ولا یغیر مقدار اللغۃ لانه لا اختیار بدون العلم و فی الثانی صار مختار لان



الاعتاق یمنع من الدفع فالأقدام علیہ اختیار منہ للاخرو علی ہذین الوجهین البیع والہبۃ والتدبیر و  
الاستیلا دلان کل ذلک ما یمنع الدفع لزوال الملک بہ بخلاف الاقرار علی روایت الاصل لانہ لا یسقط  
بہ حق ولی انجناہ فان المقر لہ یخاطب بالدفع الیہ ولیس فیہ نقل الملک کما ازان یكون الامر لما قال  
المقر والحقہ الکفرخی بالبیع واخواتہ لانہ ملک فی الظاہر فیسقط المقر بہ باقرارہ فاشبه البیع - پھر اگر مولے  
نے اس غلام مجرم کو آزاد کر دیا حالانکہ اسکو جرم کا حال معلوم نہیں ہو تو ولی جرم کے واسطے غلام کی قیمت اور جرمانہ میں  
کم کا ضامن ہوگا اور اگر جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اسکو آزاد کیا تو مولے پر پورا جرمانہ واجب ہوگا اس واسطے کہ  
پہلی صورت میں مستحق جرم کا حق بنادیا پس اسکے حق کا ضامن ہوگا اور اسکا حق یہ ہو کہ مولیٰ اسکے غلام سے یافتہ  
میں جرمانہ دے تو ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہی اسکا حق ہو اور اس صورت میں آزاد کرنے کی وجہ سے مولے  
اسکا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہو جائیگا اس واسطے کہ بدون آگاہی کے اختیار کرنا نہیں ہو سکتا ہو یعنی فدیہ کا اختیار کرنا  
اس امر پر موقوف ہو کہ مولے پہلے اسکے جرم سے آگاہ ہو ان دوسری صورت میں البتہ وہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائیگا  
اس واسطے کہ آزاد کرنا اسکو غلام دینے سے مانع ہوگا تو عتق پر اقدام کرنا اس امر کی دلیل ہو کہ اسے فدیہ دینا  
اختیار کیا - اور اسی طرح اگر مولیٰ نے اسکو فروخت کیا یا ہبہ کیا یا ہبہ بر کیا یا مجرمہ باندی کو ام ولد بنالیا تو اس میں بھی  
یہی دو صورتیں ہیں کہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد ایسا کیا یا آگاہ ہونے سے پہلے ایسا کیا ہو کیونکہ میں وغیرہ بھی  
ہر ایک ایسی چیز ہو کہ جسکی وجہ سے ملکیت زائل ہو جاتی ہو تو وہ ملک مجرم کو دیدینے سے مانع ہو بخلاف اسکے  
اگر مولیٰ نے باقرار کیا کہ یہ غلام میرا نہیں بلکہ زید کا ہو تو بنا بر روایت بسوط کے مولیٰ اسکا فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا  
اس واسطے کہ اقرار مذکور سے مستحق جرم کا حق باطل نہ ہوگا کیونکہ جسکے واسطے اقرار کیا اسکو حکم کیا جائیگا کہ یہ غلام دیکر  
یا فدیہ دے اور اس میں ملک منتقل کرنا بھی لازم نہیں آتا ہو کیونکہ شاید ایسا ہی ہو جیسا مقر نے بیان کیا ہو ان کوئی  
لے البتہ اقرار کو بھی بیع دے کے مانند چیزوں کے ساتھ لاق کیا ہو اس دلیل سے کہ بظاہر یہ شخص اس غلام کا مالک ہو  
اور جسکے واسطے اقرار کر دیا وہ بوجہ اقرار ہی کے اس غلام کا مستحق ہو ان اقرار مذکور مشابہ بیع ہو گیا - و اطلاق الجواب  
فی الکتاب فی نظم النفس و ما دونہا و کذا المعنی لا یتخلت - اور کتاب میں جو عبارت مذکور ہو وہ مطلق ہو  
یعنی خواہ ایسا جرم ہو جس سے جان تلف ہوئی یا اس سے کم ہو و ذن کو شامل ہو کیونکہ جو وجہ ہو وہ مختلف نہیں ہوتی  
ف - یعنی ہر صورت غلام کی قیمت یا جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا - و اطلاق البیع فی نظم النفس بشرط انجناہ  
للمشتري لانہ یزول الملک بخلاف ما اذا کان اختیار للبلل و لقصہ و بخلاف العرض علی البیع لان الملک  
ما زال - اور مطلق لفظ بیان کرنا بھی ایسی چیز کو شامل ہو جہاں مشتری کے واسطے خیال ہو کہ ایسی بیع سے مانع کی ملکیت زائل ہو جائے  
ہو بخلاف اسکے اگر مولیٰ نے اپنے واسطے خیال شرط کیا پھر بیع توڑ دی تو مولیٰ پر فدیہ لازم نہ ہوگا اور بخلاف اسکے اگر مولیٰ نے اسکا بیع  
کے واسطے پیش کیا تو بھی فدیہ لازم نہ ہوگا اس واسطے کہ مانع کی ملکیت زائل نہیں ہوتی ف - تو لازم نہ آتا کہ اسے فدیہ اختیار کیا ہو  
اگر یہ جرم سے آگاہ ہونے کے بعد اپنے خیال پر فروخت کر کے بیع توڑی ہو یا بیع کے واسطے پیش کیا ہو - ولو باعہ بعتا فاسا  
لم یضر مختار حتی یسلہ لان الزوال بہ بخلاف الکتابۃ الفاسدۃ لان موجبہ ثبت قبل قبض البیان فی غیر نفسہا  
مختار او کو باعہ مولاہ سن المجنی علیہ فمؤختارہ - اور اگر مولیٰ نے اسکو جرم سے آگاہ ہونے کے بعد بطور بیع فاسد فروخت  
کیا تو بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا بیان یہ کہ اس غلام کو مشتری کے سپرد کرے کیونکہ سپردگی ہی سے ملکیت زائل  
ہوگی بیع صحیح میں تو فروخت ہی سے ملکیت زائل ہو جاتی ہو اور بیع فاسد میں بعد سپردگی کے ملکیت فاسد ہوتی ہو



بخلاف اسکے اگر اس غلام مجرم کو بعد آگاہی جرم کے کتابت فاسدہ کے ساتھ لکھا تب کیا تو فدیہ اختیار کر لے والا ہوگا  
 اس واسطے کہ جو حکم بعد کتابت واجب ہوتا ہو وہ عوض وصول کرنے سے پہلے ہی ثابت ہو جاتا ہو تو فقط کتابت ہی سے  
 فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائیگا اور اگر بعد آگاہی جرم کے مولیٰ نے اس غلام کو اسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جسکے  
 حق میں غلام سے جرم سرزد ہوا ہو تو بھی مولیٰ دوبارہ جرم کے فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا۔ یعنی بیع کرنا اس  
 امر کی دلیل ہے کہ وہ مستحق جرم کو فدیہ ادا کرے لیکن یہ حکم صرف بیع میں ہے۔ بخلاف ما اذا و ہبہ منہ لان المستحق لہ  
 اخذہ بغیر عوض و ہو مستحق فی المہبتہ دون البیع و اعتناق المجنی علیہ بامر المولیٰ بمنزلہ اعتناق المولیٰ  
 فیما ذکرناہ لان فعل المامور مضاف الیہ۔ بخلاف بیع کے اگر مولیٰ نے اس غلام کو اسی شخص کو ہبہ کر دیا جسے غلام  
 سے جرم سرزد ہوا ہو تو فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اس واسطے کہ مستحق جرم کو یہ استحقاق تھا کہ غلام مذکور کو سفت بغیر  
 عوض لے لے اور ہبہ میں یہی بات بانی گئی گزیر بیع میں نہیں پائی جاتی ہے۔ اور اگر اس شخص نے جیسے غلام نے جرم کیا  
 اس غلام کو بحکم مولیٰ آزاد کر دیا تو حکم مذکور یعنی فدیہ اختیار کرنے میں یہ اعتناق ایسا ہی جیسے مولیٰ نے خود آزاد کیا  
 یعنی بعد آگاہی جرم کے مولیٰ کا خود آزاد کر دینا فدیہ کا اختیار ہی اسی طرح مولیٰ کا دوسرے شخص کو اعتناق کا حکم دینا بھی  
 فدیہ کا اختیار ہے کیونکہ مامور کا فعل بجانب مولیٰ مضاف ہوگا یعنی اگر مولیٰ نے خود یہ کام کیا۔ و لو ضربہ فنقصہ فهو  
 مختار اذا کان عالماً بالجنایۃ لانه حبس جزئ منہ و کذا اذا کان تحت بکرا فوطئہا وان لم یکن مسلطاً لما قلت  
 بخلاف التزویج لانه عیب من حیث الحکم و بخلاف دطی الشب علی ظاہر الروایۃ لانه لا ینقص من  
 غیر اعتناق و بخلاف الاستخدام لانه لا یختص بالملک و لہذا لا یسقط بہ خیار الشرط ولا یصیر مختاراً بالاجار  
 و الرہن فی الاظہر و کذا بالاذن فی التجارۃ وان رکبہ دین لان الاذن لا یفوت الدفع ولا ینقص  
 الرقبۃ الا ان لو لے الجناۃ ان یتنعم من قبولہ لان الدین لمحکم من جہۃ المولیٰ فیلزم المولیٰ قیمتہ  
 اور اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو اس طرح مارا کہ اس میں کچھ نقصان آگیا مثلاً آنکھ ماتی رہی پس اگر جرم سے آگاہ ہونے  
 کے بعد ایسا کیا تو وہ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہوگا کیونکہ اس نے غلام میں ایک جزو درودک لیا یعنی اب غلام کو نہیں  
 دے سکتا۔ اسی طرح اگر مجرم کوئی باندی ہو جو باکرہ تھی پس اس سے دطی کرے تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا ہوگا  
 اگرچہ اس دطی سے عمل نہ ہوا ہو کیونکہ اس نے ایک جزو درودک لیا بخلاف اسکے اگر اس نے باندی کا نکاح کر دیا تو فدیہ  
 اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ یہ عیب ازراہ حکم ہی ہے یعنی درحقیقت عیب نہیں ہے حتیٰ کہ مولیٰ اسکو دے سکتا ہے اور  
 برخلاف اسکے اگر مجرم باندی ثیبہ ہو تو اس کے ساتھ دطی کرنے سے فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا جب تک عمل نہ ہو  
 ہی ظاہر الروایۃ ہے کیونکہ بدون حل رہنے کے اس میں حقیقتہً کوئی نقص نہیں پیدا ہوتا ہے اور برخلاف اسکے اگر  
 ملوک مجرم سے باوجود آگاہی جرم کے خدمت لی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ خدمت لینا کچھ ملکیت کے  
 ساتھ مختص نہیں ہے و لہذا خدمت لینے سے خیار شرط ساقط نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس غلام مجرم کو اجارہ  
 پر دیدیا یا رہن کر دیا تو درودکوں میں سے اظہر یہ ہے کہ فدیہ اختیار کرنے والا نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر اسکو  
 تجارت کی اجازت دیدی تو بھی فدیہ اختیار کرنے والا نہ ہوگا اگرچہ اس پر قرضہ جرم جائز اس واسطے کہ تجارت کی  
 اجازت دینے سے غلام دیمین کا اختیار نہیں جاتا اور نہ اس کی ذات میں کوئی نقص پیدا کرنا لازم آتا ہے لیکن مستحق  
 جرم کو یہ اختیار ہے کہ قرضہ غلام کو قبول کرنے سے انکار کرے کیونکہ مولیٰ کی جانب سے اس پر قرضہ چڑھ گیا ہے تو مولیٰ کا  
 اس غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ قال و من قال لبعده ان قلت فلانا اور میتہ او شجہ فانت حراً



فہم مختار للقدار ان فعل ذلک وقال زفر جہ لا یصیر مختاراً للقدار لان وقت نکلہ لا جناہ ولا علم  
 لہ بوجودہ وبعید الجنایہ لم یوجد منہ فعل یصیر بہ مختاراً الا ترى انہ لو علق الطلاق او العتاق  
 بالشرط ثم جعلت ان لا یطلق او لا یتق ثم وجہ الشرط وثبت العتق والطلاق لا یجوز فی مینہ ملک  
 کما نہ اولئک انہ علق الاعتاق بالجنایہ والمعلق بالشرط یزال عند وجود الشرط کالمشجر فصار کما اذا  
 اعتقه بعد الجنایہ الا یری ان من قال لامرأۃ ان دخلت الدار فواسد لا اقربک یصیر اجنباً بالایلاء  
 من وقت الدخول وکذا اذا قال لہا اذا مرضت فانت طالق ثلاثاً فمرض حتی طلقت ومات من ملک  
 المرض یصیر فاراً لانہ یصیر مطلقاً بعد وجود المرض بخلاف ما اور دلان غرضہ طلاق او عتق بیکہ الاستناع  
 عندہ اذا الیمین کلمت فلا یدخل تحتہ مالا یکنہ الاستناع عندہ ولانہ حرمہ علی مباشرۃ الشرط بتعلیق اقوی  
 الدواعی الیہ والظاہر انہ لیفعلہ فہذا دلالة الاختیار۔ جامع صغیر میں ہر کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر تونے  
 دید کہ قتل کیا یا اسکو قیرا پتھر مارا یا اسکے سرچہرہ کو زخمی کیا تو آزاد ہو تو مولیٰ فدیہ کا اختیار کرنے والا ہو گیا بشرطیکہ غلام  
 یہ کام کرے اور زفر جہ اسنے کہا کہ فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ کلام کرنے کے وقت کوئی جرم موجود نہ تھا  
 اور جرم موجود ہونے کا اسکو علم نہیں ہر اور بعد جرم کے مولیٰ کی طرف سے کوئی کلام نہیں آیا گیا کہ جس سے وہ فدیہ اختیار  
 کرنے والا ہو جائے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسنے طلاق یا اعتاق کو شرط پر معلق کیا پھر قسم کھائی کہ طلاق نہیں دیگا  
 یا اعتاق نہیں کرے گا یعنی مثلاً عورت یا ملک سے کہا کہ اگر تو گھر میں داخل ہو تو مجھے طلاق یا تو آزاد ہو پھر قسم کھائی کہ  
 میں طلاق یا اعتاق کا فعل نہیں کرے گا پھر شرط مذکور پائی گئی اور طلاق یا عتق ثابت ہو گیا تو وہ اپنی قسم مذکور میں حاش  
 نہ ہوگا یعنی بعد قسم کے کوئی فعل نہیں آیا گیا پس ایسا ہی اس مسئلہ میں بھی فدیہ کا اختیار کرنے والا نہ ہوگا۔ اور ہماری  
 دلیل یہ ہر کہ اسنے آزاد کرنے کو اس جرم کے ساتھ معلق کیا اور جو امر کہ کسی شرط سے معلق ہو وہ شرط پائے جانے  
 کے وقت فی الحال نازل ہو جاتا ہے جیسے وہ امر جو بشرط تعلیق ہو تو ایسا ہو گیا جیسے بعد جرم کے اس غلام کو آزاد کیا گیا نہیں  
 دیکھتے ہو کہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو واسد میں تجھے قہر بت نہیں کرے گا تو عورت  
 کے داخل ہونے کے وقت سے یہ ابتدا سے ایسا ہوگا۔ اور اسی طرح اگر زوجہ سے کہا کہ اگر میں بیمار ہوا تو میں طلاق سے  
 تو مطلقہ ہر پھر خود بیمار ہوا یا نہ ہو کہ طلاق واقع ہو گئی اور وہ اسی مرض میں مر گیا تو عورت کے ذکر سے فرار کرنے والا  
 فرار پا دے گا کیونکہ وہ مرض پائے جانے کے وقت طلاق دینے والا ہو جائیگا (اور مرض موت میں طلاق دینا فرار ہر جناحہ  
 کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا) بخلاف اس مسئلہ کے جو زفر جہ اسنے ہمیشہ کیا کیونکہ اس میں قسم کھانے والے کی  
 غرض یہ ہر کہ ایسا طلاق یا اعتاق نہیں کرے گا جس سے باز رہنا ممکن ہو اسولہ کے قسم تو باز رہنے ہی کی غرض سے ہوتی  
 ہر تو قسم کے تحت میں ایسی چیز داخل نہوگی جس سے باز رہنا ممکن نہیں ہر۔ اور غلام کے مسئلہ میں دوسری دلیل ہر کہ مولیٰ  
 نے غلام کو شرط مذکور علی میں لانے پر ایسی چیز کے ساتھ برا بھلا نہ کہا کہ وہ اسکے حق میں نہایت رغبت کی چیز یعنی آزادی  
 پر معلق کیا کہ اسکی خواہش سے وہ ضرور اس فعل کا مرتکب ہوگا پس یہ کھلی بات ہر کہ غلام یہ فعل کرے گا تو یہ دلیل ہر کہ مولیٰ  
 نے مجروح کے حق میں فدیہ دینا اختیار کر لیا۔ قال واذا قطع العبد ید رجل عہد اذفع الیہ القصار او غیر قسار  
 فاعتقه ثم مات من الیہ فاعل بعد صلح بالجنایہ وان لم یعثقہ رد علی المولے وقیل للادبیاء اقلوہ او  
 عفو اعنہ ووجہ ذلک وہو انہ اذا لم یعثقہ دوسری تبیین ان الصلح وقع باطلا لان الصلح کان عن المال  
 لان اطراف العہد لا یجری القصاص فیہا وہی اطراف المحرفا دوسری تبیین ان المال غیر واجب



والما الواجب هو القود فكان الصلح واقعا بغیر بدل فبطل والباطل لا یورث الشبهة كما اذا وطئ  
المطلقة الثالث فی حد تها مع العلم بجرمتها علیه فوجب القصاص - اگر ایک غلام نے ایک شخص آزاد مثل  
زید کا ہاتھ کاٹا، پس اس جرم میں غلام نہ کو زید کو دیا گیا خواہ حکم قاضی ہو یا بغیر حکم قاضی ہو پس زید نے اسکو آزاد کر دیا  
پھر زید اس زخم سے مر گیا تو غلام مذکور اس جرم سے صلح ہو یعنی ہاتھ کے زخم سے اور جو کچھ اس زخم سے پیدا ہو سکے  
صلح قرار دیا جائیگا اور اگر زید نے اس غلام کو آزاد نہ کیا ہو تو غلام مذکور اپنے مولے کو واپس دیا جائیگا اور زید کے  
دار و ثن سے کہا جائیگا کہ چاہو اس غلام کو قتل کرو یا عفو کرو اسکی وجہ یہ ہے کہ جب زید نے اسکو آزاد نہیں کیا اور پھر زخم کی  
سرایت سے اسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ صلح مذکور باطل واقع ہوئی تھی کیونکہ صلح تو مال پر مبنی کیونکہ اعضاء غلام اور  
اطراف آزاد کے در بیان قصاص نہیں جاری ہوتا، پس جب سرایت سے اسکی جان گئی تو ظاہر ہوا کہ مال واجب کی  
نہیں تھا بلکہ فقط قصاص واجب تھا تو صلح مذکور بغیر عوض واقع ہوئی تو باطل ٹھہری اور جو چیز باطل ہو اس سے کوئی  
شعبہ بھی نہیں حاصل ہوتا، یعنی ایسی صلح سے قصاص ساقط ہونے کا شعبہ بھی پیدا نہ ہوگا جیسے کسی نے اپنی زوجہ سے  
تین طلاق دینے کے بعد عدت میں وطی کر لی باوجودیکہ حرام ہونا جانتا تھا تو حد زنا واجب ہوتی، اور شعبہ کا  
اعتبار نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی قصاص واجب ہوگا - یہ سب اس صورت میں کہ اس نے غلام کو  
آزاد نہ کیا ہو۔ بخلاف ما اذا اعتقه لان اقدامه على الاعناق يدل على قصده لتصح الصلح لان الظاهر  
ان من اقدم على تصرف ليقصد تصحيحه ولا صحة له الا وان يجعل صلحا عن الجنایة وما يحدث منها ولینذا  
ولنفس عليه ورضی المولى به لیسع وقد رضی المولى به لانه لما رضی بموت العبد عوضا عن القليل يكون  
بكونه عوضا عن الكثير فاذا اعتق لیسع الصلح فی ضمن الاعناق ابتداء واذالم يعتق لم يوجد الصلح ابتداء  
والصلح الاول وقع باطلا فیرا العبد اے المولى والا ولیا، علی خیر تم فی العفو والقتل و ذکر فی بعض  
المنسوخ رجل قطع ید رجل عمه الفصل القاطع المقطوعة یدہ علی عبد ودفعه الیه فاعتقه المقطوعة یدہ ثم  
مات من ذلك قال العبد صلح بالجنایة الی آخر ما ذکرنا من الروایة۔ بخلاف اسکے اگر زید نے اس غلام  
کو آزاد کر دیا ہو تو صلح صحیح ہو جائیگی اسواسطے کہ آزاد کرنے پر اقدام دلالت کرتا ہے کہ زید نے صلح صحیح کرنے کا قصد کیا  
کیونکہ ظاہر یہ ہے جیسے کسی نفرت پر اقدام کیا تو وہ اسکے صحیح کرنے کا قصد کرتا ہے اور اسکی صحت کی کوئی صورت سولے  
اسکے نہیں ہے کہ غلام مذکور کو اس زخم اور اسکے سرایت سے عوض قرار دیا جائے ولینذا اگر غلام کو دینے وقت اس امر  
کی تصریح کر دے اور مولى اس پر راضی ہو جاوے تو صحیح ہے اور یہاں بھی مولى راضی ہو گیا کیونکہ جب مولے اس امر پر  
راضی تھا کہ اسکا غلام صرت زخم قلیل کا عوض ہو تو بدرجہ اولے اس امر پر راضی ہوا کہ کثیر کا عوض ہو یعنی جان کا عوض  
قرار پاوے پس جب زید نے اس غلام کو لیکر آزاد کر دیا تو آزاد کرنے کے ضمن میں یہ جدید صلح صحیح ہو گئی۔ اور در صورتیکہ  
اسے غلام آزاد نہ کیا ہو تو ابتداء سے صلح نہیں پائی گئی اور اول صلح تو باطل واقع ہوئی تھی پس غلام مذکور اپنے مولے کو  
واپس دیا جائیگا اور زید کے دار و ثن مختار ہونگے کہ چاہے عفو کریں یا غلام کو قصاص میں قتل کویں۔ واضح ہو کہ کتاب  
کے بعض نسخوں میں اسطرح مذکور ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کا ہاتھ عدا کاٹ ڈالا پھر قاطع نے مطلق سے ایک غلام  
پر صلح کر کے یہ غلام اسکو دیا پس مطلق ایسے یہ غلام آزاد کر دیا پھر اسی زخم سے مر گیا تو امام محمد نے کہا کہ غلام مذکور  
اس زخم اور اسکی سرایت سے صلح قرار دیا جائیگا پھر آخر تک روایت اسی طرح ہے جو ہم نے اوپر بیان کی - لیکن  
روایت اول صحیح ہے۔ و هذا الوجه یرد اشکالا فیما اذا عفا عن الید ثم سرى الی النفس ومات حیث



لا یجب القصاص ہنا لک۔ وہنا قال کجب۔ اور دوسری صورت مسئلہ میں ایسی صورت میں اشکال وارہ  
 ہوتا ہے کہ جب اسے ہاتھ کے زخم سے خون کیا پھر زخم مذکور سے سرایت کر کے جان تلف کی تو روایت مشہورہ میں قصاص  
 واجب نہیں ہوتا حالانکہ اس روایت میں کہا کہ قصاص واجب ہوتا ہے۔ قبل ما ذکر ہنا جواب المقیاس  
 فیکون الموضعان جمیعاً علی القیاس والا ستحسان وقیل منہما فرق۔ بعض شلح نے اس اعراف کا  
 یہ جواب دیا کہ جو حکم اس روایت میں مذکور ہے وہ حکم قیاسی ہے تو عفو و صلح کی دو وزن صورتیں بطریق قیاس و بطریق  
 استحسان نہ کوہ ہوئی ہیں اور بعض شلح نے فرمایا کہ ان دو وزن میں فرق ہے۔ ووجه ان العفو عن الید من  
 ظاہر الان الحق کان لہ فی الید من حیث الظاہر فیصح العفو ظاہراً فیعد ذلک وان یطل حکماً بقی  
 موجودہ حقیقہ فلکی ذلک لمنع وجوب القصاص اما ہنا الصلح لا یطل الجنایۃ بل یقررہا حیث  
 صلح عنہا علی مال فاذا لم یطل الجنایۃ لم تمنع العقوبۃ ہذا اذا لم یعتقہ اما اذا اعتقہ فالتخیر ما ذکرنا  
 سن قبل۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ کے زخم سے عفو کرنا ظاہراً صحیح ہو کیونکہ من حیث الظاہر اسکا استغناق صرف ہاتھ کے  
 زخم سے تھا تو ظاہراً عفو صحیح ہوا پھر اسکے بعد عفو مذکور اگرچہ حکماً باطل ہو گیا لیکن حقیقہ باقی ہے تو وجوب قصاص سے  
 روکنے کے واسطے اسی قدر کافی ہے۔ اور ہاں اس مسئلہ میں تو صلح مذکور اس جنایت کو باطل نہیں کرگی بلکہ اسکو مضبوط  
 کر دیا ہوگا اسنے مال پر صلح کی وجہ جنایت باطل نہ ہوئی تو سزا بھی تمنع نہوگی پھر یہ تمنع ہونا اس صورت میں ہے  
 کہ اسنے غلام کو آزاد نہ کیا ہو اور اگر اسنے غلام مذکور آزاد کر دیا تو مسئلہ کا حکم اس طور پر نکلیگا جو ہم نے اوپر بیان کر دیا  
 ہے۔ واذ جنی العبد الما ذون لہ جنایۃ وعلیہ الف درہم فاعتقہ المولی ولم یعلم بالجنایۃ فغلب  
 قیمتان قیمت لصاحب الدین و قیمت لاولیاء الجنایۃ لانه املت حقین کل واحد منہما مضمون کل  
 الشیمۃ علی الافراد الدفع للاولیاء و البیع للغرماء فکذا عند الاجتماع لیکن الجمع بین الحقین الفداء من  
 الرقۃ الواحدۃ بان یرفع الی ولی الجنایۃ ثم یباع للغرماء فیضمنہا بالاتلاف بخلاف ما اذا املت  
 اجنبی حیث تجب قیمت واحدۃ للمولے ویدفعہا المولی اسلے الغرماء لان الاجنبی انما یضمن للمولے  
 بحکم الماک فلا یتکثر فی مقابلۃ الحق لانه دوہ وہنا یجب لكل واحد منہما باتلاف الحق فلا ترجیح  
 فیظہر ان فیضمنہما۔ اگر غلام مادیون نے کوئی جرم کیا حالانکہ اسپر ہزار درہم قرضہ ہے اور اسکو مولے نے آزاد کر دیا  
 حالانکہ مولے کو جرم کا حال معلوم نہیں ہے تو مولی پر دو قیمتیں واجب ہونگی ایک قیمت غلام تو قرضخواہوں کے واسطے  
 ہوگی اور دوسری قیمت وارثان مقتول کے واسطے ہوگی اسولے کہ مولی نے ایسے دو حق تلف کیے جن میں سے  
 ہر ایک کے واسطے علیحدہ علیحدہ پوری قیمت کا تاوان واجب ہے چنانچہ اربابے مقتول کو دینا واجب ہے اور  
 قرضخواہوں کے واسطے بیچنا واجب ہے پس اسی طرح دو وزن جمع ہونے کی صورت میں حکم ہوگا۔ اور واضح ہو کہ  
 ایک ہی رقم سے ادا کرنے کے طور پر دو حقون کا جمع ہونا ممکن ہے یا نہیں طور کہ ولی مقتول کو دیدیا جائے پھر وہ  
 قرضخواہوں کے واسطے فروخت کیا جائے پس تلف کرنے کی وجہ سے مولی ان دو وزن کا ضامن ہوگا۔ بخلاف  
 اسکے اگر اس غلام کو کسی اجنبی نے تلف کیا کہ اس صورت میں اجنبی پر مولی کے واسطے ایک ہی قیمت واجب  
 ہوگی کہ مولی اسکو غلام کے قرضخواہوں کو دیدیگا اسولے کہ اجنبی تو مولی کے بدلے برجہ ملکیت کے اس قیمت کا  
 ضامن ہوتا ہے پس ہر قبایل ملک کے کوئی حق ظاہر نہوگا اسولے کہ ملکیت سے ہر حق کمتر ہے اور مسئلہ مذکور میں  
 ہر ایک حقہ رکے واسطے اسوجہ سے قیمت واجب ہوئی کہ مولی نے محل حق کو تلف کر دیا تو کوئی ترجیح کی وجہ سے



نہیں جو پس دونوں کے واسطے غنا میں ہوگا۔ قال واذا استدانتم الاموال من لہا اکثر من قیمتہا  
 ثم ولدت فانہ یباع الولد بہما فی الدین وان جنت جناۃ لم یرفع الولد بہما والفرق ان الدین  
 وصف حکمی فیہما واجب فی ذمتہما تعلقی برقبتهما استیفاء فیسری اسلے الولد کو لہا ہو نہ بخلاف  
 الجنایۃ لان وجوب الدفع فی ذمۃ المولی لانی ذمتہا وانما یلاقیہا افر الفعل تحقیقی و مولد دفع و  
 السراۃ فی الاوصاف الشرعیۃ دون الاوصاف الحقیقیۃ۔ اگر ایسی باندی نے جسکو تجارت کی اجازت  
 دی گئی ہو اپنے اور اپنی قیمت سے زیادہ اور عمار قرضہ چرلھا یا بھرا اسکے بچہ پیدا ہوا تو قرضہ کے بارہ میں بچہ بھی اسکے  
 ساتھ فروخت کیا جائیگا اور اگر اس باندی نے کوئی جنایت کی ہو تو بچہ اسکے ساتھ نہیں دیا جائیگا اور فرق یہ ہے کہ قرضہ  
 تو اس باندی میں ایک حکمی وصف ہے جو اس باندی کے ذمہ واجب ہے اور وصول ہونے میں اسی باندی کی گردن سے  
 متعلق ہے تو یہ اسکی اولاد کی جانب بھی ساری ہوگا جیسے مرہونہ باندی کا بچہ بھی اسکے ساتھ مرہون ہو جاتا ہے بخلاف  
 جنایت کے کہ مجرمہ کو دینا اس باندی کے ذمہ نہیں بلکہ اسکے مولی کے ذمہ واجب ہے اور باندی کے ساتھ تو فعل حقیقی اور  
 ہونے ہوتا ہے یعنی مولی کے دینے کا اثر اس باندی پر عاید ہوتا ہے اور رہا قرضہ یا رہن کی ہرابت تو یہ وصف حقیقی نہیں بلکہ  
 وصف شرعی ہے۔ قال واذا کان العبد لرجل زعم رجل ان مولاه اعتقه فقتل العبد ولینا لذلک  
 الرجل خطا فلا شئ لہ لانه لا زعم ان مولاه اعتقه فقد ادعی الدیۃ علی العاقلۃ و ابرا العبد و المولی الا  
 انه لا یصدق علی العاقلۃ من غیر حجة ساگرزید کا ایک غلام ہو جسکی نسبت خالد نے کہا کہ زید نے اسکو آزاد کر دیا  
 پھر غلام نہ کرنے خالد کے کسی مورث کو خطار سے قتل کیا تو خالد کے واسطے کچھ نہیں بیگا اسواسطے کہ جب خالد نے  
 دعوی کیا کہ اسکے مولی نے اسکو آزاد کیا تو خالد نے اس غلام کی مددگار برادری پر دیت کا دعوی کیا اور مولی واسطے غلام کو  
 دیت سے بری کیا لیکن مددگار برادری پر اسکے دعوی کی تعدیق نہ ہوگی جب تک کہ حجت نہ لاوے یعنی خالی دعوی کی وجہ  
 سے مددگار برادری پر دیت واجب نہ ہوگی۔ قال واذا اعتق العبد فقال لرجل قتل اخاک خطا وانا  
 عہد وقال الاخر قتلک وانت حر فالقول قول العبد لانه منک للضمان لما انہ اسندہ الی حالۃ یحتمل  
 منافیۃ للضمان ادا الکلام فیما اذا عرف رقبۃ والوجوب فی جنایۃ العبد علی المولی دفنا و دفن و صا  
 کما اذا قال البالغ العاقل طلقت امرأتی وانا صبی اولعت واری وانا صبی او قال طلقت امرأتی  
 وانا مجنون وقد کان جنونہ معروف فا کان القول قولہ لما ذکرنا۔ اگر ایک غلام جسکی عداوت معروف ہو آزاد کیا گیا  
 پس اسنے ایک شخص شکر زید سے کہا کہ میں نے تیرے مجاہد کو خطار سے قتل کیا تھا درحالیکہ میں غلام تھا اور اس شخص  
 زید نے کہا کہ تو نے اسکو قتل کیا درحالیکہ آزاد تھا تو اس میں غلام ہی کا قول معتبر ہوگا اسواسطے کہ وہ تادان دیت سے  
 منکر ہے اسواسطے کہ اسنے قتل کو ایسی حالت کی جانب منسوب کیا جو معلوم ہے اور وہ تادان واجب ہونے سے منافی ہے اسواسطے  
 کہ ہما الکلام ایسے غلام کی صورت میں ہے جسکا غلام ہونا معروف ہو اور غلام کے جرم کرنے کی صورت میں جرم انہ اسکے مولی پر  
 واجب ہوتا ہے چاہے غلام کو دیت یا اسکا فدہ دے اور یہ امر ایسا ہو گیا جیسے عاقل بالغ نے کہا کہ میں نے اپنی زوجہ  
 کو طلاق دی تھی درحالیکہ میں طفل تھا یا نہ کہ میں نے اپنا گھر فروخت کیا درحالیکہ میں طفل تھا یا نہ کہ میں نے اپنی زوجہ کو  
 طلاق دی درحالیکہ میں مجنون تھا لہذا اس شخص کا جنون معروف ہے یعنی لوگوں میں اسکا مجنون ہونا کسی زمانہ میں معروف  
 ہے تو اس صورت میں اسی عاقل بالغ کا قول قبول ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے اور وجوب سے انکار کرتا ہے۔ قال ومن  
 اعتق جاریۃ ثم قال لہا قتلک وانت اسنی وقالت قطعتمہا وانا حرۃ فالقول قولہا ذلک لک



کل ما اخذ منها الا بالجماع والعلة استحسانا وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف رحمہما اللہ وقال محمد لا یضمن  
 الا شیا قانما بعینہ یومر برودہ علیہا لانه منکر وجوب الضمان لا سنداً ولا فعل لے حالۃ مہودۃ منافیۃ  
 نہ کمافی المسالۃ الا ولے وکمافی انوطی والعلة وافی الشیء القائم اقربیدہ حیث استقرت بالاخذۃ منہا ثم  
 ادعی التملک علیہا وہی منکرۃ والقول قول المنکر فلہذا یومر بالرد الیہا۔ اگر ایک شخص مثلاً رہنے ایک  
 باندی آزاد کی پھر اس باندی سے کہا کہ میں نے یہ ہاتھ کاٹا درحالیکہ تیرسی باندی تھی اور باندی نے کہا کہ تو نے میرا ہاتھ کاٹا  
 درحالیکہ میں آزادہ تھی تو قول باندی کا قبول ہوگا اور اسی طرح ہر چیز جو اس باندی سے لے لی ہو اس میں بھی باندی کا  
 قول قبول ہو سولے جماع مکائی کے کہ ان دونوں میں استحضار مولی کا قول قبول ہو لیکن اگر باندی نے کہا کہ تو نے  
 مجھے جلع کیا یا میری کمائی لی درحالیکہ میں آزادہ تھی اور مولی نے کہا کہ نہیں بلکہ تیرسی باندی تھی تو استحضار مولی  
 کا قول قبول ہو اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے کہا کہ مولی کسی چیز کا ضامن ہوگا سولے  
 اس چیز کے جو بعینہ قائم ہو کہ اسکی بابت مولی کو حکم دیا جائیگا کہ باندی کو واپس کرے اسولے کہ مولی اپنے اور  
 تاوان واجب ہونے سے منکر ہو کیونکہ اسنے اپنے فعل کو ایسی حالت معروفہ کی جانب منسوب کیا جو تاوان سے منافی  
 ہے یعنی باندی کا ملک ہونا معروف ہے اور مولی نے اسی حالت میں اپنے فعل کا اقرار کیا تو ضامن ہوگا جیسے مسئلہ  
 گذشتہ میں ہے اور جیسے وطی و کمائی کے بارہ میں ہے۔ اور رسی وہ چیز جو بعینہ قائم ہو تو مولی نے اس چیز پر باندی کا قبضہ  
 ہونے کا اقرار کیا کیونکہ وہ مقرر ہو کہ میں نے اسکو باندی سے لیا ہے پھر دعوی کرتا ہے کہ میں نے باندی پر اپنی ملکیت حاصل  
 کی حالانکہ باندی اس سے منکر ہے اور منکر ہی کا قول قبول ہوتا ہے لہذا مولی کو حکم دیا جائیگا کہ یہ چیز باندی کو واپس  
 دے۔ اس لیے اپنے دعوی پر گواہ لادے اور شیخین رحمہ کے نزدیک خواہ وہ شیخ قائم ہو یا نہ ہو سولے جلع و کمائی  
 کے کل چیزوں میں باندی کا قول قبول ہوگا اور مولی ضامن ہے۔ ولہذا انہ اقرب سبب الضمان ثم ادعی ما یبرئہ  
 فلا یكون القول قوله كما اذا قال لغيره نقات عينك اليميني وعيني اليميني ضحوة فمقت وقال المقر  
 لابل فقاتها وعينك اليميني مفقورة فان القول قول المقر وهذا لانه ما اسندہ الی حالۃ منافیۃ  
 للضمان لانه یضمن یدہا لو قطعها وہی مدیونۃ وکذا یضمن مال البحرلی اذا اخذہ وہو ستاسن بخلاف  
 الوطی والعلة لان وطی المولی امتہ المدیونۃ لا یوجب العقر وکذا اخذہ سن غلہا وان کانت مدیونۃ  
 لا یوجب الضمان علیہ فحصل الاسناد الی حالۃ مہودۃ منافیۃ للضمان۔ اور شیخین رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مولی  
 نے سبب تاوان کا اقرار کیا یعنی لے لیا پھر ایسی چیز کا دعوی کیا جو اسکو تاوان سے بری کرے تو خالی دعوی قبول  
 ہوگا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تیری دائیں آنکھ بھڑی درحالیکہ میری دائیں آنکھ تندرست تھی  
 پھر بھڑی گئی یعنی میں نے تیری دائیں آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی کہ میری دائیں آنکھ میں روشنی موجود تھی  
 پھر تیرے قصاص سے پہلے کسی نے میری دائیں آنکھ کی روشنی بھی زائل کر دی اور مقر نے کہا کہ نہیں بلکہ تو نے میری  
 دائیں آنکھ کی روشنی ایسی حالت میں زائل کی کہ تیری دائیں آنکھ اندھی تھی یعنی سراق مالی واجب ہے تو مقر کا قول قبول  
 ہوتا ہے یہی اس مسئلہ میں ہوگا اور اسکی وجہ یہ ہے کہ مولی نے اپنے فعل کو ایسی حالت کی جانب نسبت نہیں کیا جو تاوان سے  
 منافی ہو کیونکہ تو بھڑی ہونا کچھ تاوان سے منافی نہیں ہے اسولے کہ اگر مولی اپنی باندی کا ہاتھ ایسی حالت میں کاٹے کہ وہ  
 تجارت کی وجہ سے قرضدار ہو گئی ہو تو سولے اس کے ہاتھ کا ضامن ہوگا حالانکہ وہ مولی کی ملک ہے۔ اسی طرح اگر کوئی مسلمان  
 ان نیکو اثر الحرب میں جاوے اور کسی حربی کا مال لے لے پھر وہ مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آوے اور یہ کہے کہ



مجھے ایسی حالت میں مال بیکہ تو حربی کا فرخا اور وہ کہے کہ نہیں بلکہ ایسی حالت میں بیکہ میں مسلمان بخاؤ مقرر ضامن ہوگا بخلاف دہلی و کمائی کے کیونکہ مولیٰ اگر اپنے فرضدار یا ندی سے دہلی کرے تو فرضدار ہون کے واسطے مولیٰ پر عقر و جہم نہیں ہوتا ہر اسی طرح اگر مولیٰ اسکی کمائی لے لے تو بھی ضامن نہیں ہوتا ہر اگرچہ یہ باندی فرضدار ہو تو دہلی و کمائی لینے کی نسبت المۃ ایسی حالت معروفہ کی جانب ہوتی جو ضمان کے منافی ہے۔ لہذا دہلی و کمائی میں تاوان واجب نہ ہوگا اور باقی چیزوں میں تاوان واجب ہوگا۔ قال واذا امر بعد المجور علیہ صبیحاً بالقتل رجل فقتله فعلى عاقله البصی البدیۃ لانه هو القاتل حقیقۃ وعمدہ ونشاطہ سواء علی ما بینا من قبل ولا شیء علی الامر وکنا اذا کان الامر صبیحاً لانہما لا یؤخذان باقوالہما لان المواخذۃ فیہما باعتبار الشیء وما اعتبر قولہما ولا رجوع لعاقله البصی علی البصی الامر ابدا ویرجعون علی البعد الامر بعد الاستحقاق لان عدم الاعتبار بحق المولے وقد زال لان نقصان الہیۃ البعد بخلاف البصی لانه قاصر الہیۃ۔ اگر بسے غلام نے جو تقرفات سے مجبور و ممنوع ہو کسی طفل آزاد کو حکم دیا کہ فلاں شخص کو قتل کر دے پس اُسے قتل کر دیا تو طفل کی مددگار برادری پر قتل کی ذمہ دیت واجب ہوگی کیونکہ درحقیقت وہی قاتل ہے اور طفل کا عمدہ قتل کرنا و خطار سے قتل کرنا دو وزن برابر ہیں جیسا کہ بنے سابق میں بیان کیا ہے اور حکم دینے والے غلام مذکور پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی فی الحال جب تک غلام ہی ماخوذ نہ ہوگا اور اسی طرح اگر اس مسئلہ میں طفل کو حکم دینے والا بھی طفل ہو تو بھی یہی حکم ہے اس واسطے کہ طفل اپنے قول کی وجہ سے خود نہیں ہوتا ہے کیونکہ اقوال کا مواخذہ تو شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے حالانکہ شرع نے اطفال کا قول معتبر نہیں رکھا۔ پھر طفل قاتل کی مددگار برادری نے جو تاوان ادا کیا وہ حکم دینے والے طفل سے کبھی نہیں واپس لے سکتے ہیں یعنی بطلان یا بعد بلوغ کے کبھی نہیں واپس پاویں گے اور حکم دینے والے غلام سے بعد آزاد ہونے کے واپس لے سکتے ہیں کیونکہ قول غلام کا اعتبار نہ تو صرف حق مولیٰ کی وجہ سے تھا اور نقصان بیاقت کی وجہ سے نہیں تھا اور بعد آزادی کے حق مولے زائل ہو گیا تو ماخوذ ہوگا بخلاف طفل حکم دہندہ کے کہ اُس میں بیاقت ہی قاصر ہے۔ کیونکہ طفل کے سکتے ہونے میں عقل و بلوغ کا اعتبار ہے۔ قال وكذلك ان امر عبد امناه ان یكون الامر عبداً او الامور عبداً مجوراً علیہا یا طلب مولی القاتل بالدفن او الفداء ولا رجوع له علی الاول فی الحال و یجب ان یرجع بعد العتق باقل من الفداء و قیمتہ البعد لانه غیر مستطیع فی دفع الزیادۃ و ہذا اذا کان القتل خطاً و کنا اذا کان عمداً و البعد القاتل صغیر لان عمدہ خطاً اما اذا کان کبیراً یجب القصاص بحر یا نہ میں امر و البعد۔ اسی طرح مسئلہ مذکور میں اگر حکم دینے والے نے غلام کو حکم دیا ہو یعنی حکم دینے والا بھی غلام مجبور ہے اور امور بھی غلام مجبور ہے پس امور مجبورے اُس شخص کو قتل کیا تو وہ حال سے خالی نہیں کہ بطور خطا ہوگا یا بطور عمدہ ہوگا اور غلام قاتل بالغ ہوگا یا غیر بالغ ہوگا پس اگر قاتل خطا ہو تو قاتل کے مولیٰ کو حکم دیا جائیگا کہ غلام قاتل دیسے یا سکا فہ دے اور مولیٰ نے جو کچھ دیا۔ مگر غلام حکم دہندہ سے فی الحال واپس نہیں لے سکتا ہر اگر بعد آزادی کے واپس لینے کا استحقاق ہونا چاہیے مگر مال فدیہ و قیمت غلام میں سے جو حکم مولیٰ کا استحقاق ہوگا اس واسطے کہ وہ زائد کے دینے میں مجبور نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ استحقاق بھی ہونا چاہیے کہ حکم دینے والا غلام بھی بالغ ہو۔ م۔ یہ سب اس صورت میں کہ قاتل بخوار واقع ہوا ہو۔ اور اگر اس نے عمدہ قتل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر قاتل غیر بالغ ہے تو بھی یہی حکم ہوگا اس واسطے کہ غیر بالغ کا قتل عمدہ ہی خطا ہے اور اگر غلام قاتل بالغ ہو تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ آزاد و غلام کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے۔ قال واذا قتل البعد رجلین عمداً وکل واحد منہما ولیان فغداً و ولیتی



کلیں و احدهما فان المولے یدفع النصفه الی الآخرین او یغیرہ بعشرة آلاف و درہم لانه لما عفا احد ولیتی  
کل واحد منهما سقط القصاص و انقلب مالا نصار کما لو وجب المال من المال و هذا لان جثم فی اربعة  
دوی عشرین الفا و قد سقط نصیب العالمین و هو النصف و لیتی النصف - اگر ایک غلام نے دو شخصوں  
کو قتل کیا اور ان دو ذون مقتولین میں سے ہر ایک کے دو دلی ہیں پس ہر ایک کے دو ذون دیون میں سے ایک  
ایک نے غور کیا یا زبونی کو اختیار کر کے چاہے جس غلام کو ان دو ذون باقیوں کو دیدے یا غلام کے فدیہ میں دس ہزار درہم  
دے اس واسطے کہ جب دو ذون مقتولان کے ولیوں میں سے ایک ایک نے غور کیا تو قصاص ساقط ہو گیا اور باقیین کا حق  
برائے کر مال ہو گیا پس اس قتل کا مال ایسا ہو گیا جیسے ابتداء سے مال واجب ہوا اور اسکی وجہ یہ ہو کر آدیا مقتولین کا  
حق اس غلام کا رقبہ یا بیس ہزار درہم تھا جبکہ قصاص نہ ہو اور اس میں سے دو ذون معاف کرنے والوں کا حصہ ساقط  
ہو گیا اور یہ نصف مختار مطالبہ کرنے والوں کے واسطے نقطہ نصف باقی رہا - اور یہ نصف غلام یا دس ہزار درہم  
میں سے مولی کو اختیار کر کے جو چاہے عدا کرے - فان کان قتل احدہما عمداً و الآخر خطاً فنعفا احد ولیتی لعمد  
فان فداہ المولے فداہ بخمسة عشر الفاً خمسة آلاف للذی لم یعت من ولیی العمد و عشرة آلاف لولی الخطا  
لانہ لما انقلب العمد مالا کان حق ولیتی الخطا فی کل البدیة عشرة آلاف و حق احد ولیی العمد فی نصفها خمسة  
الآف و لا تضایق فی الفداء فتجب خمسة عشر الفا - اور اگر اس غلام نے دو ذون مقتولین میں سے ایک کو  
عمداً اور دوسرے کو خطا سے قتل کیا ہو پھر مقتول عمد کے دو دیون میں سے ایک نے معاف کیا تو مولی کو اختیار ہو گیا  
کہ چاہے غلام دے یا فدیہ دے پس اگر مولی نے اسکا فدیہ دیا تو پندرہ ہزار درہم دے جہن سے پانچ ہزار درہم اس بدل  
عمد کے دین جسے معاف نہیں کیا اور دس ہزار درہم مقتولی خطا کے دو ذون وارثوں کے واسطے دین اس واسطے کہ جب غور  
ہو جسے قتل عمد بھی بدل کر مال ہو گیا تو مقتول خطا کے دو ذون وارثوں کا حق پوری دیت یعنی دس ہزار درہم ہر وارث  
عمد کے دو ذون وارثوں میں سے جسے معاف نہیں کیا اسکا حق پانچ ہزار درہم ہے - اور واضح ہو کہ فدیہ دینے میں کوئی  
انکی نہیں تو پندرہ ہزار درہم واجب ہونگے - وان دفعه دفعه الیہم اثلاثا لثلاث لولی الخطا و ثلثة لغير العانی  
سن ولیی العمد عن ابی حنیفة رحمہ و قال یدفعه ارباعاً لثلاثہ ارباعہ لولی الخطا و رابعہ لولی العمد فان قسمتہ  
عندہما بشرف المنازعة فیل النصف لولی الخطا بلا منازعة و استوت منازعة الفریقین فی النصف  
الآخر فینصف فلذا یقسم ارباعاً و غنمہ یقسم بطریق العول و المضاربة اثلاثاً لان الحق تعلق بالقبض  
اصلہ التركة المستغرقة بالیون فیضرب ہذان بالکل و ذلک بالنصف و لہذا المسألة نظائر و ضداد  
ذکرنا ہانی الزیادات - اور اگر مولی نے یہ غلام دینا منظور کیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اسکو تین تہائی دے گا  
و تہائی مقتول خطا کے وارثوں کو اور ایک تہائی مقتول عمد کے اس وارث کے حصہ عفو نہیں کیا، دیدے اور صاحبین نے غور  
دے اسکو چاہے کہ دس از بخمستین چوتھائی مقتول خطا کے دو ذون وارثوں کو اور ایک چوتھائی مقتول عمد کے اس وارث کو جسے  
عفو نہیں کیا، دیدے پس صاحبین کے نزدیک یہ جو ارہ بطریق منازعت ہے پس دو ذون وارثان خطا کو نصف غلام بلا منازعت  
موتے اور باقی نصف میں دو ذون فریقین کی منازعت قائم ہوگی پس وہ نصف نصف کر دیا جائیگا یعنی اس میں سے بھی ایک نصف مقتول  
عمد کے وارثوں کو جائیگا لہذا اس غلام کے چار حصہ کیے جائینگے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ جو ارہ بطریق عول و مضایب کے میں  
تہائی ہوگا، اس واسطے کہ اس حق کا تعلق اس غلام کی گردن سے ہے اور اصل اس مسئلہ کی رہ ترکہ جو قرضوں میں مستغرق ہو پس اس  
پس جو رسے کی صورت یہ ہو کہ مقتول خطا کے دو ذون وارث بحساب کل کے اور مقتول عمد کا وارث بحساب نصف شریکی جائیگا تو



میں تہائی جزاء ہوگا اور اس مسئلے کے دیگر نظائر و مضامین جنکو جمعے زیادات میں ذکر کیا ہے۔ کتاب الزیادات میں  
 علماء کی تصنیف کا نام ہے جیسے صاحب محیط و قاضی ان و ابوالقاسم احمد ابن محمد عتائی و محمد بن عیسیٰ القریروتنی و غیرہ۔  
 کما فی الکشف۔ لیکن ظاہر اس سے مراد امام محمد کی زیادات کی شرح ہے جیسے جامع صغیر و فیضان وغیرہ کہ مولا بن اسود سے  
 کہ انھوں نے امام محمد کے کلام سے اپنا کلام غلط کر دیا کہ شناخت نہیں ہو سکتی ہے۔ قال و اذا کان عبدہ میں  
 رجلین قتل مولیٰ لہما اسی قریباً لہما لغوا احدہما بطل بکعب عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا یرفع الذی عفا  
 نصف نصیبہ الی الآخر او یقدرہ بربع الیہ و ذکر فی بعض النسخ قتل ولید لہما و المراد القریب ایضاً و  
 ذکر فی بعض النسخ قول محمد رحمہ مع ابی حنیفہ رحمہ و ذکر فی الزیادات بعد قتل مولاہ ولید ابنان فغفرا  
 احد اللذین بطل ذلک کما عند ابی حنیفہ و محمد رحمہ و عن ابی یوسف رحمہ الجواب فیہ کالجواب فی مسائل  
 الکتاب و لم ینکر اختلاف الروایۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر غلام دو شخصوں میں مشترک ہو پس اس غلام نے  
 دو وزن مولاؤں کے کسی ولی اپنے قریب کو قتل کیا پھر دو وزن میں سے ایک نے اس غلام کو عفو کیا تو کل حق مالی ہو جائیگا  
 باطل ہو گیا اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ جس شخص نے عفو کیا ہو وہ اپنا نصف حصہ دوسرے  
 کو دیدے یا جو بخالی دیت سے اسکا فدیہ ہے بعض نسخوں میں بھائے مولیٰ کے ولی مذکور ہے اور اسکے بھی یہی معنی ہیں  
 کہ قریب کو قتل کیا اور بعض نسخوں میں امام محمد کا قول امام ابو حنیفہ کے ساتھ مذکور ہے (اور اشہر یہ کہ امام ابو یوسف  
 کے ساتھ ہے) اور زیادات میں مذکور ہے کہ ایک غلام نے اپنے مولیٰ کو قتل کیا اور اسکے دو بیٹے ہیں جنہیں سے  
 ایک نے عفو کیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک یہ کل باطل ہو گیا اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس میں بھی  
 وہی حکم ہے و کتاب کے مسئلہ مذکورہ میں ہے اور کچھ اختلاف روایت مذکور نہیں ہے۔ لابی یوسف رحمہ ان  
 حق القصاص ثبت فی البعد علی سبیل الشیوع لان ملک المولیٰ لا ینزع استحقاق القصاص لہ  
 فاذا عفا احدہما انقلب نصیب الآخر و النصف مالاً غیر انہ شائع فی الكل فیکون النصف فی نصیبہ و النصف  
 فی نصیب صاحبہ فما یكون فی نصیبہ سقط ضرورة ان المولیٰ لا یتوجب علی عبده مالاً و ما کان فی  
 نصیب صاحبہ بقی و نصف النصف ہو الربع فلذا یقال ارفع نصف نصیبک او اقدہ بربع الیہ  
 اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں حق قصاص اسطرح ثابت ہوا تھا کہ تمام غلام میں بطور شایع پھیلا ہوا تھا  
 کیونکہ مولیٰ کی ملکیت اس سے منع نہیں ہے کہ مولیٰ کے واسطے قصاص واجب ہو پس جب اس کے دو وزن دار وزن  
 میں سے ایک نے عفو کیا تو دوسرے کا نصف حصہ بھی بدل کر مال ہو گیا لیکن اتنی بات ہے کہ یہ بھی کل غلام میں پھیلا ہوا  
 تو اس نصف میں سے بھی آدھا اسکے حصہ میں اور آدھا دوسرے یعنی عفو کرنے والے کے حصہ میں ہو گا پھر بقدر اسکے  
 حصہ میں بڑا یعنی ایک جو بخالی فدیہ ساقد ہو گیا کیونکہ یہ کھلی بات ہے کہ مولیٰ اپنے غلام پر اپنے واسطے کچھ مال واجب  
 نہیں کر سکتا۔ ہا وہ چارم جو عفو کرنے والے کے حصہ میں ہے وہ باقی ہے اور جب کہ یہ چارم ہے لہذا عفو کرنے والے سے  
 کہا جائیگا کہ تباہ نصف حصہ کا آدھا اسکو دیدے یا جو بخالی دیت سے اسکا فدیہ دے۔ ولہما ان ما یجب سن  
 المال یكون حق المقتول لانه بدل دمه و لہذا نفی منہ دیونہ و تنفذ بہ و صایاہ ثم الورثۃ بخلافہ  
 فیہ عند الفراغ من حاجتہ و المولیٰ لا یتوجب علی عبده دیناً فلا تخافہ الورثۃ فیہ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ  
 کی دلیل یہ ہے کہ جو مال واجب ہوتا ہے وہ مقتول کا حق ہوتا ہے کیونکہ یہ مال اس کے خون کا عوض ہے اسی وجہ سے اس مال  
 سے مقتول کے فرسے دیے جاتے ہیں اور اسکی بیہوشی پوری کی جاتی ہیں اور مقتول کی حاجت سے فانی ہونے کے بعد



اُسکی خلافت اسکے وارثوں کو حاصل ہوتی ہے اور چونکہ سولے اپنے غلام پر قرضہ کا استحقاق ہیں رکعتا تو اس مال میں سولے کے وارث اُسکے قائم مقام ہونگے۔

## فصل

غلام کے جرم کرے کے بیان میں۔

ومن قتل عبدا خطأ فليبه قيمة لا تزيد على عشرة آلاف درهم فان كانت قيمة عشرة آلاف درهم او اكثر قضى له بعشرة آلاف الا عشرة وفي الامة اذا زادت قيمتها على الاربعة عشر الف الا عشرة و هذا عند ابی حنیفة ومحمد رحم وقال ابو يوسف والشافعی رحم تجب قيمة بالغة ما بلغت ولو غصب عبد قيمة عشرة الف فملك في يده تجب قيمة بالغة ما بلغ بالا جلع۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام خطا سے قتل کیا تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی لیکن دس ہزار درہم سے زیادہ نہ کی جائیگی پس اگر اس غلام کی قیمت دس ہزار درہم یا زیادہ ہو تو قاتل پر سولے کے واسطے دس درہم کم دس ہزار درہم کا حکم دیا جائیگا اور باندی کی صورت میں اگر اُسکی قیمت عورتوں کی دیت سے زائد ہو تو دس درہم کم یا پانچ ہزار درہم کا حکم دیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ ومحمد رحم کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی رحم نے فرمایا کہ پوری قیمت کا حکم دیا جائیگا چاہے بقدر کہ ہو پختے۔ اور اگر بیس ہزار درہم کا ایک غلام غصب کیا تو غصب کے قبضہ میں مر گیا تو بالاتفاق پوری قیمت واجب ہوگی چاہے جس مقدار تک ہو پختے۔ لہذا ان الضمان بطلان التام و لهذا يجب للمولى وهو لا يملك البعد الا من حيث مالته ولو قتل البعد المبيع قبل القبض يبقى العقد وبقاؤه ببقاؤه المالية اصلا او بدلا وصار كقبيل القيمة وكالغصب ولا يلى حنیفة ومحمد رحم قوله لقوله ودية مسلمة الى اهلها وجهها مطلقا وهى اسم للواجب بمقابلة الادية ولان فيه معنى لادية حتى كان مطلقا وفيه معنى المالية والادية اعلاهما فيجب اعتبارها بابدار الادية عند نقد راجع بينهما امام ابو يوسف و شافعی کی دلیل یہ ہے کہ ضمان و مالیت کا عرض ہر اسی واسطے یہ تاوان جو غلام کے اُسکے مولی کے لیے واجب ہوگا اور مولی کی ملکیت اس غلام میں صرف مالیت ہی کی راہ سے ہوتی ہے اور اگر زبردخت کیا ہو غلام قبضہ سے پہلے قتل کیا جائے تو عقد بیع باقی رہتا ہے حالانکہ عقد کا باقی رہنا صرف مالیت باقی رہنے پر ہوا ہے اصل بیع باقی رہے یا اُسکا عرض باقی رہے پس پوری مالیت واجب ہوگی پس یہ صورت ایسی ہوگئی جیسے غلام کی قیمت دس ہزار سے کم ہونے کی صورت میں پوری قیمت واجب ہوتی ہے اور جیسے غصب کی صورت میں چاہے بقدر قیمت ہو سب واجب ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ ومحمد رحم کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ودية مسلمة لى اهلها یعنی مقتول خطا کے وارثوں کو دیت دیجادے پس مطلقا دیت واجب فرمائی اور دیت اس مال کا نام ہے جو بمقابلة ادیت کے واجب ہو اور اس دلیل سے کہ غلام مذکور میں ادیت کے معنی موجود تھے حتی کہ وہ اسلام شرعی کے واسطے بلا خلاف ملک تھا اور اس میں مالیت کے معنی بھی موجود تھے یعنی بلا خلاف وہ مال ملک تھا اور ان دونوں معنی میں سے ادیت کے معنی اعلیٰ ہیں تو در صورتیکہ ادیت اور مالیت دونوں کو جمع نہیں کر سکتے کہ دیت باعتبار ادیت کے دین اور قیمت باعتبار مالیت کے دین لہذا لکھ دو وزن میں سے ایک ہی اعتبار کر سکتے ہیں تو واجب ہوا کہ اعلیٰ لینے ادیت کو واجب کریں اور ادنی لینے مالیت کو چھوڑ دیں۔ لہذا تولاہم ہوا کہ دیت واجب ہے لیکن آزاد و غلام میں فرق کرنے کی جہت سے ہننے دیت سے دس درہم گٹا دیے را سئل غصب و بیع و دیت سے کم قیمت تو اسکا جواب یہ ہے کہ غصب میں ادیت لمؤذنین ہے۔ و ضمان الغصب بمقابلته المالية اذا غصب لا يرد الا على المال وبقاؤه العقد يبيع الفاءدة حتى بعد قتله عداوان لم يكن



القصاص بدلا عن المالیه فکذلک امر الدیہ فی قلیل القیمۃ الواجب بمقابلۃ الادمیۃ الا انہ لا یرفع فیہ  
 نقد زناہ بقیمتہ رایا بخلاف کثیر القیمۃ لان قیمۃ الحر مقدرة بعشرة آلاف ولقصاصنا منها فی العبد اقل من  
 لا نخطا طرقتہ و تعین العشرة باثر عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہما۔ غصب کا تادمان بمقابلۃ مالیت اس واسطے  
 کہ غصب تو مال ہی پر وارد ہوتا ہے اور عقیدہ یہ ہے کہ غلام مقتول ہونے کے بعد بھی باقی  
 رہتا ہے اگرچہ قصاص عوض مالیت نہیں ہے پس یوں ہی امر دیت کا حال ہے یعنی عقد بیع باقی رکھنا جو کہ غلام کے ہر حق  
 قیمت عوض مالیت ہوگی اس دلیل سے کہ اگر قتل عمد واقع ہو تو بھی عقد باقی رہتا ہے تاکہ اس سے نسخ بیع یا حصول  
 قصاص کا فائدہ ہو پس جیسے قصاص بالاتفاق عوض مالیت نہیں ہے اسی طرح دیت کا حال ہے کہ وہ عوض مالیت نہیں ہے  
 اور وہ غلام جسکی قیمت دیت سے کم ہو تو اس کے مقابلہ میں بھی جو کچھ واجب ہے وہ بمقابلہ ادیت واجب ہے لیکن اس کے بارے میں  
 کوئی دلیل سمی نہیں مگر لہذا ہم نے اس سے اسکا اندازہ کیا اور وہ قیمت ہے بخلاف ایسے غلام کے جسکی قیمت دیت سے  
 زیادہ ہو کیونکہ آزاد کی قیمت بقدر دس ہزار درم کے مقدس کی گئی ہے تو ہم نے غلام کا انحطاط رتبہ ظاہر کرنے کے واسطے اسکی  
 قیمت سے دس درم کم کر دیے اور دس درم کی تعین بذریعہ عبد الله بن عباس رضی اللہ عنہما کے ہر فتویٰ علی داری  
 نے کہا کہ اس اثر کو عبد الزاق و ابن ابی شیبہ نے مدایت کیا ہے۔ قال و فی ید۔ العبد نصف قیمتہ لایزاد  
 علی خمسة آلاف الا خمسة لان الیہ من آدمی لغفہ فتعتبر بکلہ و ینقص ہذا المقدار اقلہ الا انحطاط  
 رتبہ و کل ما یقدر من دیتہ الحر فهو مقدس من قیمتہ العبد لان القیمۃ فی العبد کالدیۃ فی الحر اذ ہو بدل  
 الدم علی ما قرأنا وان غصب اللہ قیمتہا عشر دن الفاقحات فی بدہ فعلیہ تمام قیمتہا لما بینا ان  
 ضمان الغصب ضمان المالیه۔ اور غلام کے ہاتھ کاٹنے میں اسکی نصف قیمت واجب ہوگی لیکن پانچ درم کم  
 پانچزار سے زیادہ نہ کی جائیگی اس واسطے کہ آدمی میں سے ہاتھ اسکا نصف ہے پس کل پر اسکا قیاس ہوگا یعنی جو حکم کل غلام  
 کے بارہ میں ہے وہ اس کے نصف یعنی ہاتھ میں ہوگا مگر پانچزار میں سے پانچ درم کم کر دیے جائیگے تاکہ اسکی کمی رتبہ کا ظاہر  
 ہو اور واضح ہو کہ ہر وہ چیز جو آزاد کی دیت سے مقدس ہے وہ غلام کی قیمت سے مقدس ہوگی اس واسطے کہ غلام کے حق میں  
 قیمت ایسی ہی جیسے آزاد کے حق میں دیت ہے اس واسطے کہ دیت مذکورہ عوض خون ہے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔  
 اور اگر ایک شخص نے ایک باندی غصب کی جسکی قیمت بیس ہزار درم ہیں پس وہ غصب کے قبضہ میں مر گئی تو غصب  
 پر اسکی پوری قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے کہ غصب کی وجہ سے جو تادمان واجب ہوتا ہے وہ تادمان  
 مالیت ہے۔ قال و من قطع ید عبد فاعتقہ المولے ثم مات من ذلک فان کان لہ ورثۃ غیر المولے  
 فلا قصاص فیہ والا اقتص منه و ہذا عند ابی حنیفۃ و ابی یوسف رحمہما وقال محمد لا قصاص فی ذلک و  
 علی القاطع ارش الیہ و ما نقصہ ذلک الی ان اعتقہ و یبطل الفضل و انما لم یجب القصاص فی  
 الوجه الاول لاستنباہ من لہ الحق لان القصاص یجب عند الموت سببنا الی وقت الجرح فعلی  
 اعتبار حالۃ الجرح یكون الحق للمولے و علی اعتبار الحالۃ الثانیۃ یكون للورثۃ فتحقق الاستنباہ و لغیر  
 الاستنباہ فلا یجب علی وجہ سببونی و فیہ الکلام۔ اگر دیہ نے عبد ایک غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر مولیٰ نے  
 اپنے غلام کو آزاد کر دیا پھر غلام مذکور اس زخم سے مر گیا پس اگر اس غلام کے دیگر وارث سوائے مولیٰ کے ہوں تو ہمیں  
 قصاص نہیں ہے ورنہ ہاتھ کاٹنے والے سے قصاص لیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے  
 (رواک و شافعی و احمد نے) کہا کہ اس بارہ میں قصاص نہیں ہو سکتا ہے اور ہاتھ کاٹنے والے پر اس ہاتھ کا اور جو کچھ



اسکی دم سے آزاد کیے جانے تک نقصان پہنچا ہر سب کا جرمانہ واجب ہوگا اور اس سے زائد باطل ہو جائیگا۔  
 واضح ہو کہ سوائے سولی کے وارث دیگر موجود ہونے کی صورت میں قصاص اسوجہ سے واجب نہوا کہ جس شخص کو  
 قصاص حاصل کرنے کا حق ہو وہ مشتبہ ہو کیونکہ موت کے وقت جو قصاص واجب ہوتا ہو وہ وقت زخمی ہونے  
 کی جانب مستند رہے پس بنظر حالت جرح کے حق قصاص سولی کے واسطے ثابت ہوتا ہو کیونکہ اس حالت میں وہ غلام  
 کا مالک تھا اور لمحاظ حالت موت کے حق قصاص اس کے وارث کا ثابت ہوتا ہو کیونکہ وہ موت کے وقت آزاد ہو تو  
 اشتباہ پیدا ہو گیا اور قصاص لینا مستند ہو اس قصاص اگرچہ واجب ہو لیکن ایسے طور پر واجب نہیں ہو سکتا کہ  
 قصاص حاصل کیا جائے حالانکہ اسی میں کلام ہر قسم اگر کہا جائے کہ شاید سولی اور وارثان غلام دونوں متفق  
 ہو جائیں تو جواب یہ ہو کہ اس سے کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ واجتماعہما لا یزیل الاشتباہ لان الملکین فی الحاکمین  
 بخلاف عبد الموصی نجد متہ لرجل و برقبۃ لا خرا اذا قتل لان المالک منہما من الحق ثابت من وقت  
 الجرح الی وقت الموت فاذا اجتماعا زال الاشتباہ و لم یجرم فی الخلافیۃ و ہوا اذا ملہ یلین لایمید  
 و رثۃ سوی المولی ان سبب الولاية قد اختلف لانه الملک الی اعتبار احدی الحاکمین و اورث  
 بالولاية علی اعتبار الاخری فنزل منزلة اختلاف المستحق فیما یحتاج فیہ کما اذا قال الآخر لعتنی  
 و ذہ الجاریۃ بلذا فقال المولی زوجہا ملک لا یحل لہ و طیہا و لان الاعتاق قاطع لایسرایۃ  
 و بالنقطۃ عمل بقی الجرح بلا سراۃ و السراۃ بلا قطع فیمتنع القصاص ولہا انا یتقنا ثبوت الولاية  
 للمولے فیستوفیہ و ہذا لان المقضی لہ معلوم و الحکم متحد فوجب القول بالاستیفاء بجلان لفصل  
 الاول لان المقضی لہ مجهول و لا معتبر باختلاف السبب ہنا لان الحکم لا یختلف بجلان ملک  
 المسالۃ لان ملک الیمین یغایر ملک النکاح حکما و الاعتاق لا یقطع السراۃ لذاتہ بل اشتباہ  
 من لہ الحق و ذلک فی الخطا و دون العمد لان العبد لا یصلح مالک المال فعلم اعتبار حالہ الجرح  
 یكون الحق للمولے و علی اعتبار حالہ الموت یكون للکیت تحریرۃ فیقضی منہ دیونہ یتفقد و صوابہ  
 فجاء الاشتباہ اما العمد فوجہ القصاص و العبد یبقی علی اصل التحریرۃ فیہ و علی اعتبار ان یكون  
 الحق لہ فالمولی ہو الذی یتولاه اذ لا وارث لہ سواہ فلا اشتباہ فی من لہ الحق و اذا امتنع القصاص  
 فی الفصلین عند محمد رحمہما برب ارش الید و ما نقصہ من وقت الجرح الی وقت الاعتاق کما ذکرنا  
 لانه حصل علی ملک و یصل الفصل و عندہما الجواب فی الفصل الاول کالجواب عند محمد رحمہما فی  
 الثاني۔ اور اگر مقتول کا سولے و اس کے وارث دون قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو یہ بھی اشتباہ درمیان نہ آئے گا  
 کیونکہ دون فریق میں سے ہر ایک کی ملکیت صرف ایک حالت میں منحصر ہو لینے سولے کے واسطے ملکیت صرف زخمی ہونے  
 کی حالت میں ہو اور وارثان کے واسطے ملکیت بحالت موت ہو تو متفق ہونے سے ہر ایک کے لیے دائمی استحقاق  
 نہوگا پس مستحق مخفی رہا بخلاف ایسے غلام کے جسکی خدمت کی وصیت ایک شخص کے واسطے کی گئی اور اس کے رقبہ کی  
 وصیت دوسرے شخص کے واسطے کی گئی پس یہ غلام اگر قتل کیا جائے تو ان دونوں کے متفق ہونے سے اشتباہ  
 زائل ہو جاتا ہو کیونکہ دون وصیوں میں سے ہر ایک کے واسطے جوق ثابت ہو وہ مجروح ہونے کے وقت سے  
 موت تک ہر جس قتل ہمکی صورت میں دون اگر قصاص لینے پر متفق ہوئے تو اشتباہ زائل ہو گیا پھر در صورتیکہ اس  
 غلام کا سوائے سولی کے کوئی وارث نہ ہو تو یمین امام محمد کی دلیل یہ ہو کہ ولایت کا سبب مختلف ہو گیا کیونکہ حالت جرح



کے لحاظ سے مولیٰ کے واسطے نکاحات حاصل ہو اور دلاوی صورت میں وراثت کا اعتبار ہو تو ہر امر احتیاطی میں  
سبب اختلاف کو بچانے اختلاف مستحق کے قرار دیا گیا جیسے کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے میرے باپ اس قدر  
دوران کہ یہ باندی فروخت کی تھی پس مولیٰ نے کہا کہ نہیں بلکہ میں نے تیسے ساتھ بیواہ دی تھی تو مشتری کو اس سے  
وٹلی کرنا حلال نہیں ہے اور اس دلیل سے کہ اثاث کی وجہ سے سرایت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے اور سرایت منقطع ہونے  
پر خالی جنایت بغیر سرایت کے باقی رہ جاتی ہے اور یہ سرایت بغیر قطع ہو تو قصاص منع ہو گیا برخلاف پہلی صورت  
کے کہ اس میں جس شخص کے واسطے حکم دیا جائے وہ مجبور ہے اور چنان اختلاف سبب کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ حکم  
میں کوئی اختلاف طاری نہیں ہوتا ہے بخلاف مسئلہ باندی کے کیونکہ ایک رقبہ ملک ملک میں حکم سنائے ہو اور  
اعتاق اتنی چیز کہ وہ اپنی ذات سے سرایت کا قاطع نہیں ہے بلکہ سرایت اس واسطے منقطع ہوئی کہ قصاص کا حقد  
اشتباہ ہے اور یہ امر صرف خطاری صورت میں ہوتا ہے اور عہد کی صورت میں نہیں ہوتا ہے کیونکہ غلام اس لائق نہیں  
کہ مال کا مالک ہو پس بلحاظ حالت زخم کے واسطے حق ہو اور بلحاظ حالت موت کے یہ حق میت کے واسطے  
واجب ہو گا کہ اسی سے اس کے قرضے ادا کیے جائیں اور اس کی وصیتیں نافذ کی جائیں پس اشتباہ پیدا ہو گیا ہے  
عہد ہی زخم یا قتل تو اس کے لیے قصاص لازم ہے اور قصاص کے واسطے غلام بھی اپنی اصلی آزادی پر قائم ہوتا ہے  
اور بلحاظ اس کے کہ غلام کے واسطے حق ہو تو مولیٰ ہی اس قصاص کا متولی ہو گا اس واسطے کہ غلام کا کوئی وارث  
سوائے مولیٰ کے موجود نہیں ہے تو مستحق قصاص معلوم ہونے میں کچھ اشتباہ نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد کے  
نزدیک جب دونوں صورتوں میں قصاص منع ہو تو ہاتھ کا جرمانہ واجب ہو گا اور زخمی ہونے سے آزاد ہونے تک  
جو کچھ نقصان ہو وہ واجب ہو گا جیسا کہ ہم غریب بیان کر چکے ہیں کہ یہ سب تو ملک مولیٰ پر پیدا ہوا ہے اور اس سے  
زائد جو کچھ ہو وہ باطل ہو گا اور شیخین کے نزدیک پہلی صورت میں بھی حکم ہے جو امام محمد کے نزدیک دوسری صورت میں  
بیان ہوا۔ قال ومن قال لعبد یہ احد کما حرکتم شحاً فاقع العتق علی احدہما فارشہما للمولیٰ لان العتق  
تحریر نازل فی المعین والشیخ تصادف المعین بقیا مملوین فی حق الشیخ ولو قتلہما رجل تجب دیتہ  
حر و قیمتہ عبد و الفرق ان البیان انشاء من وجہ و اظہار من وجہ علی باعوت و بعد الشیخ بقی  
محلا للبیان فاختر انشاء فی حقہما و بعد الموت لم یبق محلا للبیان فاخترناہ اظہاراً محضاً و احدا  
حزینین تجب قیمتہ عبد و دیتہ حر بخلاف ما اذا قتل کل واحد منہما رجل حبس تجب قیمتہ المملوین لانا  
لم یقین قتل کل واحد منہما حر او کل منہما یکر ذلک ولان القیاس یالی ثبوت العتق فی المجهول  
لانہ لا یفید قایمۃ و اما صحناہ ضرورۃ صحۃ التصرف و اثبتناہ ولایۃ النقل من المجهول الی المعلوم  
فیقدر بقدر الضرورۃ وہی فی النفس دون الاطراف فبقی مملو کافی حقہما اگر ایک شخص نے اپنے  
دو غلاموں سے کہا کہ تم دونوں میں سے ایک آزاد ہو پھر کسی شخص نے ان دونوں کا سر زخمی کیا پھر مولیٰ نے ان دونوں  
میں سے ایک پر عتق دیا کیا تو دونوں زخمون کا جرمانہ مولیٰ ہی کے واسطے ہو گا کیونکہ عتق بہم کسی عین میں نازل  
نہیں ہوا اور زخم مذکور غلام معین سے لاق ہوا تو زخم مذکور کے بارہ میں یہ دونوں غلام بھی مملوک باقی ہیں یعنی نہیں  
بعد زخم کے واقع ہوئی ہے تو زخمی ہونے تک ہر ایک مملوک تھا۔ اور اگر دونوں کو کسی شخص نے قتل کر دیا تو اس پر ایک کھڑا  
کی دیت اور ایک غلام کی قیمت واجب ہوگی (در صورتیکہ ایک ہی قاتل نے دونوں کو ساتھ ہی قتل کیا ہو اور دونوں کی  
قیمت سادی ہو۔ ک۔) پس زخمی کرنے و قتل کرنے میں فرق ہوا اور فرق یہ ہے کہ مولیٰ کا بیان کرنا کہ میں نے ان دونوں



مین سے اس غلام کی آزادی مراد لی تھی یہ بیان ایک راہ سے انشاء عتق ہو یعنی گویا اس وقت اعتاق کیا اور ایک راہ سے اظہار ہو چنانچہ اصول الفقہ میں مدلل معلوم ہوا اب ہم کہتے ہیں کہ زخمی ہونے کے بعد ہر ایک غلام اس بیان کا محل باقی رہا تو جتنے دوزنوں کے حق میں اس بیان کو انشاء عتق قرار دیا یعنی جسکو بیان کیا گویا اسکو فی الحال آزاد کیا تو قبل اسکے وہ دوزن ملوک ہیں۔ اور مقتول ہو جانے کے بعد کوئی محل بیان نہیں باقی رہا تو جتنے بیان کو محض غلام قرار دیا اور حال یہ کہ ان دوزنوں میں سے ایک بالیقین آزاد ہو تو ایک غلام کی قیمت اور ایک آزاد کی دیت واجب ہوگی بخلاف اسکے اگر دوزنوں میں سے ہر ایک کو ایک قاتل نے قتل کیا ہو یعنی قاتل مختلف ہوں تو اس صورت میں ہر ایک قاتل ہر ایک ملوک کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ ہر ایک یقین نہیں ہو سکتا کہ دوزن قاتلون میں سے کسی نے آزاد کو قتل کیا ہو حالانکہ ہر ایک قاتل اس امر سے منکر ہو۔ اور دوسری دلیل زخم و قتل میں فرق کی یہ ہو کہ قیاس اس امر کو مقتضی نہیں کہ غیر معلوم غلام میں عتق ثابت ہو کیونکہ ایسے عتق سے آزادی کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن عتق بہم کو صحیح قرار دینا صرف اس ضرورت سے جتنے کیا کہ مولیٰ کا تصرف صحیح رہے اور مولیٰ کے واسطے یہ اختیار ثابت کیا کہ بذریعہ بیان کے عتق کو مجہول سے معلوم کی جانب منتقل کرے پس یہ ضروری حکم اپنی مدت تک رہیگا اور حد اسکی نفس ہو نہ اعضاء کیونکہ نفس ہی محل آزادی ہو تو ظاہر ہو کہ اعضاء کے حق میں ہر ایک ملوک راہ نفس ہذا زخمی کرنے کی صورت میں جرمانہ ملوک اسکے مالک سے قرار دیا اور قتل نفس کی صورت میں جبکہ ایک ہی قاتل ہو تو ایک دیت اور ایک قیمت واجب کیونکہ بالیقین اُس نے ایک آزاد اور ایک غلام کو قتل کیا۔ اور اگر دو قاتل ہوں تو ہر ایک کے حق میں غلام کا قتل کرنا یا آزاد کا قتل کرنا محتمل ہو تو کسی کے حق میں آزاد کا قتل کرنا متعین نہیں ہو سکتا۔ قال ومن نفقا عینی عبد فان شاء المولیٰ دفع عبده واخذ قيمته وان شاء اسكه ولا شئ له من النقصان عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ان شاء اسكه البعد واخذ ما نقصه وان شاء دفع البعد واخذ قيمته وقال الشافعی رحمہ یضمنه كل القيمة ویسك البعثة لانه يجعل الضمان مقابلا بالنفائت فبقي الباقي علی ملكه كما اذا قطع احدی یدیه او فقا احدی عینیہ وخرن فنقول ان المالیه قائمه فی الذات وہی معتبره فی حق الاطراف لسقوط اعتبارها فی حق الذات قصرا علیہ واذا كانت معتبره وقد وجد اطلاق النفس من وجه تفویت جنس المنفعة والنعمان يتقد برقمه الكل فوجب ان يملك البعثة دفعا للضرر ورعاية للمماثلة بخلاف ما اذا نفقا عینی حر لانه ليس فيه معنى المالیه وبخلاف عینی المدبر لانه لا يقبل الانتقال من ملك الى ملك وفي قطع احدی الیدین ونفقا احدی عینیین لم يوجد تفویت جنس المنفعة۔ اگر کسی نے ایک غلام کی دوزن آنکھیں پھوڑ دیں تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مولیٰ کو اختیار ہو کہ چاہے غلام دیکر اسکی قیمت لے لے اور چاہے اندھا غلام رکھ لے اور چاہے اسکا نقصان لے لے اور چاہے غلام دیکر اسکی قیمت لے لے۔ اور امام شافعی (وما لک واحد) نے کہا کہ مولیٰ اس مجرم سے پوری قیمت تاوان لیکر اپنے اندھے غلام کو اپنے پاس رکھ سکتا ہو اسواسطے کہ امام شافعی کے نزدیک تاوان مذکور بمقابلہ دوزن آنکھوں کے ہو یعنی شرعا دوزن آنکھوں کی ضرر پوری قیمت واجب ہوتی ہو تو باقی غلام اسکی ملکیت پر رہا ہو جیسے اگر کسی نے اس غلام کا ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ پھوڑی تو بالاجل ہی حکم ہو۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مالیت اس غلام کی ذات میں قائم ہو اور مالیت ہی حق اطراف میں معتبر ہوتی ہو اور ذات کے حق میں مالیت ساقط ہونا صرف ذات ہی تک معبر ہو پس جب اطراف کے حق میں مالیت معتبر ہوگی حالانکہ ایک راہ سے کہ اُس نے جنس منفعت زائل کر دی ہو مجرم کی طرف سے جان تلف کرنا ثابت ہوا اور تاوان کی تقدیر



بقیمت کلی، تو لازم آیا کہ جسے آنکھ بھڑی ہو وہ اس جثہ کا مالک ہو جائے تاکہ یا ملت لمحوظ اور ضرر دفع ہو۔ بخلاف اسکا  
اگر آزادی و ذوق آنکھ میں بھڑی ہو تو یہ بات نہوگی کیونکہ آزاد کے اطراف میں مالیت کے سنی نہیں ہیں۔ اور بخلات ہسکا  
اگر ہر کی دونوں آنکھیں بھڑی تو بھی یہ حکم اسوجہ سے نہیں ہر کہ وہ ایک ملک سے دوسری ملک میں منتقل ہونے  
کے قابل نہیں ہوتا۔ اور رہا وہ مسئلہ کہ ایک ہاتھ کاٹا اور ایک آنکھ بھڑی تو اس پر اس مسئلہ کا قیاس نہیں ہو سکتا  
اس واسطے کہ ایک ہاتھ کاٹنے یا ایک آنکھ بھڑنے میں جس نفع نائل کرنا لازم نہیں آتا ہر۔ ولہذا ان معنی المالیہ  
لما کان مجبراً وجب ان یخیر المولی علی الوجه الذی قلناہ لکافی سائر الاموال فان من خرق ثوب  
غیرہ خرقة فاحشا ان شاء المالك دفع الثوب الیہ وضمنہ قیمۃ وان شاء امسک الثوب وضمنہ  
النقصان ولہ ان المالیۃ وان كانت معتبرۃ فی الذات فالادمیۃ غیر عمدۃ فیہ وفي الاطراف لفیاض  
الا تری ان عبدہ لو قطع ید عبد آخر یوم المولی بالذبح او الفداء و ہذا من احکام الادمیۃ لان موجب  
الجنایۃ علی المال ان تباع رقبۃ فیہا ثم من احکام الاولی ان لا ینقسم علی الاجزاء ولا یتکلم بجزء  
ومن احکام الثانیۃ ان ینقسم ویتکلم بجزء۔ نو فرما علی الشہیدین حکما من حکم۔ اور صاحبین کی دلیل  
یہ ہر کہ جب اطراف میں مالیت ہی معتبر ہوئی تو لازم آیا کہ بطرح ہننے بیان کیا ہر اسی طرح مولے کو اختیار دیا جائے  
جیسے دیگر اموال میں حکم ہوتا ہر چنانچہ اگر کسی نے دوسرے کا کپڑا بہت بھاڑ ڈالا تو مالک کو اختیار ہوتا ہر کہ چلے کپڑا دیکر  
اس سے قیمت ماوان لے اور چلے کپڑا رکھ کر نقصان کا تاوان لے۔ اور امام ابو حنیفہ کی طرف سے جواب یہ ہر کہ  
مالیت اگرچہ ذات میں مجبر ہر آدمیت بھی ذات میں اور نیز اطراف میں بھی راہنجان نہیں کی گئی ہر کیا نہیں دیکھتے ہو کہ  
اگر ایک غلام نے دوسرے شخص کے غلام کا ہاتھ کاٹا تو مولے کو حکم دیا جاتا ہر کہ چلے غلام مجرم دے یا اسکا فدیہ دے  
حالانکہ یہ احکام آدمیت میں سے ہر کیونکہ مال پر تعدی کا مقتضایہ تھا کہ اس جرم میں مجرم کا رقبہ فروخت کیا جائے  
پس ظاہر ہوا کہ حکم آدمیت بھی لمحوظ ہو۔ پھر واضح ہو کہ آدمیت کے احکام میں سے یہ ہر کہ تاوان مذکور اسکا اجزاء و خسر  
پر تقسیم نہ کیا جائے اور آنکھ بھڑنے والا بعد تاوان کے اس کے جثہ کا مالک نہو جاوے۔ اور مالیت کے احکام سے یہ ہر  
کہ تاوان مذکور اسکا اجزاء پر تقسیم ہو اور آنکھ بھڑنے والا اس جثہ کا مالک ہو جاوے پس ہننے ہر دو شہید ہر ہر ایک کا حکم  
بھیلا دیا۔ یعنی چاہے جثہ دیدے اور پوری قیمت لے اور چاہے جثہ رکھے اور کچھ نقصان نہیں پاویگا۔

## فصل فی جنایۃ المدبر و ام الولد

فصل ہذا مدبر و ام ولد کے جنایت کے بیان میں ہر۔

قال واذا جنی المدبر و ام الولد جنایۃ ضمن المولی الاقل من قیمتہ ومن ارشہا لما روے عن  
ابی حلیبۃ رضی اللہ عنہ انه قضی بجنایۃ المدبر علی مولاہ ولانہ صار مانعا عن تسلیم فی الجنایۃ بالتدبیر  
او الاستیلاء من غیر اختیارہ الفداء فصار کما اذا فعل ذلک بعد الجنایۃ و ہو لا یعلم و انما یجب  
الاقل من قیمتہ ومن الارش لانہ لاحق لولی الجنایۃ فی اکثر من الارش ولا ینزع من المولی فی اکثر  
من البقیۃ ولا ینخیر بین الاقل والاكثر لانہ لا یفید فی جنس واحد لا اختیارہ الاقل لا محالۃ بخلاف  
القتل لان الرغبات صادقة فی الاعیان فیفید التخییر بین الدفع والفداء۔ اگر مدبر یا ام ولد نے کوئی  
جرم کیا تو مولی اسکی قیمت اور اس کے جرمانہ میں سے کم کا ضامن ہوگا بدیل اس روایت کے کہ حضرت ابو حلیبہ رضی اللہ عنہ



نے دہرے کے جرم کا اس کے مولیٰ پر حکم کیا (رواہ ابن ابی شیبہ و صحیح محمد بن حنفی الاصل سابقاً علیہ و قال ابو عبیدہ رضی اللہ  
 عنہ امیر الشام تھے اور آپ کا فیصلہ مجھے صواب رضی اللہ عنہم ظاہر تھا اور انکار پایا نہیں کیا تو نازلہ اجتمع الصواب فیہ  
 عنہم ہو گیا۔) اور اس دلیل سے کہ مولیٰ بجرم جنایت اس مملوک کو بدون فدیہ اختیار کرنے کے بوجہ بریام و ولد  
 بنانے کے روکنے والا ہو گیا یعنی مولیٰ نے جب اسکو بریام و ولد بنایا تو اس قابل نہیں رکھا کہ وہ جرم مذکور میں مستحق  
 کے والہ کیا جائے حالانکہ مولیٰ نے فدیہ اختیار نہیں کیا ہر قضا میں ہوا اور ایسا ہو گیا جیسے کسی غلام کو جرم کا مرتکب  
 ہونے کے بعد آزادی وغیرہ سے اسطرح ممنوع کر دیا حالانکہ وہ جرم سے واقف نہیں ہوا۔ (یعنی ایسی صورت میں ہی حکم  
 ہوتا ہے چنانچہ باب کے شروع میں گزر چکا۔) بھر قیمت اور جرمانہ میں سے کم کا ضامن اسی وجہ سے ٹھہرا کہ مستحق جرم  
 کے واسطے جرمانہ سے زائد کا استحقاق نہیں ہے اور مولیٰ کی طرف سے قیمت سے زیادہ کا روکنا مستحق نہیں ہوا (قد وہ  
 ان دو وزن میں سے کم کا ضامن ہوگا اور اسکو مختار نہیں کیا جائیگا) اور ایک ہی جنس میں کم و زیادہ کے درمیان  
 اختیار نہیں دیا جاتا کیونکہ جنس واحد میں اسطرح اختیار دینا بغاوت ہے کیونکہ وہ لا محالہ کم ہی کو اختیار کریگا۔ برخلاف  
 محض غلام یا باندی کے کیونکہ اعیان ملک میں بغاوت صادق ہوتی ہیں تو دینے یا فدیہ میں اختیار دینا مفید ہے۔  
 پس کیونکہ یہ دو جنس ہیں تو شاید مولیٰ اس مال عین کو نہ دے اور اسکا فدیہ یہ گران دینا پسند کرے اور شاید  
 فدیہ نہ دے بلکہ اسی کو دینا پسند کرے۔ و جنایات المذہب و ان توالت لا توجب الا قیمت واحدة لان  
 لا منع منہ الا فی رقبۃ واحدة ولان دفع القیمۃ کدفع العبد و ذلک لا یتکرر فہذا کذلک و  
 یتضاربون باخصص فیہا و تعبر قیمت لکل واحد فی حال الجنایۃ علیہ لان المنع فی ذلک الوقت تحقیق  
 اور دہرے کے جرائم اگرچہ متوالی واقع ہوں صرف ایک ہی قیمت بذریعہ مولیٰ واجب کرتے ہیں اسلئے کہ مولیٰ کی طرف  
 سے روک و صرف ایک ہی رقبہ کی واقع ہوئی اور اس عینے کہ قیمت دینا جیسے یہ غلام دیدینا اور چونکہ غلام شکر نہیں  
 ہو سکتا تو اسکی قیمت بھی شکر رہی ہوگی۔ بھر جرائم کے مستحقین اس قیمت میں حصہ رسد شریک ہو جاؤ گے اور ہر ایک  
 کے واسطے غلام کی وہ قیمت معتبر ہوگی جو اس جرم کرنے کے روز تھی کیونکہ روک تو اسی وقت مستحق ہوئی پس  
 اگر دہرے نے ایک شخص پر ایسے وقت جرم کیا کہ اس دن غلام مذکور کی قیمت سو روپیہ ہو اگر فروخت ہو سکتا ہو اور دوسرے  
 ایسے زمانہ میں جرم کیا کہ اس وقت نرخ ارزان ہونے سے اسکی قیمت پچاس روپیہ ہو اور تیسرے براہے وقت ک  
 قیمت پچیس روپیہ ہو پھر مولیٰ نے حکم قاضی جو قیمت ادا کی اس میں تینوں مستحقین اسی حساب سے شریک ہیں حتیٰ کہ  
 اگر قیمت (۱۰۰) روپیہ دے تو اول ۱۰۰۔ اور دوم ۵۰۔ اور سوم ۲۵۔ پامے پس کم کی صورت میں اسی  
 حساب سے پانچے۔ فافہم۔ قال فان جنی جنایۃ اخری وقد دفع المولیٰ القیمۃ الی ولی الاولیٰ بقضاء  
 فلا شیء علیہ لانه مجبور علی الدفع۔ بھر اگر دہرے نے دوسری جنایت کی حالانکہ مولیٰ نے حکم قاضی پہلے مستحق کو  
 قیمت ادا دی تھی تو اب مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے کیونکہ مولیٰ اس قیمت دینے پر مجبور تھا۔ قال وان کان  
 المولیٰ دفع القیمۃ بغیر قضاء فالولیٰ بالخیار ان شاء اتبع المولیٰ وان شاء اتبع ولی الجنایۃ و ہذا  
 عند ابی حنیفہ رحمہ و قال لا شیء علی المولیٰ لانه حیث دفع لم تکن الجنایۃ الثانیۃ موجودۃ فقد دفع  
 کل الحق الی مستحق و صار کما اذا دفع بالقضاء۔ اور اگر مولیٰ نے قیمت مذکور اول مستحق جرم کو بدون حکم  
 قاضی دیدی ہو تو دوسرے جرم کے مستحق کو اختیار ہوگا کہ چاہے اپنے حق کے واسطے مولیٰ کا دانگیر ہو اور چاہے  
 اول مستحق جرم کا دانگیر ہو اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور صاحبین نے کہا کہ مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہے۔



دو دوم ستمی مولی کا دانگیر نہیں ہو سکتا، اس واسطے کہ مولی نے جس وقت کہ قیمت مذکور اول ستمی جرم کو دیدی تھی تو دوسرا جرم موجود نہیں تھا پس مولی نے کل حق اسکے ستمی کو پہنچا دیا (اور اس میں وہ ماخوذ نہیں ہو سکتا کیونکہ مقدار کہ ہوا حق اور کرنا دیا نہ میں واجب ہے پس وہ دیا نہ دیتے پر مجبور تھا) تو ایسا ہو گیا جیسے اسنے قاضی کے حکم سے ستمی اول کو قیمت دیدی۔ حالانکہ اس صورت میں بالافتاق مولی پر کچھ استحقاق نہیں رہتا، اسی وجہ سے کہ وہ حکم قاضی مجبور تھا اسی طرح بیان بھی براہ دیا نہ مجبور ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان المولی جان بفتح حق ولی الجنایۃ الثانیۃ طوعاً و نفعاً و لی الاولیٰ ضامن لقیض حقه ظلماً فی تخریر۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ مولی اسوجہ سے خطا دار ہے کہ اسنے ستمی جرم دوم کا حق بطوع و رغبت خود بدون اکراہ و اجبار کے ستمی جرم اول کو دیدیا اور ستمی جرم اول بھی اسوجہ سے خطا دار ہے کہ اسنے ستمی جرم دوم کا حق ظلماً وصول کیا تو ستمی جرم دوم کو اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے تاوان لے۔ و ہذا لان الثانیۃ مقارنتہ حکما من وجہ ولہذا بشارک ولی الجنایۃ الاولیٰ و متاخرہ حکماً من حیث انہ لغیر قیمتہ یوم الجنایۃ الثانیۃ فی حقہما فعملت کالمقارنتہ فی حق الثغمین لا بطلان بالعلق بہ من حق ولی الثانیۃ عملاً بالشہدین۔ اور اس بیان کی تخریر یہ ہے کہ جرم ثانیہ حکماً جرم اول سے ایک راہ سے متصل ہے اور اسی جہت سے جرم ثانیہ کے ستمی کو جرم اول کے ستمی کے ساتھ مشارکت کا حق ہوتا ہے اور جرم ثانیہ ایک راہ سے جرم اول سے متاخر ہے اس جہت سے کہ تاوان کی شرکت میں مدبر کے دو قیمت مستحق ہوتی ہیں جو دوسرے جرم کے روز اسلی قیمت تھی تو تاوان کے حق میں ہمنے دوسرے جرم کو اول سے تغیر قرار دیا کیونکہ اسنے حق جرم ثانیہ کو متاخر دیا ہے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ستمی ہو جاوے۔ و اذا عتق المولی المدبر و قد حنی جنا یا لم تلزمہ الا قیمتہ واحدة لان الضمان انما وجب علیہ بالمتع فصار وجود الاستباق من بعد و عدمہ بمنزلۃ۔ اور اگر مولی نے مدبر کو آزاد کر دیا حالانکہ اسنے چند جنایات کا ارتکاب کیا ہو تو اسپر مرت ایک ہی قیمت لازم ہوگی اس واسطے کہ مولی پر تاوان صرف اسوجہ سے لازم ہوتا ہے کہ اسنے غلام مذکور کو منع کر دیا یعنی وہ اس قابل نہیں رہا کہ ستمی جرم کے والد کیا جاوے تو تبریر کے بعد آزاد کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ تو ایک ہی قیمت کا ضامن رہا۔ و ام الولد بمنزلۃ المدبر یعنی جمیع ما وصفنا لان الاستیلاء مانع من المنع کالتدبیر و اذا اقر المدبر بجنایۃ الخلف لم یجز اقرارہ ولا یلزمہ بہ شئی عتق اولہ لیتق لان موجب جنایۃ الخلف علی سیدہ و اقرارہ بہ لا یفقد علی السیدۃ فاعلم۔ و ام الولد ان جمیع احکام میں بمنزلہ مدبر کے ہے اس واسطے کہ مدبر کو ناجائز مجرم کو دینے سے مانع ہے اسی طرح ام ولد بنانا بھی مانع ہے۔ اگر مدبر نے خطائے کسی جرم کے ارتکاب کا اقرار کیا یعنی اسکا جرم بذریعہ گواہوں وغیرہ ثابت ثابت نہیں بلکہ صرف اقرار سے ثابت ہوتا ہے تو اسکا اقرار جائز ہوگا یعنی مولی ضامن نہیں ہو سکتا اور اس اقرار کی وجہ سے مدبر پر بھی کچھ لازم نہ ہوگا خواہ وہ آزاد ہو جائے یا نہ ہو اس واسطے کہ جرم خطا کا جرم نہ اسکا مولی پر واجب ہوتا ہے اور اس جرم خطا کا اقرار مدبر کے واسطے اس کے بری پر مبنی نہیں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم

## باب غصب العبد و المدبر و الصبی و الجنایۃ فی ذلک

یہ باب غلام محض یا مدبر یا طفل کو غصب کرنے اور اس معاملہ میں جرم لے جان میں ہے۔ یعنی کسی نے دوسرے کا غلام یا مدبر یا طفل غصب کیا اور غاصب کے پاس ان لوگوں سے جرم سرزد ہوا یا انہ جرم کا باطلہ از قسم زخم و قتل وغیرہ تو اس کے حکام اس باب میں مذکور ہیں۔ قال ومن قطع ید عبده ثم غصبه رجل ومات فی



یہ وہ سن اقطع فعلیہ قیمتہ اقطع وان کان المولے قطع ید مونی ید القاصب فمات من ذلک فی بدلتا  
لا شئی علیہ والفرق ان الغصب قاطع للسرایۃ لانه سبب الملك کا البیع فیصیر کانه ملک باقہ سمس او تہ  
فتجب قیمتہ اقطع ولم یوجد القاطع فی الفصل الثانی فكانت السرایۃ مضافۃ الی البدایۃ فصار یقول  
متلفا فیصیر ستر وایکف وانه استولی علیہ و ہوا ستر واد فیبر الغاصب عن الغمان۔ اگر ایک شخص  
نے اپنے غلام کا ہاتھ کاٹ ڈالا پھر اس غلام کو ایک شخص نے غصب کر لیا پس اس کے قبضہ میں ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے مر گیا  
تو غاصب پر ہاتھ کٹے ہوئے غلام کی قیمت واجب ہوگی اور اگر مولیٰ نے غاصب کے قبضہ میں اس غلام کا ہاتھ کاٹا جو  
پس وہ ہاتھ کاٹنے کی وجہ سے غاصب کے قبضہ میں مر گیا تو غاصب پر کچھ نہیں واجب ہر دو وزن صورتوں میں  
فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں غصب نے زخم ساری ہونے کا حکم منقطع کر دیا کیونکہ غصب بھی مانتہ بیع کے ملکیت کا سبب  
ہو تو ایسا ہو گیا جیسے کسی آسانی آفت سے مر گیا تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوگی مگر اس حساب سے کہ اس کا ہاتھ کٹا  
ہو اور دوسری صورت میں حکم سرایت منقطع کرنے والی کوئی چیز نہیں باقی گئی تو سرایت کی نسبت بجانب بدایت  
سہی یعنی جہان سے زخم کی ابتداء ہوئی تھی اسی کے ساتھ سرایت کا حکم متعلق رہا اور چونکہ بدایت اس کے مولیٰ کی جانب  
سے تھی تو سرایت کا بھی حکم یہی کہ گویا مولیٰ نے اس کو مار ڈالا پس مولیٰ تلف کرنے والا ہوا تو غلام کو غاصب سے پھرے  
بھی ہوا اور کیونکہ پھیرنے والا نہ ہوگا حالانکہ مولیٰ اپنے غلام پر سنبولی ہو گیا تھا یعنی جیسی اس کا ہاتھ کاٹا اور سنبولی ہونا ہی پھیر  
لینا ہی پس غاصب اس کے مادان سے بری ہو جائیگا۔ قال واذا غصب العبد المحجور علیہ و عید المحجور علیہ  
فمات فی یدہ فهو ضامن لان المحجور علیہ مواخذ بافعالہ۔ اگر ایک غلام محجور نے دوسرے غلام محجور کو غصب کیا  
پس مغبوب اس کے قبضہ میں مر گیا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ محجور اپنے افعال کی وجہ سے مافذ ہوتا ہے۔ قال ومن  
غصب مدبر الفجنی عنده جنایۃ ثم رده علی المولے فمینی عنده جنایۃ اخری فعلی المولے قیمتہ بینہما  
نصفان لان المولے بالتمسیر السابق اعجز نفسه عن الہ نفع من غیر ان یصیر مختار اللقدار فیصیر مسئلا  
حق اولیاء الجنایۃ اذ حقہم فیہ ولم یمنع الارقبۃ واحده فلا یزاد علی قیمتہا فکلون بین ولتی الجناۃ بین  
نصفین لاستواءہما فی الموجب۔ اگر کسی نے دوسرے کا غلام مدبر غصب کر لیا پس اس غلام لے غاصب کے  
پاس کوئی جرم کیا پھر غاصب نے اس کو بولے کے پاس واپس کیا پس اس نے بولی کے پاس دوسرے جرم کیا تو بولی پر مدبر  
کی ایک قیمت واجب ہوگی جو دو وزن جرموں کے مستحقین کے درمیان نصف نصف ہوگی اس واسطے کہ بولی نے چلتی  
مدبر کے غلام مجرم کو دینے سے عاجز کر لیا بدون اس کے کہ فدیہ اختیار کرنے والا ہو جائے تو بولی اس حرکت سے مستحقین  
جرم کا حق مٹانے والا ہو گیا اس واسطے کہ مستحقین جرم کا حق اسی غلام کی گردن میں تھا۔ پھر چونکہ بولی نے مرت ایک ہی  
رقبہ کو معنی کیا ہے پس ایک قیمت سے زیادہ کا ضامن نہ ہوگا اور یہی قیمت دو وزن مستحقین جرم کے درمیان نصف نصف  
ہوگی کیونکہ سبب استحقاق میں دو وزن برابر ہیں۔ البطل اس صورت میں دو وزن اولیاء جنایت کے واسطے  
مولیٰ ضامن ہوا حالانکہ ایک جرم غاصب کے پاس سرزد ہوا تھا پس اول مولیٰ ضامن ہوا پھر غاصب سے بقدر اس کے  
جرم کے واپس لیا جائیگا۔ قال ویرجع المولے بنصف قیمتہ علی الغاصب لانه استحق نصف البدل  
بسبب کان فی ید الغاصب فصار کما اذا استحق نصف العبد ہذا السبب۔ اور مولیٰ اس غلام کی نصف  
قیمت کو غاصب سے واپس لیا کیونکہ بولی سے نصف عوض ایسے سبب سے لیا گیا جو غاصب کے پاس پایا گیا تھا تو ایسا  
ہو گیا جیسے آدھا غلام اس سبب سے استحقاق میں لے لیا گیا۔ پس مولیٰ نصف قیمت اس غاصب سے واپس لیا



لیگا لیکن یہ نصف بھی اسکو جرم اول کے مستحق کو دینی پڑی۔ قال ویدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولی ثم یرجع بذکرک  
 علی الغاصب و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وقال محمد یرجع بنصف قیمتہ فیسل لہ لان الذی  
 یرجع بہ المولی علی الغاصب عوض ماسلم لولی الجنایۃ الاولی فلا یدفعہ الیہ کیلایہ دینی اس کے اجتماع البدل  
 والمبطل فی ملک رجل واحد کیلایہ تکرر الاستحقاق ولہما ان حق الاول فی جمیع القیمۃ لانه حیث  
 جنی فی حقہ لا یزاحمہ احد واما انقص باعتبار مزاحمتہ الثانی فاذا وجد شیئاً من بدل المبعدر نے  
 ید المالک فارغاً یاخذہ لیتیم حقہ فاذا اخذہ منہ یرجع المولی بما اخذہ علی الغاصب لانه استحق من یدہ  
 بسبب کان فی ید الغاصب۔ پھر سولی نے جو نصف قیمت کو غاصب سے لی ہو وہ جرم اول کے مستحق کو دینا چاہیے  
 اسی قدر غاصب سے واپس لیگا اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد (واللہ اعلم) کے نزدیک  
 سولی اس کے غاصب سے فقط نصف قیمت لیگا اور وہ سولی ہی کے واسطے سلم رہیگی اس واسطے کہ غاصب سے سولی نے  
 جو نصف قیمت واپس لی وہ بعوض اس کے ہے جو سولی نے جرم اول کے مستحق کو دینی تھی یعنی اس عوض کا یہ عوض ہر قاب  
 سولی اس عوض کو بھی جرم اول کے مستحق کو نہیں دیگا تاکہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں بدل و بدل دو وزن جمع نہ ہوں  
 اور تاکہ سولی پر جرم اول کے مستحق کا استحقاق مکرر نہ ہو جائے۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جرم اول کا  
 استحقاق اس غلام کی پوری قیمت میں تھا کیونکہ غلام نے جب اول پر جرم کیا تو اس وقت اس کے استحقاق کے ساتھ کوئی  
 مزاحم نہ تھا یعنی اس کا حق پوری قیمت تھا پھر اس سے گھٹ کر نصف قیمت رہ جانا اسی جہت سے پیدا ہوا کہ جرم دوم کا  
 مستحق اس کا مزاحم ہو گیا پس مستحق جرم اول جب اس غلام کے عوض میں سے کوئی چیز اس کے سولی کے قبضہ میں ہر استحقاق  
 سے فارغ ہوا دیکھ کر جرم دوم کے استحقاق سے فارغ ہوا دیکھ کر اسکو لے لیگا تاکہ اس کا حق پورا ہو جائے پس جب جرم  
 اول کے مستحق نے سولی سے وہ نصف قیمت لے لی جو اسے غاصب سے پائی تھی تو سولی بجائے اس کے دوبارہ غاصب  
 سے نصف قیمت وصول کر لیگا کیونکہ سولی کے ہاتھ سے اس کا نکل جانا ایسے سبب سے واقع ہوا جو غاصب کے قبضہ میں  
 پائی گیا تھا۔ قال وان کان جنی عند المولے فغصبہ رجل فجنی عنہ جنایۃ اخری فعلی المولی قیمتہ مینہما  
 نصفان و یرجع بنصف القیمۃ علی الغاصب لما بینا فی الفصل الاول غیر ان استحقاق نصف  
 حصل بالجنایۃ الثانیۃ اذ کانت ہی فی ید الغاصب فیدفعہ الی ولی الجنایۃ الاولی ولا یرجع بہ علی  
 الغاصب و ہذا بالاجماع ثم وضع المسأله فی البعد فقال من غصب عبداً فجنی فی یدہ ثم ردہ فجنی  
 جنایۃ اخری فان المولے یدفعہ الی ولی الجنایتین ثم یرجع علی الغاصب بنصف القیمۃ فیدفعہ الی  
 الاول و یرجع بہ علی الغاصب و ہذا عند ابی حنیفہ والی یوسف رحمہ وقال محمد یرجع بنصف قیمتہ  
 فیسل لہ وان جنی عند المولے ثم غصبہ فجنی فی یدہ دفعہ المولی نصفین و یرجع بنصف قیمتہ فیدفعہ  
 الی الاول ولا یرجع بہ والجواب فی البعد کا الجواب فی المدبر فی جمیع ما ذکرنا لان فی ہذا الفصل دفع  
 المولی البعد فی الاول یدفع القیمۃ۔ اور اگر غلام مدبر نے سولی کے پاس جرم کیا پھر ایک شخص نے سولی کے پاس  
 سے اسکو غصب کر لیا پھر اسے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو دے پورا سولی قیمت واجب ہوگی جو دو وزن جرموں کے  
 مستحقان کے درمیان نصفاً نصف ہوگی پھر مولاے نصف قیمت کو غاصب سے واپس لیگا کیونکہ اس کا باعث وہ ہے جو غاصب  
 کے پاس پیدا ہوا تھا جیسا کہ پہلے صریح میں بیان کیا لیکن اتنی بات ہے کہ اس نصف کا استحقاق جو جرم دوم کے پیدا  
 ہوا اور جرم دوم کا جو دو غاصب کے قبضہ میں ہوا تھا پس اس صورت میں بالاجماع یہ حکم ہے کہ سولی اس نصف قیمت کو یک جرم



اول کے ستن کو دیر سے پھر دوبارہ اسکو غاصب سے نہیں لگنا۔ پھر جانا چاہیے کہ کتاب میں مسئلہ دیر کے بعد محض غلام کا مسئلہ اس طور پر بیان فرمایا کہ اگر ایک شخص نے ایک غلام غصب کیا پس اُسے غاصب کے قبضہ میں جرم کیا پھر غاصب نے اُسکو مولیٰ کے قبضہ میں واپس دیا پھر اُسے مولیٰ کے پاس دوسرا جرم کیا تو اس غلام محض کے ق میں حکم ہے۔ تو کہ دوسرا اسکو دونوں جرموں کے مستحقین کو دیر سے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت بیکر جرم اول کے ستن کو دیر سے پھر دوبارہ غاصب سے نصف قیمت واپس لے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے اور امام محمد نے فرمایا کہ غاصب سے فقط نصف قیمت لے کہ وہ مولیٰ ہی کے واسطے سزا رہیگی۔ اور اگر محض غلام نے مولیٰ کے پاس جرم کیا پھر اُسکو کسی نے غصب کیا پس اُسے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولیٰ اس غلام کو دونوں جرموں کے مستحقین کو نصف غاصب سے دیر سے پھر غاصب سے اسکی نصف قیمت بیکر جرم اول کے ستن کو دیر سے پھر دوبارہ غاصب سے نہیں لے سکتا۔ اور واضح ہو کہ غلام کی صورت میں جو حکم مذکور ہوا مدبر کی صورت میں بھی جمیع وجوہ میں ہی حکم ہی سوائے استدر فرق کے کہ غلام کی صورت میں مولیٰ اس غلام کو دے سکتا ہے اور مدبر کی صورت میں اسکی قیمت دے گا۔ قال ومن غصب مدبراً فنجنی عندہ جناۃ ثم ردہ علی المولیٰ ثم غصبہ ثم جنی عندہ جناۃ فعلی المولیٰ قیمتہ مینہما نصفان لانہ منع رقبتہ واحدة بالتبیر فنجب علیہ قیمتہ واحدة ثم یرجع بقیمتہ علی الغاصب لان الجنایۃ بین کانتانی ید الغاصب فیمنع نصفہما الی الاول لانہ استحق کل القیمۃ لان عند وجود الجنایۃ علیہ لاحق لغيرہ وانما انتقص بحکم المزاہمتہ من بعد۔ اگر کسی نے ایک مدبر کو غصب کر لیا اور اُسے غاصب کے پاس کر لیا جرم کیا پھر غاصب نے اُسکو مولیٰ کے پاس واپس کیا پھر دوبارہ مولیٰ کے پاس سے غصب کر لیا پھر اُسے غاصب کے پاس دوسرا جرم کیا تو مولیٰ پر اس مدبر کی پوری قیمت ہر دو جرم کے مستحقین کے درمیان نصفاً نصف واجب ہوگی کیونکہ اُسے مدبر کے رقبہ واحدہ کو منع کر دیا تو اسپر ایک ہی قیمت واجب ہوگی پھر مولیٰ اس کل قیمت کو غاصب سے واپس لے گا سوائے کہ غاصب ہی کے قبضہ میں دونوں جرم واقع ہوئے ہیں پس اس کل قیمت سے نصف قیمت جرم اول کے مستحق کو دیدیگا سوائے کہ مستحق اول پوری قیمت کا مستحق ہو گیا کیونکہ جب وقت اُسپر جرم واقع ہوا تھا اُسوقت کوئی دوسرا اعتبار نہ تھا پھر اسکے بعد دوسرا جرم واقع ہونے سے جو مزاہمت کے مستحق اول کا حق گھٹ گیا۔ قال ویرجع بہ علی الغاصب لان الاستحقاق بسبب کان فی یدہ ویسلم لہ ولا یدفع لہ ولی الجنایۃ الاولیٰ ولا الی ولی الجنایۃ الثانیۃ لانہ لاحق لہ الاولیٰ النصف سبق من الاول وقد وصل ذلک الیہ ثم قبل ہذہ المسأله علی الاختلاف کالاولیٰ ویسل علی الاتفاق والفرق لمخرج ان فی الاولیٰ الذی یرجع بہ عوض عما سلم ولی الجنایۃ الاولیٰ لان الجنایۃ الثانیۃ کانت فی ید المالك فلو دفع الیہ ثانیاً تکرر الاستحقاق اما فی ہذہ المسأله فیکمن ان یقبل عوضاً عن الجنایۃ الثانیۃ فلو لم یأخذ فی الغاصب فلا یؤدی لہ ما ذکرناہ۔ پھر غاصب سے پوری قیمت بیکر اس میں سے نصف جو مولیٰ نے مستحق جرم اول کو دی ہے یہ دوبارہ غاصب سے واپس لے گا کیونکہ مستحق جرم اول کا استحقاق ایسے سبب سے ہوا جو غاصب کے قبضہ میں آیا گیا پس جب دوبارہ اُسے نصف قیمت واپس لی تو یہ مولیٰ کے واسطے مسلم رہیگی اور مولیٰ اسکو مستحق جرم اول یا جرم دوم کسی کو نہیں دے گا کیونکہ مستحق جرم دوم کا استحقاق صرف نصف قیمت میں تھا کیونکہ مستحق اول کا استحقاق سابق تھا اور نصف قیمت اُسکو پہنچ چکی۔ پھر کہ یہاں اس مسئلہ میں بھی مثل مسئلہ سابق کے امام محمد کا اختلاف ہے اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ اس مسئلہ میں سب کا اتفاق ہے



(بعض نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ سن۔) پس امام محمد کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ اول مسئلہ میں جو کچھ مولیٰ نے غاصب سے واپس لیا تھا وہ اُس مال کا عوض تھا جو اُسے ستم جرم اول کو ادا کیا تھا کیونکہ مسئلہ اول میں دوسرا جرم تو مالک کے قبضہ میں واقع ہوا تھا پس اگر دوبارہ اُسکو دینا تو کمر استحقاق لازم آتا رہا اس مسئلہ میں یہ امر ممکن ہے کہ جو کچھ اُس نے غاصب سے لیا وہ جرم دوم کا عوض قرار دیا جائے گی کیونکہ دوسرا جرم بھی غاصب کے قبضہ میں واقع ہوا ہے تو استحقاق کا کمر ہونا لازم نہیں آتا ہے۔ قال ومن نصب صبیحا حرافیات فی یدہ فحاة او حتی فلیس علیہ شیء وان مات من صاعقة او نمتہ حیۃ فعلی عاقبۃ الغاصب الدیۃ و ہذا استحسان والیقاس ان لا یضمن فی الوجہین و ہو قول زفر و الشافعی لان الغصب فی الحر لا یحقق الدیری انہ لو کان مکاتبا صغیرا لضمن مع انہ حریدا فاذا کان الصغیر حرا رقبۃ و ید اولی وجہ الاستحسان انہ لا یضمن بالغصب و لکن یضمن بالاطلاق و ہذا اطلاق تسبیحا لانہ نقلہ الی ارض سبعة ادائی مکان الصواعق و ہذا لان الصواعق و الحیات و السباع لا تكون فی کل مکان فاذا نقلہ الیہ و متبعہ فیہ فقد زال حفظ الولی فیضات البہلان شرط العیۃ نزل منزلة العلقہ اذا کان تعدیا کا لخص فی الطرق بخلاف الموت فحاة او حتی لان ذلک لا یختلف باختلاف الاماکن حتی لو نقلہ الی موضع یغلب فیہ النجس و الامراض لقول لانی یضمن فحجب الدیۃ علی العاقلة لکونہ فکرت تسبیحا۔ اگر کسی نے ایک طفل آزاد کو غصب کیا پس وہ اُس کے قبضہ میں آگاہی برتے سے مرگیا یا بخار سے مرگیا تو غاصب پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ بچل کر لے سے یا سانپ کا ٹسنے سے مرے تو غاصب کی مددگار برادری پر دیت واجب ہوگی اور یہ حکم استحسان ہے اور قیاس جانتا ہے کہ دو وزن صورتوں میں ضامن نہ ہو اور یہی قول زفر و شافعی (و مالک و احمد) ہے اس واسطے کہ آزاد کی صورت میں غصب تحقق نہیں ہو سکتا کیا نہیں دیتے ہو کہ اگر وہ مکاتب صلیہ ہوتا تو غاصب ضامن نہ تھا بارودیکہ مکاتب مرت اپنے ہاتھ کی راہ سے آزاد ہوتا ہے یعنی بچل کر یا سے آزاد ہوتا ہے پس جو صغیر کر گردن دہا تھ دو وزن طرح سے آزاد ہوا کا غاصب بدرجہ اولیٰ ضامن نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ وہ غصب کی وجہ سے ضامن نہیں ہوا بلکہ تلف کرنے کی وجہ سے ضامن ہوا اور غاصب کا فعل اُس کے تلف کرنے میں سبب انگیزی ہے اس واسطے کہ وہ طفل مذکور کو ایسی جگہ لے گیا کہ جہاں سانپ و درندہ کی کثرت ہے یا بھلیاں گونے کی خدمت ہے اور بات یہ ہے کہ بھلیاں و سانپ اور درندہ سے ہر جگہ نہیں ہوتے ہیں و حفاظت ممکن تھی پس جب غاصب اس طفل کو ایسی جگہ منتقل کر لایا اور وہ اپنے فعل میں متعدی ہے اور اُس نے دلی کی حفاظت بھی کھودی تو یہ ضرر اسی غاصب کی جانب منصف ہوگا (اور موت کی علت اگر بچل یا سانپ ہے اور غاصب کا فعل مرت شرط ہے لیکن بمنزلہ علت قرار پایا) کیونکہ علت کی شرط بھی جب بطور ظلم ہو تو بمنزلہ علت قرار دیا جاتی ہے جیسے راہ میں گناہان کھودنے سے ضامن ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے اگر یہ لڑکا خود یا بخار سے مرگیا تو اس وجہ سے ضامن نہیں ہوتا کہ یہ سبب جگہوں کے مختلف ہونے سے مختلف نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر طفل کو ایسی جگہ منتقل کرے جہاں بخار یا امراض کی کثرت ہے تو بھی ہم کہتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا بھرچو کہ یہ سبب انگیزی کے ذریعہ سے قتل ہو لینے اپنے ہاتھ سے مرکب قتل نہیں ہوا ہوا لہذا دیت اُسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی۔ قال و اذا ادوع صبی عبد فقتلہ فعلی عاقبۃ الدیۃ وان ادوع لعلما فاقلہ لم یضمن و ہذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف و الشافعی رحمہما یضمن فی الوجہین جمیعاً و علی ہذا اذا ادوع العبد المحمور علیہ مالا فاستہلک لا یؤخذ بالعقار فی الحال عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما و یؤخذ بہ بعد لعتق و عند ابی یوسف و الشافعی یؤخذ بہ فی الحال و علی ہذا الخلاف الا قراض مالا عارۃ فی العبد العبدی و قال محمد رحمہ فی الاصل و الجامع الصغیر صبی قد عطل و فی الجامع البکر و وضع المسألۃ فی صبی



این اثنی عشره سخته و ہایدل علی ان غیر العاقل لیس بالاتفاق لان التسلیط غیر معتبر و فعلہ معتبر  
 لہما انہ ا تلف ما لا تقو ما معصومہا حقاً لک فیجب علیہ النعمان کما اذا كانت الولیۃ عندہا و کما اذا ا تلفہ  
 غیر العصبی فی ید العصبی المودع۔ اگر کسی نے ایک طفل کے پاس اپنا غلام و ولایت رکھا پس طفل مذکور کے اس غلام  
 کو قتل کر ڈالا تو طفل کی مددگار برادری پر ولایت واجب ہوگی (طواہ قتل عمد ہو یا خطا ہو اسو سطر کے اطفال کے جرم  
 عمدی بھی بوجہ نقص عقل کے خطا ہوتے ہیں) اور اگر طفل مذکور کے پاس طعام و ولایت رکھا گیا پس اسے کھا لیا تو  
 ضامن ہوگا۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف و شافعی رحمہ نے کہا کہ دو دن صورتوں میں  
 ضامن ہوگا۔ (اور یہی قول امام مالک و احمد ہے) اور علی ہذا اگر کسی غلام مجبور کے پاس مال و ولایت رکھا گیا پس  
 اسے تلف کر ڈالا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا اور بعد آزادی کے ماخوذ ہوگا (بشرطیکہ غلام  
 مجبور بالغ ہو) اور امام ابو یوسف و شافعی رحمہ کے نزدیک وہ فی الحال ماخوذ ہوگا و علی ہذا اگر طفل یا غلام کو قرض دیا ہو  
 کوئی چیز عاریت دی پس اسے تلف کر ڈالی تو اس میں بھی ایسا ہی اختلاف جاری ہے (اور واضح ہے کہ اختلاف مذکور طفل  
 عاقل میں ہے یا غیر عاقل میں ہے پس اظہر یہ کہ طفل عاقل میں ہی امام محمد رحمہ نے اصل و جامع صغیر میں یہ قید لگائی کہ طفل  
 ایسا ہو کہ اسکو سمجھا گئی ہے اور جامع کبیر میں بارہ برس کی عمر والے طفل میں مسئلہ موضع کیا۔ اور یہ دلیل ہے کہ طفل غیر عاقل  
 بالاتفاق ضامن ہوگا اسو سطر کے مال غلام یا طعام وغیرہ کی طرف سے سلب کرنا معتبر نہیں اور طفل کا طفل معتبر ہے (تو وہ  
 ضامن ہوگا۔ یونہی نحر الاسلام نے ذکر کیا ہے لیکن صدر الاسلام وقاضی خان و قمر تاشی نے اسے خلاف یونہی کہا کہ  
 اختلاف مذکور ایسی صورت میں کہ طفل عاقل ہو اور اگر طفل غیر عاقل ہو تو بالاتفاق ضامن نہیں ہوگا۔ کذا فی العینی)  
 امام ابو یوسف و شافعی رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس طفل واسکے مانند غلام مجبور نے ایسا مال طعام وغیرہ تلف کیا جو قیمتی محرم  
 و اپنے مالک کا حق ہے تو تلف ضامن ہوا جیسے غلام و ولایت کی صورت میں ضامن ہوتا ہے اور جیسے طعام مذکور طفل  
 ستور کے قبضہ میں کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ کیونکہ اس امر میں کچھ خلاف نہیں کہ اگر  
 طفل مذکور کے پاس مال طعام وغیرہ کسی اجنبی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہے جیسے اگر طفل ستور نے غلام و ولایت تلف  
 کیا تو ضامن ہوتا ہے۔ ولابی حنیفہ و محمد رحمہ انہ ا تلف ما لا غیر معصوم فلا یجب للنعمان کما اذا ا تلفہ باذنہ و  
 رضاہ و ہذا لان العصۃ ثبتت حقاً و قد قوتہا علی نفسہ حیث وضع المال فی ید مانعہ فلا یبقی مستحقاً  
 للنظر الا اذا اقام غیرہ مقام نفسہ فی الحفظ ولا اقامتہ ہنالا نہ لا ولایۃ لہ علی العصبی ولا للعصبی علی  
 نفسہ بخلاف البائع و الما ذون لہ لان لہما ولایۃ علی انفسہما و بخلاف ما اذا كانت الولیۃ عندہ  
 لان عصمتہ لحقہ اذ ہو بقی علی اصل تحریر فی حق الدم و بخلاف ما اذا ا تلفہ غیر العصبی فی ید العصبی  
 لانہ سقطت العصمتہ بالاضافۃ الی العصبی الذی وضع فی یدہ المانی دون غیرہ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد  
 کی دلیل یہ ہے کہ طفل مذکور نے مال غیر معصوم کو تلف کیا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی جیسے صاحب مال کی اجازت و رضا  
 سے تلف کرتا تو ضمان واجب نہ تھی اور اسکی تحریر یہ ہے کہ یہ مال اسوجہ سے غیر معصوم تھا کہ اسکی عصمت صرف مالک  
 کے حق کی وجہ سے ثابت کی گئی تھی یعنی جملہ اموال در حقیقت ملک الہی ہیں اور سب لوگ بھی اسی کے بندے  
 ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سب چیزیں انہیں بندوں کے انتفاع کے واسطے پیدا فرمائی ہیں لیکن اگر ایک ہی حالت  
 میں ایک چیز سے سب کو انتفاع کا اختیار دیا جائے تو انتظام عقل باہم ضار و بر با ہو لہذا اسبابا مات میں دیکھا کہ فقہ  
 ابو اسلمہ حق عصمت ثابت ہو جاتا ہے یعنی یہ چیز اسکی ملک محترم قرار دی جاتی ہے پس یہاں بھی احترام بوجہ حق ملک



تھا حالانکہ مالک نے یہ احترام خود کھود یا جبکہ اُس نے یہ مال ایسے قبضہ میں رکھا جو مجبور و ممنوع ہی تو مالک اس لائق نہ رہا کہ شرع اُس کا حق ملحوظ رکھے لیکن اگر مالک نے حفاظت کے بارے میں بجائے اپنے دوسرے شخص قائم کیا تو اُس کا حق ملحوظ رہیگا مگر یہاں اُس نے کوئی ایسا شخص قائم نہیں کیا ہے کیونکہ طفل پر اس کا کوئی دلالت حاصل نہیں ہے تاکہ طفل پر حفاظت لازم ہو بلکہ طفل کو اپنی ذات پر ولایت نہیں ہے تاکہ اُس کا التزام درست ہو تا بخلات بالغ و غلام ماذون کے کہ ان دونوں کو اپنی ذات پر ولایت حاصل ہوتی ہے اور بخلات مال کے اگر طفل کے پاس ودیعت میں کوئی غلام ہو تو طفل مذکور اُس کے قتل کرنے میں ضامن ہوتا ہے کیونکہ غلام کی عصمت اپنی ذاتی حق کی وجہ سے ثابت ہے کیونکہ خون کے بارے میں وہ اصلی آزادی پر باقی رہتا ہے اور بخلات اُس کے اگر طفل کے قبضہ میں سوائے طفل کے دوسرے نے تلف کیا تو وہ اس وجہ سے ضامن ہوتا ہے کہ مال کی عصمت صرف اس طفل کے لحاظ سے ساقط تھی جبکہ قبضہ میں مالک نے ودیعت دیا تھا اور غیر کے لحاظ سے ساقط نہیں ہے۔ تو غیر اُس کے تلف کرنے سے ضامن ہوگا اگرچہ طفل ہو۔ قال و ان استملک مالا ضمن یرید بہ من غیر ابدل لان البی یأخذ بافعاله وصحة القصد لا معتبر بہا فی حقوق العباد والسترا علم بالصواب۔ اور اگر طفل نے کسی کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا۔ مراد یہ کہ بغیر ودیعت رکھنے کے تلف کر دیا یعنی مالک مال نے اُس کے پاس ودیعت نہیں رکھا تھا بلکہ بغیر ودیعت رکھنے کے طفل نے اُس کا مال تلف کر دیا تو ضامن ہوگا اس دلیل سے کہ طفل اپنے افعال میں مافوظ ہوتا ہے۔ رہا یہ امر کہ طفل کا قصد صحیح نہیں ہوتا تو جندون کے حقوق میں اس کا اعتبار نہیں ہر دامت لکما علم بالصواب

## باب القامة

یہ باب قسامت کے بیان میں ہے

مراد یہ کہ قسم لینے کا بیان ہے اور شرع میں اس کی تفسیر یہ ہے کہ جس محلہ یا مکان میں ایسا مقتول پایا جائے جس کا قاتل معلوم نہیں ہوتا حالانکہ اُس میں گلا گھونٹنے یا ضرب یا جراحت کا اثر موجود ہو تو اس مقام کے پچاس آدمیوں سے قسم لیا جائے اس طرح کہ ہر ایک قسم کھائے کہ والسترا میں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ مجھے اس کا قاتل معلوم ہے اور شرط یہ ہے کہ مقسم بالغ عاقل آزاد ہو اور سیت کیفیت مذکورہ موجود ہو اور پچاس قسم کی تکمیل ہو پس اگر یہ تعداد نہ پہنچے تو جو جو ہیں سے مکرر قسم لیا جائے بیان تک کہ پچاس کی تکمیل ہو اور اس کا حکم یہ ہے کہ بعد قسم کے دیت کا حکم دیا جائے تاکہ خون رانجا ہونے سے محفوظ رہیں اور اکثر علماء کے نزدیک عورتیں اس قسامت میں داخل نہیں ہوتی ہیں۔ مع۔ قال و اذا وجد القاتل فی محلة ولا یعلم من قتلہ استخلف خمسون رجلا منهم تجزئهم الولی باللہ ما قتلناہ ولا علمناہ قاتلا فقال الشافعی رحمہ اذا کان ہناک لو استخلف الاولیاء خمسین لیما یقضی لہم باللہ علی الدعی علیہ عمدًا کانت الدعی او خطأ وقال مالک رحمہ لیقضی بالقود اذا کانت الدعی فی القتل العمد و ہواحد قول الشافعی رحمہ واللوث عندہما ان یکون ہناک علامۃ القتل علی واحد بعینہ او ظاہر لیشہد للدعی من عداۃ ظاہرۃ او شہادۃ عمل او جماعۃ غیر عدول ان اہل المحلۃ قتلوہ وان لم یکن الظاہر شاہا لہ و مذہبہ مثل مذہبنا غیر انہ لا یکرر البین بل یرد علی الولی فان حلفوا لہ دیت علیہم الشافعی رحمہ فی البیدایہ بین الولی قولہ علیہ السلام للاولیاء فیقسم منکم خمسون انتم قتلوہ ولان لہم انتم علی من لیشہدہ الظاہر ولہذا تجب علی صاحب الذمہ فاذا کان الظاہر شاہا لہ لعلی یبدأ ببعینہ



ورد الیہین علی المدعی اصل کہ کافی النکول غیر ان ہندہ دلالت فیہا نوع شہدۃ والقصاص لایسما  
 والمال بحب سہما فلہذا وجبت الدیۃ۔ اگر کسی مکہ میں ایک شخص مقتول پایا جائے اور یہ معلوم نہیں ہوتا تو  
 کہنے اسکو قتل کیا ہو تو دلی مقتول اس محلہ والوں میں سے پچاس آدمی جھانٹے جھنٹے قسم بجائیگی کہ دانتہ تھے  
 اسکو قتل نہیں کیا اور نہ ہم اسکا قاتل جانتے ہیں اور امام شافعی نے فرمایا کہ اگر وہاں کوئی لوٹ ہو یعنی ایسا قریب ہو  
 جس سے دین صدق مدعی ظاہر ہو تو اولیاء مقتول سے پچاس قسمیں بجا دیں اور سٹے واسطے مدعا علیہ پر دیت کا  
 حکم دیا جاوے خواہ دعوی قتل عمد ہو یا دعوی قتل خطا۔ اور امام مالک نے فرمایا کہ اگر دعوی قتل عمد ہو تو مدعا علیہ پر  
 قصاص کا حکم دیا جائیگا اور یہی امام شافعی کے درقول میں سے ایک قول ہے اور امام مالک و شافعی کے نزدیک لوٹ  
 کے یہ سنی ہیں کہ وہاں کسی خاص شخص پر علامت قتل پائی جاوے یعنی شلاہ اسکی تلواریں آلود ہوں یا جاس خون آلود  
 ہو یا ظاہر حال اس مدعی کے واسطے شاہد ہو مثلاً مدعا علیہ اور مقتول میں عداوت ظاہر ہو یا ایک شخص عادل  
 گواہی دے یا غیر عادل کی ایک جماعت گواہ ہو کہ اہل محلہ نے اسکو قتل کیا ہو پھر اگر ظاہر حال اس مدعی کے  
 واسطے شاہد ہو تو مذہب شافعی مثل ہمارے مذہب کے ہر صرت انما فرق ہے کہ کون سے نزدیک قسم مکرر نہیں بجائیگی  
 بلکہ دلی کی جانب پھیری جائیگی پھر اگر اہل محلہ قسم کھا گئے تو سپردیت واجب نہوگی۔ دلی سے قسم شروع کرنے  
 کے بارہ میں امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اولیاء مقتول سے فرمایا پھر تم میں سے  
 پچاس آدمی قسم کھائیں کہ تمہارے مقتول کو ہو دیوں تھے قتل کیا ہو۔ اور واقعہ یہ ہوا کہ خبر  
 کے گذر حون میں سے ایک گٹھے میں عبد اللہ بن سہل بن زید کو جمعہ بن سعد بن دیمہ نے مقتول پا کر دفن  
 کیا پھر وہاں سے مدینہ میں آکر فودع ولیعہ بن مسعود عبد الرحمن بن سہل کے جناب رسالت آپ صلی اللہ علیہ  
 وسلم کے حضور میں آکر عبد اللہ بن سہل کا واقعہ بیان کیا پس آپ نے فرمایا کہ تم پچاس قسمیں کھاؤ گے  
 اور اپنے ساتھی کے خون کے سستی ہو گے تو انھوں نے عرض کیا کہ ہم کیونکر قسم کھائیں حالانکہ ہم حاضر نہیں تھے پس  
 فرمایا کہ پھر ہو پچاس قسمیں کھا کر نے برارت کر لینگے انھوں نے کہا کہ وہ لوگ سلمان نہیں ہیں اور ہم قوم کفار کی ہیں  
 کیونکہ قبول کرین پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو صدقات کے اونٹوں میں سے سوا دھنٹ قدیدہ دیے واما ان  
 استہتبع۔ پس ہمیں اولیاء مقتول کی تقدیم ہے۔ اور اس دلیل سے کہ قسم اُس شخص پر واجب ہوتی ہے کہ جسکے  
 واسطے ظاہر حال شاہد ہو لہذا دعوی عین میں قابض پر قسم واجب ہوتی ہے پس جب ظاہر حال دلی مقتول کے واسطے  
 شاہد ہو تو اسی سے قسم شروع کی جائیگی۔ اور ہر مدعی پر قسم پھر تازیہ امام شافعی کے واسطے ایک اصل ہے مدعا علیہ  
 کے انکار قسم کی صورت میں مذکور ہوا۔ لیکن واضح ہو کہ قسموں کی دلالت میں ایک طرح کا شبہہ ہے اور شبہہ کے ساتھ  
 قصاص واجب نہیں ہوتا ہر گز مال واجب ہوتا ہے لہذا بیان دیت واجب ہوئی۔ ولنا قولہ صلی اللہ علیہ وآلہ  
 وسلم البیتہ علی المدعی والیہین علی ما انکرینی روایت علی المدعی علیہ وروی سعید بن اسیب رحمہما ان النبی  
 علیہ السلام بدأ بالیہود بالقسمۃ وجعل الدیۃ علیہم لوجود القتل بین اظہرہم دلان الیہین حجة للفسخ  
 دون الاستحقاق وحاجة الولی لے الاستحقاق والہذا لا یشترک بمیتۃ المال المتبذل فاو لے ان  
 لا یشترک بہ نفس المحترمة وقولہ تحیرہم الولی اشارۃ الی ان خیالہم عن الیہین الی الی لان الیہین  
 حصۃ والظاہر انہ یختار من تیمم بالقتل او صلا کے اہل محلہ لما ان تحرزہم عن الیہین الکافہ بل یلغی انھوں  
 فیلہم القاتل وقائدۃ الیہین النکول فان کانوا لایباشرون ویسلمون یعیدہم عن الصلح علی الصلح



بالمع ما یفید یمن الطالح ولو اختاروا انعمی او محمد ودانی قذفت جائز لانه یمن ولیس بشهادة۔ اور  
ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا گواہ مدعی پر ہیں اور قسم اس شخص پر جو انکار کرے اور  
ایک روایت میں قسم مدعا علیہ پر ہے۔ رواہ الترمذی وغیرہ۔ اور سعید بن مسیب سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ  
علیہ وسلم نے عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں پہلے یہود سے قسامت شروع کی اور انہیں پر دیت رکھی کیونکہ مقتول  
انہیں کے درمیان پایا گیا تھا (رواہ البراء القاری) اور اس دلیل سے کہ قسم تو دنیہ کی حجت ہے اور استحقاق کی  
حجت نہیں ہے حالانکہ ولی مقتول کو استحقاق دیت کی ضرورت ہے تو اسکی قسم سفید ہوگی اسی وجہ سے حقیر مال کے  
دعویٰ میں مدعی اپنی قسم کی وجہ سے مال کا مستحق نہیں ہوتا ہے پس بدرجہ اولیٰ نفس محترم کا مستحق ہوگا۔ پھر واضح ہو کہ  
شیخ مصنف نے لکھا کہ ان پچاس آدمیوں کو ولی جھانگیا اس میں اشارہ ہے کہ ان آدمیوں کے معین کرنے کا اختیار  
ولی کو ہی واسطے کہ قسم اسی کا حق ہے اور ظاہر ادا ایسے لوگوں کو جھانگیا جنہر کتل کا اتمام دکان ہو یا اہل محلہ میں سے  
صالحین کو جھانگیا کیونکہ یہ لوگ جھولی قسم سے بدرجہ کامل احتراز کرینگے تو قاتل ظاہر ہو جائیگا اور قسم کا فائدہ یہ ہے کہ  
قسم سے انکار ہو تو مطلب حاصل ہو پس اگر ان لوگوں نے ارتکاب قتل نہ کیا ہو اور قاتل کو جانتے ہوں تو بدکاروں کی  
قسم سے جو فائدہ ہوتا اس سے بڑھکر صالحین کی قسم سے فائدہ ہوگا کہ معتد بہ پر قاتل سے آگاہی ہو جائیگی۔ اور اگر اولیاء  
مقتول نے اندھون یا محدود القذت لوگوں کا اختیار کیا تو بھی جائز ہے کیونکہ یہ کچھ گواہی نہیں بلکہ قسم ہے۔ لیکن  
لے لکھا کہ عبد اللہ بن سہل کے واقعہ میں جب انہوں نے کہا کہ ہماری رائے میں اسکو یہود نے قتل کیا ہے تو آپ نے  
یہود کو بلو کر پوچھا کہ کیا تم نے اسکو قتل کیا ہے انہوں نے کہا کہ نہیں تو آپ نے انصار سے کہا کہ کیا تم پچاس یہودیوں کی قسم پر قسم  
کہ ہم نے اسکو نہیں قتل کیا تو انصار نے عرض کیا کہ یہ لوگ بے باک ہیں فرمایا کہ پھر تم اپنوں میں سے پچاس آدمیوں کی قسم پر دیت کے مستحق  
ہوئے ہو تو انہوں نے عرض کیا کہ ہم تو کبھی قسم نہیں کھائیں گے پس آپ نے اپنے پاس سے دیت دیدی۔ کافی نصیحتیں۔ اور اسی کے  
مآخذ بخاری و ابوداؤد نے روایت کی پس اس میں یہودین سے قسم شروع کرنا مذکور ہے تو استدلال شافعی مستقیم نہیں رہا۔ اور حدیث ثانیہ  
علی المدنی مع قیاس منکر کے خفیہ کے واسطے حجت باقی رہی فانہم واسطہ تعالیٰ اعلم۔ قال واذا حلفوا قضی علی اہل محلہ  
بالدین ولا یستخلف الولی وقال الشافعی رحمہ اللہ لا تجب الدین لقولہ علیہ السلام فی حدیث عبد اللہ بن سہل  
رضی اللہ عنہ تبرکم الیہود بایمانہا ولان الیہین عہدت فی الشرع ببرئنا لمدعی علیہ لا ملزمنا لمدعی  
سائر الدعاوی ولنا ان النبی علیہ السلام جمع بین الدین والقسم فی حدیث ابن سہل و فی حدیث  
زیاد بن ابی مریم و کذا جمع عمر رضی اللہ عنہ بینہما علی وادعہ وقولہ علیہ السلام تبرکم الیہود محمول  
علی الابرار عن القصاص و الجسس و کذا الیہین ببرئہ عما وجب لہ الیہین والقسم ما شرعت  
لتجب الدین اذا اکلوا اہل شرعت لیظهر القصاص تجزیم عن الیہین الکاذبۃ فیقولوا بالقتل ان اذا  
حلفوا حصلت البراءۃ عن القصاص ثم الدین تجب بالقتل الموجود منہم ظاہر الوجود القلیل بین الظہر  
ہم لانی کو لہم اود حجت بتقصیر ہم فی المحافظۃ کما فی القتل الخطا۔ پس اگر ان لوگوں نے قسم کھالی تو اہل محلہ  
پر دیت کا حکم دیا جائیگا اور ولی سے قسم نہیں لیجائیگی (یہی قول حضرت عمر و یحییٰ و ثوری کا ہے) اور امام شافعی رحمہ  
لہ کہ دیت نہیں واجب ہوگی (یہی قول مالک و احمد وغیرہم ہے) کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عبد اللہ بن  
سہل رضی اللہ عنہ کی حدیث میں فرمایا کہ یہود اپنی قسموں کے ساتھ تھے برائت کو نیگے۔ رواہ مالک و غیرہ اور اس  
دلیل سے کہ قسم تو شروع من مدعا علیہ کی برائت کرنے والی معلوم ہوئی اور مدعا علیہ پر جن لازم کرنے والی مصدقین ہے



چنانچہ جلد دعاوی میں معلوم ہوا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث عبداللہ بن سہل میں اور حدیث زبیر بن ابی مرجم میں دیت و قسامت دونوں کو جمع فرمایا چنانچہ حدیث عبداللہ بن دیت و بیانا مذکور ہے۔ اور اسی طرح حضرت عمرؓ نے قبیلہ دادہ پر قسامت کے باوجود دیت جمع کی۔ رواہ ابن ابی شیبہ۔ اور یہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دیت سے برائت کرینگے اسکے معنی یہ ہیں کہ یہود و نصاریٰ سے واسطے نہیں لکھا کر قصاص و قیدت بری ہو جائینگے۔ اور یہ قیاس کہ قسم مدعا علیہ کی رہی کہنے والی ہے تو قسم اس چیز سے بری کرنے والی ہوتی ہے جسکے واسطے قسم لی گئی یعنی جیسے قتل انہیں کیا اور نہ ہم قاتل کو جانتے ہیں تو قسم اس سے بری کرنے والی ہوتی اور قسمیں لیتا کچھ اس واسطے شروع نہیں ہے کہ انکار پر دیت واجب کیجاوے بلکہ اس واسطے شروع ہے کہ جو قسمیں کھانے سے بچ کر قاتل کی نسبت قتل کا اقرار کریں نہ کہ قصاص ظاہر ہو پس اگر انہوں نے قسمیں کھالیں تو قصاص سے برائت ہوئی۔ رتی دیت ذرہ فواہ اسوجہ سے واجب ہوتی ہے کہ بغا ہر انہیں قتل ہو جو دیت کہ نہ مقتول لے کر دریاں پایا گیا تو اسوجہ سے دیت واجب ہوئی نہ اسوجہ سے کہ انہوں نے قسموں سے انکار کیا یا اسوجہ سے دیت واجب ہوتی ہے کہ انہوں نے محافطت میں قصور کیا جیسے قتل خطائیں واجب ہوتی ہوں۔ چنانچہ جسے نکار کو تیر مارا مگر وہ کسی آدمی کے لگا تو قاتل بے قصہ دے قصور ہے لیکن اس پر دیت اسوجہ سے واجب ہوتی ہے کہ اس نے احیاء میں قصور کیا اسی طرح بیان ان لوگوں پر جو بوجہ تفسیر محافطت کے دیت واجب ہوگی۔

ومن ابی منہم البہین جس حق یحلف لان البہین فیہ مستحقۃ لذاتہا تمظیہا لامر الدم ولہذا یجمع بینہ و بین الدیۃ بخلاف النکول فی الاموال لان البہین بدل عن اصل حقہ ولہذا یسقط برئۃ من الدعی و فیما یخفی فیہ لا یسقط بذل الدیۃ ہذا الذی ذکرنا اذا ادعی الولی القتل علی جمیع اہل المحلۃ و کذا اذا ادعی علی البعض لا باعیا ہم والدعی فی العمد او الخطا لانہم لا یمیزون عن الباقی ولو ادعی علی البعض باعیا ہم انہ قتل ولیہ عمد او خطا فکذا لک الجواب بدل علیہ اطلاق الجواب فی الکتاب و کذا الجواب فی المبسوط و عن ابی یوسف فی غیر روایۃ الاصول ان فی القیاس تسقط القسامۃ والدیۃ عن الباقین من اہل المحلۃ ویقال للولی الک بینه فان قال لا یتخلف الدعی علیہ علی قتله بینه واحدہ و وجہ ان القیاس یا باہ احتمال وجود القتل من غیر ہم و امانعت بالنفس فیما اذا کان فی مکان فیسب الی المدعی علیہم والدعی یدعی القتل علیہم و فیما و رارہ بقی علی اصل القیاس و صار کما اذا ادعی القتل علی واحد من غیر ہم و فی الاستحسان تجب القسامۃ والدیۃ علی اہل المحلۃ لانه لا فصل فی اطلاق النصوص بین دعوی و دعوی فوجہ بالنص لا بالقیاس بخلاف ما اذا ادعی علی واحد من غیر ہم لانه لیس فیہ نص فلو ادعینا ہما لا وجبنا ہما بالقیاس و ہو متمنع۔

پھر اہل محلہ میں سے جنکو ولی نے چاہا ہے اگر ان میں سے کسی نے قسم کھانے سے انکار کیا تو وہ مجبوس کیا جائیگا بمانک کہ قسم کھاوے یعنی بوجہ ہمت کے قید کیا جائیگا اس واسطے کہ تعظیم فن کی وجہ سے قسم بذات خود مستحق ہے و لہذا قسامت و دیت کو جمع کیا جاتا ہے اور یہ بات صرف فن کے معاملہ میں ہے بخلاف سوال کے کہ اگر مالی دعویٰ میں کوئی شخص قسم سے انکار کرے تو مجبوس نہوگا کیونکہ قسم بیان بذات خود مستحق نہیں بلکہ اصل حق کا دعویٰ ہے و لہذا اگر مدعا علیہ لے مال ہوگا وید یا تو قسم ساقط ہو جائیگی اور بیان اگر ان لوگوں نے دیت دینا منظور کیا تو بھی قسم ساقط نہوگی۔ یہ سب اس وقت ہر کسی ولی مقتول نے تمام اہل محلہ پر قتل کا دعویٰ کیا ہو سادہ اسی طرح اگر اہل محلہ میں سے غیر میں لوگوں پر یہ دعویٰ کیا یعنی شہ گما کہ انہیں سے دس آدمیوں نے لکھا ہے تو یہی بی حکم ہو فواہ دعویٰ قتل عمد ہو یا قتل خطا ہو کیونکہ بعض غیر میں



باقیوں سے متاثر نہیں ہیں اور اگر اُس نے اہل محلہ میں سے کسی ایک شخص معین پر یا زائدہ اشخاص معین پر دعویٰ کیا کہ  
 اُس نے میرے ولی کو عمدہ یا خطا قتل کیا ہو تو بھی یہی حکم ہو اور جو اب کتاب کا اطلاق بھی اسی پر دلالت کرتا ہے اور ميسوط  
 میں بھی اسی طرح جواب مذکور ہے لیکن روایات اصول کے سوائے دیگر روایت میں ابو یوسف سے یہ روایت آئی کہ قیاس  
 چاہتا ہے کہ اس صورت میں باقیان اہل محلہ سے قسامت و دیت ساقط ہو جائے اور ولی مقتول سے کہا جائے کہ کیا تیرے  
 پاس گواہ ہیں پس اگر اُس نے کہا کہ گواہ نہیں ہیں تو مدعا علیہ سے اُس کے قتل پر ایک قسم لجاوے اور اسکی وجہ یہ ہے  
 کہ قیاس اسکو مقتضی نہیں کہ اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب حتیٰ ہو کیونکہ احتمال ہے کہ شاید اسکو سوائے اہل محلہ  
 کے دوسرے نے قتل کیا ہو لیکن قیاس مذکور جو جوہر قسامت کے چھوڑ دیا گیا اور قسامت و دیت کی نص صرف  
 ایسی صورت میں وارد ہے کہ مقتول ایسی جگہ پایا جاوے جو ان مدعا علیہم کی جانب منسوب ہو اور مدعی بھی انہی قتل  
 کا دعویٰ کرتا ہو تو انہی پر قسامت و دیت واجب ہو پس اسوائے اس صورت کے جو صورتیں نکلیں وہ اصلی قیاس پر  
 باقی رہینگے تو معین اہل محلہ پر دعویٰ بھی اس سے خارج ہے اور یہ ایسا ہو گیا جیسے اُس نے سوائے اہل محلہ کے کسی غیر پر  
 قتل کا دعویٰ کیا یہ سب تقریر قیاس ہے اور استحسان کی دلیل میں اس صورت میں بھی اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب  
 ہوگی خواہ دعویٰ کسی طور پر واقع ہو اسوائے اسکو کہ نفوس مطلقہ میں کچھ دعویٰ کی تفصیل و تفریق نہیں ہے تو مطلقاً قسم  
 کے دعویٰ پر قسامت و دیت واجب ہوئی پس ہم اسکو بتقلص قیاس نہیں بلکہ بدلیل نص واجب کرنے میں بخلاف  
 اُس کے اگر ولی مقتول نے سوائے اہل محلہ کے کسی پر قتل کا دعویٰ کیا تو اہل محلہ بری ہونگے اسوائے اس بارہ میں کوئی  
 نص وارد نہیں ہے پس اگر اس صورت میں قسامت و دیت ہم واجب کہیں تو بدلیل قیاس واجب کہیں گے حالانکہ قیاس  
 ممتنع ہے ورنہ کیونکہ یہ صورت خلاف قیاس ہے جیسا اوپر مذکور ہوا لہذا سوائے اہل محلہ کے غیر پر قتل کا دعویٰ  
 کرنے کی صورت میں اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب نہ ہوگی بلکہ اسکا حکم دیگر ہے۔ ثم حکم ذلک ان یثبت ما  
 ادعاه اذا کان لہ منیۃ وان لم تکن استخلفہ بمیتا واحدہ لانه لیس بقسامۃ لا کذا ام النص و امتناع  
 القیاس ثم ان حلف برئ وان نکل والد دعویٰ فی المال ثبت یہ وان کان فی القصاص فهو  
 علی اختلاف مضی فی کتاب الدعوی۔ پھر اہل محلہ کے سوائے دوسرے پر دعویٰ کرنے کا حکم یہ ہے کہ اگر مدعی  
 کے پاس گواہ ہوں تو اُسکا دعویٰ ثابت ہو جائیگا اور اگر گواہ نہ ہوں تو مدعی سے صرف ایک قسم لے سکتا ہے کیونکہ یہ  
 قسامت نہیں ہے کیونکہ اس بارہ میں نص موجود نہیں اور قیاس اسکو مقتضی نہیں ہے پھر اگر مدعا علیہ قسم کھا گیا تو بری  
 ہو گیا اور اگر اُس نے قسم سے انکار کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر مال دیت کا دعویٰ ہے تو مال ثابت ہو جائیگا اور اگر دعویٰ  
 نقاص ہے تو اس میں امام و صاحبین کے درمیان وہ اختلاف ہے جسکا بیان کتاب الدعوی میں گزرا۔ پس  
 اس صورت میں کہ اہل محلہ کی تعداد پوری پچاس ہو جاوے۔ قال وان لم تکمل اہل المحلۃ کررت الایمان  
 علیہم حتی یموت خمسین لاروی ان عمر رضی اللہ عنہ لما قضی فی القسامۃ وانی الیہ تسعة واربعون  
 رجلاً فکثر البہین علی رجل منهم حتی تمت خمسین ثم قضی بالبدیۃ وعن شریح و النعمانی رضی اللہ عنہما مثل  
 ذلک ولان الخمسین واجب بالسنۃ فوجب اما ہما ما امکن ولا یطلب فیہ الوقت علی الفائدة  
 لیسوا ہما بالسنۃ ثم فیہ استعظام امر الدم فان کان العدد کافراً واولی ان یکر علی احدہم  
 فلیس لہ ذلک لان المعیر لے التکرار ضرورۃ الا کمال۔ اور اگر اہل محلہ کی تعداد پچاس نہ ہو پچی تو اس میں  
 انہی کو کچھ بیشکی یہاں تک کہ پچاس نہیں پوری ہو جائیں اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ



کہ جب قنات کے بارہ میں حکم دینا چاہا تو آپ کے پاس صرف انچائیں مرد لائے گئے تو آپ نے انہیں سے ایک مرد پر قسم کر رکھی یہاں تک کہ پچاس قسمیں پوری ہو گئیں پھر دیت کا حکم فرمایا۔ **رواہ الکرنی و لیکن ابن ابی شیبہ** نے **ذکیع عن سفیان عن عبد اللہ بن یزید اللندی عن ابن اللیث عن عمر بن عبد الرحمن** کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے انہیں قسمیں کر لی ہیں یہاں تک کہ تعداد پوری ہو گئی۔ **عبد الرزاق نے ابو بکر بن عبد اللہ عن ابن الزناد عن ابن السیب عن عمرو بن** کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ایک عورت سے پچاس قسمیں لین اسکے ایک مولیٰ پر جو مقتول ہوا تھا پھر اس عورت پر دیت قرار دی۔ **دو ذون اسناد صحیح ہیں۔** اگرچہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورتوں پر قنات ہو وہ مقتول مالک رحمہ اللہ سے تھی۔ **اور شریح** و **نحوی رحمہما اللہ** سے اسکے مثل روایت ہے یعنی شریح رحمہ نے مکرر کر کے تعداد پوری کی۔ **رواہ ابن ابی شیبہ** و **نحوی رحمہ** نے اس طرح پوری کرنے کا مسئلہ بیان کیا۔ **گمراہ عبد الرزاق - ت -** اور دوسری دلیل قیاسی یہ کہ پچاس قسمیں بدیل حدیث واجب میں دو جہان تک ممکن ہو اٹکا پورا کرنا واجب ہے اور اس شخص جس کی کوئی ضرورت نہیں کہ اس میں کیا فائدہ ہو کہ قسمیں مکرر کجاوین اس واسطے کہ یہ امر تو بدیل حدیث ثابت ہے پھر ہمیں ذن محرم کا امر عظیم ہونا ظاہر ہو رہا ہے۔ اور اگر پچاس کی تعداد کامل ہو پھر بھی وہی مقتول نے چاہا کہ بعض سے مکرر قسم لے تو اسکو یہ مجاز نہ ہوگا۔ کیونکہ مکرر کرنا ضرورت پوری کرنے کی ضرورت سے مخاف۔ اور بیان کوئی ضرورت نہیں ہو فقال ولاق آ علی صبی ولا محزون ولا نكاحا من اهل القول الصحيح واليمين قول صحيح ولا امرأة ولا عبدا ولا نكاحا لیس من اهل النصرة واليمين علی اہلہا۔ واضح ہو کہ طفل یا محزون پر قنات نہیں ہے اس واسطے کہ ان دونوں کو قول صحیح کی قیادت نہیں ہے حالانکہ قسم ایک قول صحیح ہوتی ہے۔ اور عورت یا غلام پر بھی قنات نہیں ہے اس واسطے کہ انہیں نصرت کی بات نہیں ہے حالانکہ قسم انہیں لوگوں پر ہوتی ہے جو اہل نصرت ہیں۔ قال وان وجد ميتا لا أثر في قنات ولا دية لانه ليس بقتيل اذا القتل في العتق من قاتل حياة بسبب یا شره حتى وند الميت حقت انفة والغرامة تتبع فعل العبد والقنات تتبع احتمال القتل ثم يجب عليهم القسم فلا بد من ان يكون به اثر يستدل به علی كونه قتيلا وذلك بان يكون به جراحة او اثر ضرب او خنق وكذا اذا كان خرج الدم من عليه او اذنه لانه لا يخرج منها الا بفعل من جهة النجى عادة بخلاف ما اذا خرج من فيه او دبره او ذكره لان الدم يخرج من هذه المخارج عادة لتغير فعل احد وقد ذكرناه في الشهيد۔ اور اگر کسی محلہ یا گھر میں ایسا مردہ پایا گیا جس میں کوئی اثر قتل نہیں ہے تو قنات یا دیت مجھ واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ قتل نہیں ہے کیونکہ عورت میں مقتول اسکو کہتے ہیں جسکی حیات ایسے سبب سے جاتی رہی جسکا ارتکاب کسی زندہ مخلوق سے ہوا ہو اور یہ شخص قنات یا دیت سے مرگیا اور تاوان واجب ہونا بندہ کے فعل کا تابع ہے اور قنات واجب ہونا اس احتمال پر ہوتا ہے کہ شاید قتل کیا گیا تب آپر قسم واجب ہوتی ہے تو ضرور ہوا کہ اس میں ایسا اثر ہو جس سے اسکے مقتول ہونے پر استدلال کیا جاوے اور اسکی یہ صورت ہے کہ اسکے بدن میں جراحت یا ضرب یا گلا گھونٹنے کا اثر ہو۔ اور اسی طرح اسکی آنکھ یا کان سے خون بہا تو بھی علامت قتل ہے کیونکہ بدیل عادت یہ بات معلوم ہوتی کہ مردہ کے آنکھ یا کان سے خون بہنا بھی ہوتا ہے کہ زندہ کی جانب سے کسی فعل کا ارتکاب ہو بخلاف اسکے اگر اسکے منہ یا مقعد یا نازہ سے خون بہا تو مقتول ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ان سبب سے خون نکلنا ازراہ عادت کے بدون کسی کی حرکت کے بھی ہوتا ہے۔ ہم اس مسئلہ کو باب الشہادین میں بیان کر چکے ہیں۔ و لو وجد بدن القتل او اکثر من نصف البدن او النصف ومعه الرأس في محلة فعله اهلها القنات والدية وان وجد نصفه مشقوقا بالطول او وجد



اقل من النصف ومع الرأس او وجد يده او رجله او راسه فلا شيء عليهم لان هذا حكم عرفاه بالنص  
وقد ورد في البدن الا ان الاكثر حكم الكل تعظيماً للآدمي بخلاف الاقل لانه ليس ببدن ولا لمحق به فلا  
تجزي فيه القسامة ولا نالوا اعتباراً به تنكر القسامتان والديتان بمقابله نفس واحدة ولا تتواليان والاول  
فيه ان الموجد الاول ان كان بحال لو وجد الباقي تجزي فيه القسامة لا تجب فيه وان كان بحال بوجده  
الباقي لا تجزي فيه القسامة تجب والمعنى ما اشرنا اليه وصلوة الجنازة في هذا تنسب على هذا الاصل لانها  
لا تنكره - اگر مقتول کا بدن یا نصف بدن سے زیادہ یا نصف سے سر کے ایک محلہ میں پایا گیا تو اس محلہ دان پر قسامت  
و دیت واجب ہوگی اور اگر نصف بدن سے بہر تک طول میں ایک ٹکڑا پایا گیا یا نصف سے کم سے سر کے اسی طرح  
پایا گیا یا اسکا ہاتھ یا پاؤں یا سر پایا گیا تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہ ہوگا یعنی قسامت یا دیت واجب نہ ہوگی اسو کہ سنے کہ قسامت  
کا حکم ہے دلیل نفس پایا ہوا اور نفس کا درود بدن کے بارہ میں ہوا ہے تو جس صورت میں پورا بدن صادق آوے وہی اس محلہ کا  
مورد ہے لیکن آدمی کی تعظیم کے واسطے اکثر بدن کی بھی کل بدن کا حکم دیا گیا ہے بخلاف اہل محلہ کے اسواسطے کہ یہ بدن نہیں ہے اور  
نہ بدن کے ساتھ ملحق ہے تو اس میں قسامت جاری نہ ہوگی اور اسواسطے کہ اگر ہم اقل میں قسامت اعتبار کریں تو اس ایک ہی بدن کے  
واسطے دو قسامتیں اور دو دیتیں واجب ہوگی اور تقاضہ کلیہ اس باب میں یہ ہے کہ حصہ موجود اگر اس لائق ہو کہ اگر اس میں باقی  
لمحسوس قسامت جاری ہو تو اس موجود کے واسطے قسامت واجب نہ ہوگی اور اگر اس لائق ہو کہ اگر باقی اسکا ساتھ ملے تو پھر  
قسامت نہ ہوگی تو موجود کے واسطے قسامت واجب ہوگی یعنی اگر موجود ٹکڑا اقل ہوگا کہ جسکے ساتھ اکثر محسوس قسامت ہو تو موجود  
کے واسطے قسامت نہیں ہوگی اور اگر موجود ٹکڑا اکثر ہو کہ باقی اقل ملنے سے قسامت نہیں ہے تو موجود کے واسطے قسامت  
ہوگی اور اس میں بھید وہ ہے جسکے معنی اور اشارہ کیا۔ اس صورت میں نماز جنازہ کی تعظیم اسی اصل مذکور پر ہوگی یعنی اگر اقل ہے کہ  
اس میں قسامت نہیں تو نماز جنازہ بھی نہیں ہے اور اگر اکثر ہے کہ جس میں قسامت ہو تو نماز جنازہ بھی واجب ہوگی اسواسطے  
کہ نماز جنازہ بھی منکر نہیں ہوتی ہے۔ ولو وجد فيهم جنين او سقط ليس به اثر الضرب فلا شيء على اهل المحلة  
لان لا يفوق الكبير حالاً وان كان به اثر الضرب وهو تام المخلق وحبت القسامة والديه عليهم لان  
الظاهر ان تام المخلق يفصل حياً وان كان ناقص المخلق فلا شيء عليهم لانه يفصل ميتاً لا حياً۔ اور اگر  
گھریا محلہ میں کوئی جنین یا گھریا ہوا بیٹ پایا گیا ہو یا نہیں ہے حالانکہ اس میں کوئی نشان ضرب نہیں پایا جاتا ہے تو محلہ دان پر  
کچھ واجب نہ ہوگا اسواسطے کہ وہ بوسے آدمی سے بڑھ کر نہیں ہو سکتا ہے اور اگر اس میں کوئی نشان ضرب موجود ہو تو دیکھا جائے  
کہ اگر جنین کی خلقت پوری تھی تو اہل محلہ پر قسامت و دیت واجب ہوگی کیونکہ ظاہر حال یہ ہے جسکی خلقت پوری ہو چکی وہ  
زندہ برآمد ہوگا اور اگر اسکی خلقت میں نقصان ہو یعنی ہنوز اسکے اعضاء پورے نہیں بنے تھے تو اہل محلہ پر کچھ واجب  
نہ ہوگا کیونکہ اسکا جدا ہونا زندہ نہیں ہو سکتا بلکہ مردہ جدا ہوا ہوگا۔ قال واذا وجد القليل على دابة ليسوا قتلوا  
قال لا شيء على عاقلة دون اهل المحلة لانه في يده نصار كما اذا كان في داره وكذا اذا كان قائداً او سائراً  
قال ان اجتمعوا عليهم لان القليل في ايديهم نصار كما اذا وجدوا في دارهم او اگر مقتول ایسے جانور پر ملا کہ جسکو کوئی شخص ملے  
ایسے جانور تو مقتول کی دیت اسی کی مدد کار برادری پر واجب ہوگی اہل محلہ پر نہیں ہوگی کیونکہ مقتول مذکور اسکے قبضہ میں ہے تو ایسا جیسے  
اسکے گھوڑے اور اسی غنم اگر یہ شخص اس جانور کو آگے کھینچتا ہو یا اس پر سوار ہو تو یہی حکم اور اگر ایک ہانکنا ہوا اور دوسرا اسکو کھینچتا  
ہو تو یہ سوار ہو تو مقتول کی دیت ان تینوں پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مقتول مذکور ان سب کے قبضہ میں ہے تو ایسا ہوا  
کہ روئے گھوڑے یا گائے۔ قال وان حرت دابة بين فرشين وعليها قتيل فو على اقربهما ما روت



ان النبی علیہ السلام اتی بقتیل وجہدین قرعین فامر ان یدرع وعن عمر رضی اللہ عنہ انہ لما کتب  
الیہ فی القتل الذی وجہدین وادعہ وارحب کتب بان یقتل بین قرعین فوجہد القتل الی وادعہ  
اقرب فقضى علیہم بالقسمۃ قیل ہذا محمول علی ما اذا کان بحیث یبلغ اہلک الصوت لاند اذا کان ہند  
الصفتہ لمحقة الثوثا فتمکنہم النصرۃ وقد قصروا۔ اگر ایک جائز دو گاؤں کے بیچ میں جاتا ہو حالانکہ اس میں  
پر ایک مقتول لدا ہو اور دو وزن گاؤں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر اسکی دیت واجب ہوگی کیونکہ  
روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک مقتول لایا گیا جو دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تھا تو آپ نے حکم  
فرمایا کہ مقتول سے دو وزن گاؤں کا فاصلہ پایا جائے۔ پس وہ دو وزن میں سے ایک گاؤں سے زیادہ  
قریب نکلا تو آپ نے اسی گاؤں پر ڈالا۔ رواہ اسحاق والغبالی والبخاری والبیہقی۔ ت۔ ن۔ وقیل احمد و ابن  
ابی شیبہ ایضا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو لکھا گیا کہ قبیلہ اریہ  
و قبیلہ اریہ کے درمیان ایک مقتول پایا گیا ہے تو آپ نے حکم لکھا کہ دو وزن کا فاصلہ پایا جائے پس مقتول مذکور  
قبیلہ وادعہ سے زیادہ قریب پایا گیا تو آپ نے وادعہ پر قناست کا حکم دیا۔ اور آپ پر دیت کا بھی حکم دیا تھا  
بن ازہر سے لکھا کہ یا امیر المؤمنین ہماری قسموں نے جسے مال دور نہ کیا اور نہ ہمارے مال نے جسے قسمیں دو کہیں  
فرمایا کہ یہی حق ہے اور میں نے تمہارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا فیصلہ تم میں جاری کیا۔ رواہ عبد الرزاق و  
ابن ابی شیبہ والشافعی والدارقطنی متفرقا۔ اتجنتہما منہم۔ م۔ بعض نے فرمایا کہ یہ حکم ایسی صورت پر محمول ہے کہ مقتول ایسی جگہ  
ہو کہ اسکی آواز نزدیک والوں کو پہنچ سکتی ہو کیونکہ جب وہ اس حالت پر ہو تو اسکی زیادہ پہنچ سکتی تھی پس ان لوگوں  
سے مدد کرنا ممکن تھا حالانکہ انہوں نے قصور کیا۔ لہذا دیت کے فاسد ہوئے۔ قال وان وجہ القتل  
فی دار انسان فالقسمۃ علیہ لان الدار فی یدہ والدیۃ علی عاقلۃ لان نصرۃ منہم و قوتہ بہم۔ اگر  
مقتول کسی شخص کے گھر میں پایا گیا تو قناست اسی پر واجب ہوگی اسواسطے کہ مکان مذکور اسی کے قبضہ میں ہو اور  
دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی کیونکہ اسکی نصرت و قوت انہیں لوگوں سے ہے۔ قال ولانہ دخل  
السکان فی القسامۃ مع المملک عند ابی حنیفہ رحمہ و ہو قول محمد رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ ہو علیہم جمیعاً  
لان ولایۃ النہدیر کما تملکون بالملک تملکون بالسنی الا تری انہ علیہ السلام جعل القسامۃ فی الدیۃ علی  
الیہود وان کا لہذا سکا نا بخیر ولہما ان المملک ہو شخص نبصرۃ البقعة دون السکان لان سکنی المملک  
الزم و قرارہم اذوم فکانت ولایۃ النہدیر الیہم لیتحقق التفسیر منہم و اما اہل خیبر فالنبی علیہ السلام  
اقراہم علی المملک وکان یاخذ منہم علی وجہ الخراج۔ واضح ہو کہ قناست میں مالکوں کے ساتھ اجارہ یا عاریت  
پر رہنے والے داخل نہ ہونگے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور ابو یوسف نے فرمایا کہ قناست ان سب پر واجب  
ہوگی کیونکہ ولایت تدبیر جیسے ملکیت حاصل ہوتی ہے ویسے ہی سکونت حاصل ہوتی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت  
صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے یہودیوں پر قناست اور دیت واجب کی حالانکہ یہ لوگ خیبر میں مرن رہتے و مرنے  
تھے یعنی مالک تھے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ کا مالک ہی مدد کرنے کے واسطے مختص ہے اور رہنے والے  
اس سے بری ہیں اسواسطے کہ مالکوں کی سکونت لازمی و دائمی ہوتی ہے تو تدبیر کی ولایت بھی مالکوں ہی پر ہوگی تو انہیں  
سے تفسیر ثابت ہوگی اور ہے اہل خیبر تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکو انکی ملک پر باقی رکھا تھا اور ان سے  
خراج لیا کرتے تھے۔ لیکن یہ خلاف روایت مزارعت ہے کہ جہن یہ نہ کوں کہ آپ نے خیبر فتح کر کے اسکو غارت کیا۔



میں تقسیم کر دیا اور یہودیوں کو صرت بطور کاشتکار کے رکھا تھا اور یہی روایت صحیح ہے کہ ہوا سے نکلے وطن و سلام کے  
تمام خبر بزرگ و شہر نفع ہوا اور جو روایت شیخ سعید نے ذکر کی اُس سے زلیحی و ابن حجر نے انکار کیا یہ کسی روایت  
میں نہیں ملتا ہے۔ قال و ہو علی اہل الخطر دون المشتري و هذا قول ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف  
بکل مشترک لان الضمان انما یجب بزرک الحفظ ممن له ولا یجب الحفظ و بهذا الطريق یجعل جانیاً مقصراً  
والولاية باعتبار الملک وقد استودا فیہ دہما ان صاحب الخطہ ہو شخص نبصرہ البقعة ہوا لہ مات ولا یصل  
والمشتري و خیل و ولاية التذیر الی الامیل و قيل ابی حنیفہ رحمہما ذلک علی ما شہد بالکوفۃ شجر رافع ہو کہ قسما  
وریت اس خطہ مالک پر ہوا اور اس خطہ میں کسی جگہ کے خریدنے والوں پر جب نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے اور  
امام ابو یوسف نے فرمایا کہ یہ سب لوگ اس میں شریک ہیں اس واسطے کہ جن لوگوں پر حفاظت واجب ہے ان کی ترک حفاظت سے اُن پر  
تاوان واجب ہوتا ہے اور اسی طریق سے یہ تصور ہوا کہ ہر اور ولایت حفاظت پر واجب ہے اور ملکیت میں خطہ  
و مشتري سب برابر ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس خطہ کی مددگاری خاصہ اہل خطہ پر واجب ہے اور یہی لوگوں میں  
استعارت بھی ہے۔ اور اس دلیل سے کہ صاحب خطہ امیل ہے اور مشتري ذیل ہے حالانکہ مذہب کی ولایت امیل کو ہوتی ہے  
بعض شایخ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کا یہ قول برواج اہل کوفہ ہے۔ قال وان بقی واحد منہم فکذلک یعنی من  
اہل الخطۃ لما بینا وان لم یمن واحد منہم بان باعوا کلہم فہو علی المشتري لان الولاية انتقلت الیہم  
و خلعت لہم لزو ال من یفقدہم او یزاحمہم۔ اور اگر اہل خطہ میں سے ایک شخص بھی باقی رہا تو بھی یہی حکم ہو گا  
تسامت و ریت اسی کی مددگار برادری پر ہو گی اور اگر اہل خطہ میں سے کوئی بھی باقی نہیں رہا یا ان طور کہ ان سبوں نے  
خطہ نہ کو فروخت کر دیا تو تسامت و ریت سبزیوں پر واجب ہو گی اس واسطے کہ ولایت خطہ انہیں کی جانب منتقل ہوئی  
انکے واسطے خالص ہو گئی کیونکہ ان پر کوئی شخص مقدم نہ آکا مزاحم نہیں ہے۔ واذا وجد قلیل فی دار فالقسامة  
علی رب الدار و علی قومہ و تدخل العاقلۃ فی القسامۃ ان کافا حفوراً وان کافوا غلباً فالقسامة  
علی رب الدار یکیر علیہ الا یمان و هذا عند ابی حنیفہ و محمد رحمہما وقال ابو یوسف رحمہما لاقسامۃ علی العاقلۃ لان  
رب الدار اخص بہ من غیرہ فلا یشارك غیرہ فیہا کابل المحلۃ لا یشاركہم فیہا عواقلہم ولہما ان یحفظوا  
لزمہم لفرقة البقعة کما تکرر صاحب الدار فیشارکونہ فی القسامۃ ساگر لکی کمر من کوئی شخص مقتول یا یا گیا  
تو تسامت اس مکان کے مالک و اُسکی قوم پر واجب ہو گی اور تسامت میں اُسکی مددگار برادری بھی داخل ہو گی بشرطیکہ  
وہ لوگ حاضر ہوں اور اگر غائب ہوں تو تسامت مالک مکان پر ہو گی کہ اُس پر سب مکرر کیا جاتے گی اور یہ امام ابو حنیفہ و محمد کا  
قول ہے اور امام ابو یوسف (و شافعی و احمد رحمہم) نے کہا کہ مددگار برادری پر تسامت نہیں ہے اس واسطے کہ مالک مکان  
اس مکان کے ساتھ نسبت دوسروں کے اخص ہے تو تسامت میں اُسکے ساتھ دوسرا شریک نہ ہو گا جیسے اہل محلہ کے ساتھ  
انکی مددگار برادری شریک نہیں ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد رحمہم کی دلیل یہ ہے کہ حاضرین برادری پر اس خطہ کی نفرت  
واجب ہے جیسے مالک مکان پر نفرت واجب ہے پس حاضرین برادری بھی تسامت میں اُسکے شریک ہونگے۔ قال  
فان وجد القلیل فی دار مشترکہ لفرقة لفرقة لفرقة و لا یشارك فیہا البقی فہو علی رؤس الرجال لان  
صاحب القلیل زاحم صاحب الکثیر فی التذیر فکانوا سواہ فی الحفظ و التقصیر فیکون علی عدد الرؤس  
بمنزلة الشفعة۔ اور اگر مقتول کسی مشترک گھر میں یا یا گیا جس میں سے نصف ایک شخص کا اور دوسرا حصہ دوسرے شخص کا  
اور باقی تیسرے شخص کا ہے تو تہا ان بعدا و شرکاء واجب ہو گا یعنی بحساب ملکیت کم و بیش نہ ہو گا بلکہ اگر مثلاً تیرا خریکہ میں



تو ہر ایک پر تہائی واجب ہوگی اس واسطے کہ تدبیر کے بارہ میں قلیل حصہ دار اپنے شریک کثیر کا خرما ہم ہوتا ہے تو حفاظت و تقصیر  
 میں دو وزن برابر ہوتے ہیں تاوان بشمار شریک ہوگا جیسے شفعہ بھی اسی حکم پر ہے۔ قال ومن اشتری داراً ولم یقبضہا  
 حتی وجد فیہا قتیل فهو علی عاقلہ البائع وان کان فی البیع خیار للاحدہما فهو علی عاقلہ الذی فی یدہ وذلک  
 عند ابی حنیفہ رحمہ وقال ان لم یکن فیہ خیار فهو علی عاقلہ المشتري وان کان فیہ خیار فهو علی عاقلہ الذی  
 تصیر لہ لانہ انما انزل قاتلاً باعتبار التقصیر فی الحفظ ولا یجب الا علی من لہ ولایۃ الحفظ والولایۃ  
 تستفاد بالملک ولہذا کانت الدیۃ علی عاقلہ صاحب الدار دون المویع والملك للمشتري قبل القبض  
 فی البیع البات و فی المشرط فیہ الخیار یعتبر فرار الملک کما فی صدقۃ الفطر ولہ ان القدرۃ علی  
 الحفظ بالید لا بالملک الا یری انہ یقتدر علی الحفظ بالید بدون الملک ولا یقتدر بالملک بدون  
 الید و فی البات الید للبائع قبل القبض و کذا فیما فیہ الخیار لاحدہما قبل القبض لانہ دون البات  
 ولو کان البیع فی ید المشتري ذی خیار لہ فهو خص الناس بہ لقصر فاد لو کان الخیار للبائع فهو فی یدہ مضمون علیہ  
 بالقیمۃ کالمغصوب فقصر یدہ اذ بہا یقتدر علی الحفظ۔ اگر ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور نہ تو قبضہ نہ کیا تھا کہ  
 اس میں ایک مقتول پایا گیا تو اس کی دیت بائع کی مددگار برادری پر ہوگی اور آپس میں اگر کسی کے واسطے خیار شرط ہو یعنی بائع یا  
 مشتری نے اپنے واسطے خیار شرط کیا ہو تو مقتول کی دیت اس شخص پر واجب ہوگی جسے قبضہ میں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور  
 صاحبین نے فرمایا کہ اگر عقد بیع میں خیار شرط نہ ہو تو مقتول کی دیت مشتری کی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور اگر بیع  
 میں خیار شرط ہو تو دیت اس شخص پر واجب ہوگی جس کے واسطے آخر میں یہ مکان قرار پائے کیونکہ حفاظت میں تقصیر  
 کی وجہ سے وہ قاتل قرار پایا اور حفاظت اسی شخص پر واجب ہوتی ہے جسکو حفاظت کی ذمہ دیت ہو اور ولایت کا حصول  
 بذریعہ ملکیت ہوتا ہے ولہذا اگر مکان ودیعت میں کوئی مقتول پایا جاوے تو اس کی دیت مسودع پر نہیں ہوتی بلکہ الملک  
 پر ہوتی ہے پس بیع قطعی میں قبضہ سے پہلے مشتری کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے اور جس بیع میں خیار شرط ہو تو اس میں  
 یہ دیکھنا پڑے گا کہ کس کی ملک ٹھہرتا ہے جیسے صدقہ نظر کی صورت میں ہوتا ہے یعنی اگر عید سے پہلے کوئی غلام بشرط خیار  
 خرید اور خیار زائل ہو کر جسکو اس نے غلام قرار پائے اسی پر صدقہ نظر واجب ہوگا اسی طرح یہاں جہاں مکان قرار  
 پائے اسی پر مقتول کی دیت واجب ہوگی اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ حفاظت کی قدرت بذریعہ ملک نہیں بلکہ  
 بذریعہ قبضہ ہوتی ہے یعنی حفاظت کے واسطے ملکیت شرط نہیں بلکہ قبضہ کافی ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ بدن ملک  
 کے بذریعہ قبضہ کے حفاظت ہو سکتی ہے اور بدون قبضہ کے بذریعہ ملک کے حفاظت نہیں ہو سکتی۔ پھر بیع قطعی کی صورت  
 میں قبضہ مشتری سے پہلے بائع کا قبضہ موجود ہے تو بائع خاص ہوگا اور اسی طرح جس بیع میں دو وزن میں سے کسی کا  
 خیار ہو تو قبضہ سے پہلے بائع قابض ہے کیونکہ بیع بشرط خیار بہ نسبت بیع قطعی کے کثیر ہوتی ہے۔ اور اگر بیع مذکور مشتری  
 کے قبضہ میں ہو حالانکہ مشتری کا خیار شرط ہو تو وہ اس مکان میں تصرف کا زیادہ اختراع رکھتا ہے۔ اور اگر اس بیع  
 میں بائع کا خیار ہو تو بیع مذکور مشتری کے قبضہ میں مضمون ہے یعنی اگر بائع اس بیع کو فسخ کرے اور بیع تلف ہو تو مشتری  
 اس کی قیمت کا خاص ہوگا جیسے مال مغصوب بقبضہ فاصب ہوتا ہے پس مشتری کا قبضہ معتبر ہے کیونکہ وہ اس قبضہ کے  
 ذریعہ سے حفاظت پر قادر ہے۔ قال ومن کان فی یدہ دار فوجد فیہا قتیل لم یعقلہ العاقلۃ حتی تشہد  
 الشہود انہا للذی فی یدہ لانہ لا بد من الملک لصاحب الید حتی تعقل العاقل عنہ والید وان  
 کانت دلیلہ علی الملک ولكنها محتملة فلا تکفی لا یجاب الدیۃ علی العاقلۃ کما لا تکفی الاستحقاق لکن تعقل



یہ فی الدار المستفوعۃ فلا بد من اقامۃ البینۃ۔ اگر ایک شخص کے قبضہ میں ایک مکان ہو حسین ایک مقتول یا گواہ اور قابض کی مددگار برادری نے اُسکی ملکیت سے انکار کیا تو مددگار برادری دیت کی ضمانت ہوگی جب تک گواہ و گواہی نہ دین کہ یہ مکان اسی قابض کی ملکیت ہے کیونکہ مددگار برادری کے ضمانت ہونے میں یہ شرط ہے کہ قابض اسکا مالک ہو اور قبضہ ظاہری اگرچہ ملکیت کی دلیل ہے لیکن اس میں احتمال ہے تو مددگار برادری پر دیت واجب ہونے کے واسطے کافی ہوگی جیسے مکان مستفوعہ میں شفعہ حاصل کرنے کے واسطے ظاہری قبضہ کافی نہیں ہوتا ہے تو گواہی قائم کرنا ضروری ہے۔

قال وان وجد قلیل فی سفینۃ فالقسامۃ علی من فیہا من الزکارب والملاحین لانہما فی الید بجمہور اللفظیشمل اربابہا حتی تجب علی الارباب الذین فیہا وعلی السکان وکذا علی من یدہا المالك فی ذلک وغیر المالك سوار وکذا العجلۃ وھذا علی ماروی عن ابی یوسف رحمہما اللہ والفرق لھما ان السفینۃ تنقل وتحول فیتبیر فیہا الید دون المالك کما فی الدایۃ بخلاف المحملۃ والدائرۃ لہما لا تنقل۔ اور اگر کشتی میں کوئی شخص مقتول پایا گیا تو کشتی میں جو لوگ سوار یا اسکے طاق ہیں آپز قسامت واجب ہوگی کیونکہ کشتی مذکور اسکے قبضہ میں ہے۔ اور واضح ہو کہ لفظ مذکور مالکان کشتی کو بھی شامل ہے حتیٰ کہ قسامت ان مالکان کشتی پر بھی واجب ہوگی جو اس کشتی میں ہیں اور ان لوگوں پر بھی جو سوار ہیں اور اسی طرح ان لوگوں پر بھی جو کشتی کھینچنے میں ہیں اس میں مالک وغیر مالک برابر ہیں۔ اور اسی طرح گاڑی و پہلی کا حال ہے۔ اور واضح ہو کہ یہ حکم بنا برودایت ابو یوسف رحمہما اللہ کے ظاہر ہے۔ (اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک کشتی و مکان میں فرق کرنا پڑے گا۔) اور فرق کی تقریر یہ ہے کہ کشتی ایسی چیز ہے جو اپنی جگہ سے منتقل و محول ہوتی ہے تو اس میں بدون ملکیت کے خالی قبضہ معتبر ہے جیسے ہانڈ کی صورت میں مذکور ہو اور بخلاف محلہ و مکان کے کہ وہ منتقل و محول نہیں ہوتا ہے۔

قال وان وجد فی مسجد محملۃ فالقسامۃ علی اہلہا لان التذمیر فیہ الیہم وان وجد فی المسجد الجامع او الشارع الا عظم فلا قسامۃ فیہ والدیۃ علی بیت المال لانه للعامة لا یخص بہ واحد منهم وکذا الجسور للعامة و مال بیت المال مال عامۃ المسلمین۔ اور اگر کسی محلہ کی مسجد میں مقتول پایا گیا تو اس مسجد دان پر قسامت واجب ہوگی کیونکہ اس مسجد کی تدبیر انھیں لوگوں کی دلت ہے میں ہے اور اگر جامع مسجد یا شارع عام پر مقتول پایا گیا تو اس میں قسامت نہیں ہو سکتی اور اُسکی دیت بیت المال پر چہاں ہوگی اس واسطے کہ جامع مسجد یا شارع عام تو عام لوگوں کے واسطے ہے انھیں کسی شخص کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور اسی طرح عام ہندون یا دریاؤں کے بل بھی عام لوگوں کے واسطے ہیں اور بیت المال کا مال بھی عام لوگوں کا مال ہے۔

پس اُسکی دیت عام مال سے دیکھائیگی۔ ولو وجد فی السوق ان کان مملوکا فعند ابی یوسف تجب علی السکان وعندہما علی المالك وان لم یکن مملوکا کالشوارع العامۃ التی بیت فیہا فعلی بیت المال لانه لجماعۃ المسلمین۔ اور اگر مقتول مذکور کسی بازار میں پایا گیا ہے اگر یہ بازار مملوک ہو تو امام ابو یوسف کے نزدیک ساکنان بازار پر واجب ہے (خواہ مالک ہوں یا نہ ہوں) اور امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک صرف مالکوں پر واجب ہے اور اگر یہ بازار مملوک نہ ہو جیسے وہ بازار میں جو شارع عامہ پر بنائی گئی ہیں تو دیت بیت المال پر واجب ہے اس واسطے کہ بازار مذکور عامۃ المسلمین کے واسطے ہے۔ ولو وجد فی السجن فالدیۃ علی بیت المال وعلی قول ابی یوسف ح الدیۃ والقسامۃ علی اہل السجن لانہم سکان دولایۃ التذمیر الیہم والظاہر ان القتل حصل منهم وہما یقولان ان اہل السجن مقہورون فلا یتناصرون فلا یتعلق بہم ما یجب لاجل انصراف ولا نہی ہستیفاء حقوق المسلمین فاذا کان غنمہ یعود الیہم فغرمہ یجب علیہم قالوا وھذا فریۃ المالك والساکن وہی مختلف



فہا میں ابی حنیفہ و ابی یوسف رحم۔ اور اگر قید خانہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو اسکی دیت بیت المال پر واجب ہوگی اور امام ابو یوسف کے قول پر قنات اور دیت قید خانہ والوں پر واجب ہوگی کیونکہ یہی لوگ وہاں کے رہنے والے ہیں اور انہیں پر تدبیر عمل ہے اور ظاہر ہے قتل انہیں کی ذات سے واقع ہوا ہے اور امام ابو حنیفہ و محمد کہتے ہیں کہ قید خانہ والے خود مشہور و مجبور ہیں تو وہ باہم مددگاری نہیں کر سکتے ہیں و چیز جو بوجہ مدد کر کے واجب ہوتی ہے وہ ان لوگوں سے متعلق نہ ہوگی یعنی قنات و دیت بھی متعلق نہ ہوگی کیونکہ وہ مدد کرنے کی تقصیر سے واجب ہوتی ہے اور اس دلیل سے کہ قید خانہ تو مسلمانوں کے حقوق حاصل کرنے کے لئے بنایا گیا ہے تو جب قید خانہ کا نفع عام مسلمانوں کو پہنچتا ہے تو قید خانہ کی وجہ سے جو بار لازم آوے وہ عام مسلمانوں پر ہوگا یعنی بیت المال سے دلایا جائیگا۔ مشل نخ نے بیان کیا کہ امام ابو یوسف کے درمیان اصل اختلاف یہ ہے کہ قنات و دیت مالک مکان پر واجب ہوتی ہے بقول ابی حنیفہ اور بنے والوں پر واجب ہوتی ہے بقول ابو یوسف پس قید خانہ کا مسئلہ اسی اصل کی ایک فرع ہے۔ قال وان وجد فی برجہ لیس بقربہا عمارۃ فهو ہدر و تفسیر القرب ما ذکرنا من استماع الصوت لانه اذا کان بہنم الحالۃ لہ لحقہ الغوث من غیرہ فلا یوسف احیاء التقصیر و ہذا اذا لم تکن مملوۃ لاحد اما اذا کانست فالسیرۃ والقنات علی عاقلۃ۔ اور اگر مقتول کسی جنگل میں پایا گیا جسکے قریب میں آبادی نہیں ہے تو قناتوں و راجحان ہے اور قریب کے معنی ہننے اور پر بیان کیے کہ وہاں تک آواز سنائی دے سورہ دور ہے اور دلیل یہ ہے کہ جب مقتول کسی حالت میں پایا گیا کہ اسکو قریب آبادی نہیں پہنچ سکتا تو کوئی شخص تقصیر یا نہیں ہو سکتا یہ سب اس صورت میں کہ جان پایا گیا وہ زمین کسی کی ملک نہ ہو اور اگر کسی کی ملک ہو تو قنات و دیت اسی کی مددگار برادری پر ہوگی۔ وان وجد بین قریبتین کان علی اقربہما وقبہ میناہ وان وجد فی وسط الفرات لیر بہ المار فهو ہدر لانه لیس فی ید احدہما فی ملک۔ اور اگر مقتول دو گاؤں کے بیچ میں پایا گیا تو دونوں میں سے جس سے زیادہ قریب ہو اسی پر قنات و دیت ہوگی اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر دریا سے فرات کے بیچ میں پایا گیا جسکو پانی بہنے سے جاتا ہے تو اسکا فون مانگان ہے کیونکہ اسکا قدرتی دریا کسی کے قبضہ یا ملکیت میں نہیں ہے۔ وان کان محتباً بالشاطی فهو علی اقرب القری من ذلک المکان علی التفسیر الذی تقدم لانه اخض بنصرۃ ہذا الموضع فهو کالموضوع علی الشط والشط فی ید من ہو بقرب منہ الا تری انہم یستقون منہ الماء یمردون بہا کسہم فیہا بخلاف النہر الذی یستحق بہ الشفعۃ لاختصاص الہما بہ لقیام یدہم علیہ فکون القنات والذیہ علیہم۔ اور اگر قبیل مذکور قدرتی دریا کے کنارے آتا ہو تو سان سے جو آبادی سب سے زیادہ نزدیک ہو انہیں پر دیت واجب ہوگی اور نزدیک کے وہی معنی ہیں جو پہلے اور بریل کے ہیں اور اسکی دلیل یہ ہے کہ یہی لوگ اس مقام کی نصرت کے واسطے اخض ہیں تو مقتول مذکور کو ایک دے پر رکھا ہے اور کنارہ اس قوم کے تقرب میں ہے جو اس سے بہت قریب ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ یہ لوگ اس سے پانی لیتے اور اپنے جان و مال کو وہاں باقی رکھتے ہیں پس درمیان میں بیٹے ہوئے اور کنارے لگے ہوئے کا فرق صرف قدرتی دریا سے کلن میں ہے جو ملک خاص نہیں بخلاف اس نہر کے جسکے ذریعہ سے شفعہ کا استحقاق ہوتا ہے تو یہ نہر میں لوگوں کے واسطے ہے انہیں پر قنات و دیت واجب ہوگی کیونکہ ان لوگوں کو اس نہر سے اختصاص ہے کہ نہر کا قبضہ اس پر قائم ہے۔ قال وان ادعی الولی علی واحد من اہل المحلۃ لبعیدہ لم یقطع القنات علیہم وقد ذکرنا فیہ القیاس والاستحسان وان ادعی علی واحد من غیرہم سلطت علیہم و وجہ الفرقۃ قید میناہ من قبل و ہوان وجوب القنات



علیہم دلیل علی ان القاتل منهم تعینہ واحد منهم لاینافی اعتبار الامر لانه منهم بخلاف ما اذا عین من غیرهم لان ذلك بیان ان القاتل ليس منهم وهم انما یغرمون اذا کان القاتل منهم لکنهم قتلہ تقدیرہ  
 حیث لم یأخذوا علی ید الظالم ولان اهل المحلة لا یغرمون بحج و ظهور القاتل بین الظہر ہم الا بدعوی  
 الولی فاذا ادعی القتل علی غیرهم امتنع دعواه علیہم وسقط نفقہ شرطہ۔ اگر دلی نے اہل محلہ میں سے  
 کسی شخص معین پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط نہوگی اور ہم اسکو سابقہ من بیان کرچکے اور جسے اس میں کیا  
 دستخان بھی بیان کر دیا ہے۔ اور اگر دلی مقتول نے سولے اہل محلہ کے کسی پر دعوی کیا تو اہل محلہ سے قسامت ساقط  
 ہو جائیگی اور جسے وجہ فرق کو سابق میں بیان کر دیا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ اہل محلہ پر قسامت واجب ہوتا اس امر کی دلیل  
 ہو تاکہ قاتل انھیں لوگوں میں سے ہو پس اگر دلی مقتول نے اہل محلہ میں سے کسی کو معین کیا تو یہ اعتبار امر کے منافی  
 نہیں ہے کیونکہ یہ شخص بھی انھیں لوگوں میں سے ہے بخلاف اسکے اگر دلی مقتول نے سولے اہل محلہ کے کسی اور کو معین  
 کیا تو قسامت اسوجہ سے ساقط ہو جائیگی کہ دلی مقتول کا غیر شخص کو معین کرنا اس امر کا بیان ہے کہ قاتل مذکور ان لوگوں  
 میں سے نہیں ہے حالانکہ اہل محلہ اسی وقت دیت کا تادان اٹھا دینگے کہ جب قاتل انھیں میں سے ہو کیونکہ یہ لوگ نفقہ  
 قاتل ہو جائینگے کیونکہ انھوں نے ظالم کا ہاتھ نہیں پکڑا۔ اور اس دلیل سے کہ اہل محلہ خالی اس بات پر کہ مقتول انھیں  
 پایا جاوے ضامن نہیں ہوتے مگر بدعوی دلی یعنی محلہ میں مقتول پایا جاوے اور باوجودیکہ دلی دعوی کرے تب  
 دے لوگ ضامن ہوتے ہیں جب دلی نے سولے اہل محلہ کے غیر برقتل کا دعوی کیا تو اہل محلہ پر دلی کا دعوی سے  
 امتنع ہو گیا اور تادان ساقط ہو گیا کیونکہ تادان کی شرط نہیں پائی جاتی ہے۔ قال واذا التقی قوم بالسیوف  
 فاجلوا عن قتل فهو علی اہل المحلة لان القاتل بین الظہر ہم والحفظ علیہم الا ان یدعی الاولیاء  
 علی اولئک او علی رجل منهم بعینہ فلم یکن علی اہل المحلة شیء لان ہذہ الدعوی تضمنت برأ قاتل  
 المحلة عن القسامۃ۔ اور اگر ایک قوم کے لوگ باہم تلواروں سے بھڑے پھر جدا ہوئے پس ایک قاتل چھوڑ گئے تو اسکی  
 دیت اہل محلہ پر واجب ہوگی اسولے کہ قاتل انکے درمیان پایا گیا اور حفاظت انھیں لوگوں پر واجب تھی لیکن اگر اولیاء  
 مقتول اس بھڑنے والی قوم پر دعوی کریں یا انھیں سے کسی ایک شخص معین پر دعوی کریں تو اہل محلہ پر کچھ واجب نہوگا  
 کیونکہ دعوی نہ کر اس امر کو متضمن ہے کہ اہل محلہ اس سے بری ہیں۔ قال ولا علی اولئک حتی یقیموا البینۃ  
 لان بحج الدعوی لا یثبت الحق للحدیث الذی رویناہ اما یسقط بہ الحق عن اہل المحلة لان قولہ  
 حجة علی نفسه ولو وجد قاتل فی معکرا قاموا بفلاۃ من الارض لالک لاحد فیہا فان وجدہ  
 محمدا ہو قسطا ط فلعن من یسکنہا الدنۃ والقسامۃ وان کان خارجا من القسطا ط فعلى اقرب  
 الا خبیۃ اعتبارا للید عند الغدام الملک وان کان القوم لقوا قتالا ووجد قاتل بین الظہر ہم  
 فلا قسامۃ ولادینہ لان الظاہر ان العدو قتلہ فکان ہذا وان لم یلقوا عدوا فعلى ما بیناہ وان کان  
 للارض مالک فالعسکر کا لکان فحجب علی المالک عند ابی حنیفہ رحمہ خلا فالابی یوسف رحمہ وقد ذکرنا  
 اور جیسے اہل محلہ پر دیت نہیں اسی طرح جو قوم کے تلواروں سے بھڑی تھی اس پر بھی دیت واجب نہوگی بیان تک کہ اولیاء  
 مقتول انکے قتل کرنے پر گواہ قائم کریں اسولے کہ خالی دعوی سے حق نہیں ثابت ہوتا بدلیل اس حدیث کے جسے  
 اوپر روایت کی ہے کہ دعوی پر گواہ لازم ہیں لیکن دعوی نہ کر سکی وجہ سے اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائیگا  
 یعنی جب دلی مقتول نے اس قوم پر ایک معین پر اس قوم سے دعوی کیا تو اہل محلہ سے استحقاق ساقط ہو جائیگا اور



کہ دلی مذکور کا دعویٰ اسکی ذات پر حجت ہو (اور جب اسے اہل محلہ کو اس دعویٰ سے بری کیا نہ ہو بری ہو گئے)۔ اگر کوئی شخص کسی لشکر گاہ میں مقتول پایا گیا جنھوں نے ایک جنگل میں جو کسی کی ملکیت خاص نہیں ہے پڑاؤ کیا تھا تو دیکھا جاوے کہ اگر مقتول مذکور کسی ڈیرے یا خیمہ میں ملا ہو تو اس خیمہ ڈیرے کے رہنے والوں پر دیت و قسامت واجب ہوگی اور اگر ڈیرے سے باہر مقتول ملا تو مقتول سے جو خیمہ سب سے قریب ہوا پر دیت و قسامت ہوگی کیونکہ جب ملک ندارد ہو تو قبضہ اعتبار کیا جاوے یعنی دسترس اس مقام تک پہنچتا ہو اور اس میں یہ خیمہ سب سے قریب ہو۔ اور اگر اہل نظر نے دشمن سے مقابلہ کیا ہو اور مقتول پایا گیا تو قسامت و دیت نہیں ہو اس واسطے کہ بغا ہر اسکو دشمنوں نے قتل کیا ہو تو خون ساٹھان جائیگا یعنی کفار کے جہاد کا ثواب ہو مگر دنیاوی دیت وغیرہ نہ ہوگی اور اگر انھوں نے دشمن سے مقابلہ نہیں کیا تو اس میں بھی تفصیل دیکھی جاوے جو اوپر مذکور ہوئی یعنی خیمہ میں پایا گیا یا خیمہ سے باہر ہو۔ اور اگر اس زمین کا کوئی مالک خاص ہو تو لشکر مذکور بمنزلہ اس زمین کے رہنے والوں کے ہو تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک مالک پر دیت و قسامت ہو اور ابو یوسف رحمہ نے اس میں خلاف کیا اور ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ ابو یوسف رحمہ کے نزدیک مالک کے ساتھ ساکنین بھی داخل قسامت ہونگے۔ قال واذا قال المستخلف قتلہ فلان استخلف بالقتل ما قتل ولا عرف قتلہ قاتلا غیر فلان لانه یرید اسقاط الخصومت عن نفسه ليعبئ له فلا يقبل فيحلف على ما ذكرنا لانه لما اقر بالقتل على واحد صار استثنى عن البين فبقی حکم من سواه فيحلف عليه۔ اگر ایک شخص کو قسم دلائی گئی پس اُس نے کہا کہ اس مقتول کو فلان شخص نے قتل کیا ہے تو اس سے قسم بجا نیگی کہ واثقہ میں نہیں قتل کیا اور نہ میں اسکا کوئی قاتل سواے فلان کے جانتا ہوں یعنی اُس سے قسم ساقط نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات سے خصومت دور کرتا جا رہا ہے یہ لکھا کہ اُسکو فلان شخص نے قتل کیا ہے تو خالی قول قبول نہوگا پس بطریق مذکورہ بالا اس قسم بجا نیگی یعنی قسم میں فلان شخص کا استثناء کر کے بقول پر قسم بجا نیگی اس واسطے کہ جب اُس نے ایک شخص پر قتل کا قرار کیا تو وہ اسکی قسم سے استثنیٰ ہو جائے بقول کا حکم باقی رہا تو اپنی قسم بجا نیگی۔ قال واذا شهد اثنان من اهل المحلة على رجل من غیرهم انه قتل لم تقبل شهادتهما و هذا عند ابی حنیفہ رحمہ وقال لا تقبل لانهم كانوا اخر ان بصير و اخصار و قد بطلت العرضة بدعوى الولی القتل على غیرهم فقبل شهادتهم كالویل لخصومة اذا عمل قبل الخصومة وله اثم خصما بانزالهم قاتلين للتقصير الصادق منهم فلا تقبل شهادتهم فان خرجوا من جماعة الخصوم كالوصی اذا خرج من الوصایة بعد ما قبلها ثم شهد قال رضى الله عنه وعلى علیہم اذین تخرج كثير من المسائل من هذا الجنس۔ اگر ایسا ہو کہ جس محلہ میں مقتول پایا گیا اور ولی ان پر مدعی نہیں بلکہ غیر پر مدعی ہو پس اس محلہ کے دو شخصوں نے اس شخص پر مدعی ہوئے خارج ہو گواہی دی کہ اُس نے قتل کیا ہے تو ان دو قاتل کی گواہی قبول نہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے اور صاحبین نے فرمایا کہ گواہی قبول ہوگی اس واسطے کہ اہل محلہ وہ ما علیہم ہونے کے واسطے نشانہ تھے لیکن بغیر ما علیہم قرار پالے کے وہ اس نشانہ سے خارج ہو گئے ہوں گے۔ اسے کہ دلی منقول ہے انکو جھوٹ کر غیر پر قتل کا دعویٰ کیا تو انکی گواہی قبول ہوگی جیسے وکیل خصومت کہ اگر وہ خصومت سے بچہ معزول کر دیا جائے تو اسی مقدمہ میں اسکی گواہی قبول ہوگی، یعنی مثلاً کسی مقدمہ میں زید کو وکیل کیا کہ بکر پر دعویٰ کرے مگر بھروسہ زید نے دعویٰ نہیں کیا تھا کہ اُسکو معزول کر دیا پھر اسی مقدمہ میں زید کو گواہ بنایا تو گواہی قبول ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ اہل محلہ بوجہ تفصیل حفاظت کے بمنزلہ قاتلین کے ہو کر وہ ما علیہم ہو چکے اگرچہ دلی منقول کے خارج ہونے سے وہ ما علیہم ہونے سے خارج ہو گئے تاہم انکی گواہی اس مقدمہ میں قبول نہوگی جیسے مذکور ہے۔



اگر وصایت قبول کرنے کے بعد خارج ہو گیا مثلاً یتیم بالغ ہو یا قاضی نے معزول کر دیا پھر اسے متعلقات وصایت میں سے کسی معاملہ میں گواہی دینی تو اسکی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ انھیں مدون اصلوں پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں۔ یعنی صاحبین رحمہ نے اسکو معزول وکیل خصوصیت پر قیاس کیا جسے ہنوز دانش نہیں کی اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے اسکو معزول وصی پر قیاس کیا جو وصیت قبول کر چکا ہو اور اصل اختلاف یہ ہے کہ صاحبین کی رائے میں اہل محلہ مدعا علیہم ہوتے کے واسطے نشانہ بننے سے مگر مدعا علیہم ہونے سے پہلے خارج ہو گئے اور امام ابو حنیفہ کی رائے میں یہ لوگ در واقع مدعا علیہم ہو گئے مگر ولی مقتول نے خارج کر دیا پس انھیں دونوں اصلوں پر اس جنس کے بہت سے مسائل نکلتے ہیں جنہیں امام و صاحبین کے نزدیک اختلاف ہوگا۔ قال ولوا دعی علی واحد من اہل المحلۃ بعینہ فشهد شاہد ان من اہلہا علیہ لم تقبل الشہادۃ لان الخصومت قائمۃ مع الكل علی ما بناہ والشاہد یقطعہا عن نفسه فکان منہما وعن ابی یوسف رحمہ ان الشہود یختلفون بالقتل ما قتلناہ ولا یزادون علی ذلک لانہم اخبروا انہم عرفوا القتال سائر اگر ولی مقتول نے اہل محلہ میں سے ایک شخص معین پر دعویٰ کیا پھر اہل محلہ میں سے دو شخصوں نے اس مدعا علیہ پر قتل کی گواہی دی تو انکی گواہی قبول نہوگی اسواسطے کہ موافق بیان مذکورہ بالا کے کل اہل محلہ کے ساتھ خصوصیت قائم ہو اور گواہ اسکو اپنی ذات سے دفع کرنا چاہتا ہو تو وہ مہتم ہوگا اور ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے کہ گواہوں سے صرف یہ قسم لیا جائیگی کہ واسطہ ہونے سے قتل نہیں کیا اور اس سے زیادہ قسم نہیں لیا جائیگی کہ ہم اسکا قاتل نہیں پہچانتے کیونکہ وہ بیان کر چکے کہ ہم قاتل کو پہچانتے ہیں۔ قال ومن خرج فی قبیلۃ فنقل لے اہل فہات من تلک الجراحۃ فان کان صاحب فراش حقی مات فالقاسمۃ والدیۃ علی القبیلۃ وذا قول ابی حنیفہ رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ لاقسامۃ ولادیۃ لان الذی حصل فی القبیلۃ او المحلۃ ما دون النفس ولا قسامۃ فیہ فصار کما اذا لم یکن صاحب فراش ولہ ان الجرح اذا لم یصل بہ الموت صار قتلًا ولہذا وجب القصاص فان کان صاحب فراش اضعیف الیہ وان لم یکن احتمل ان یكون الموت من غیر الجرح فلا یلزم بالشک۔ اگر ایک محلہ میں ایک شخص مجروح ہو کر اپنے گھر اٹھا گیا پھر وہ اسی زخم سے مر گیا پس اگر برابر وہ بستر پر پڑا رہا یا شاک کہ مر گیا تو قسامت و دیۃ اسی محلہ والے قبیلہ پر واجب ہوگی اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ قسامت و دیۃ کچھ نہیں ہے کیونکہ قبیلہ یا محلہ میں جو بات پائی گئی وہ جان جلنے سے کم ہے یعنی فقط جراحت ہے حالانکہ ایسی حالت میں قسامت نہیں واجب ہوتی جیسے اگر مجروح مذکور برابر بستر پر نہیں پڑا نہ بالاتفاق قسامت و دیۃ نہیں ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جراحت اگر ایسی ہو جسکے ساتھ موت لاحق ہو گئی تو وہ قتل ہو جاتی ہے اور اسی صحت سے قصاص واجب ہوتا ہے پس دیکھا جائے کہ وہ برابر بستر پر پڑا رہا یا نہان تک کہ مر گیا تو یہ موت اسی زخم کی جانب منسوب ہوگی یعنی گویا وہ اس محلہ میں قتل ہوا تھا اور اگر ایسا نہ ہو تو احتمال ہے کہ شاید سوائے زخم کے دوسری وجہ سے مرے واقع ہوئی ہو تو وجہ شک کے قسامت و دیۃ لازم نہوگی۔ ولہذا ان رجلاً معہ جرح بہ رفق حملہ ان لے اہل فہات یوما و یومین ثم مات لم یضمن الذی حملہ لے اہل فی قول ابی یوسف رحمہ فی قیاس قول ابی حنیفہ رحمہ یضمن لان یدہ بنزلہ المحلۃ فوجودہ جریحانی یدہ کو وجودہ فیہا وقد ذکرنا وجہ القولین فیما قبلہ من مسألۃ القبیلۃ ولو وجد الرجل قتیلانی وار نفسه فی بیتہ علی عاقلۃ لورثتہ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال ابو یوسف رحمہ و محمد وزلر رحمہ لاشی فیہ لان الدار فی یدہ حین وجد الجرح فیجمل کما نہ قتل نفسه فیکون



ہدراولہ ان القسامۃ انما تجب بناء علی ظہور القتل ولہذا لا یدخل فی الدیۃ من مات قبل ذلک  
و حال ظہور القتل الدار للورثۃ تجب علی عاقلۃم بخلاف المکاتب اذا وجد قتیلاً فی دارہ لنفسہ لا  
حال ظہور قتلہ بقیت الدار علی حکم لکۃ فیصیر کأنہ قتل نفسه فہیہ ردہ ولو ان رجلین کانانی میت  
ولیس مہما ثالث فوجد احدهما مذبحاً قال ابو یوسف رحم یغفرن الآخر الدیۃ وقال محمد رحم لا یضمنہ لا یقتل  
انہ قتل نفسه ویحتمل انہ قتلہ الآخر فلا یضمنہ بالشک ولابی یوسف رحم ان الظاہر ان الانسان لا یقتل  
نفسہ فکان التوہم ساقطاً لہا اذا وجد قتیلاً فی محلہ۔ اگر ایک شخص مجروح میں رتی جان ہو کہ اسکو کوئی شخص  
اٹھا کر اس کے اہل و عیال میں لے گیا پس وہ ایک یا دو دن ٹھہر کر مر گیا تو جو شخص اسکو اس کے گھر اٹھا لے گیا وہ ابو یوسف  
کے قول میں ضامن نہوگا اور ابو حنیفہ رحم کے قول کے قیاس پر ضامن ہوگا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک شخص  
کی پیٹھ پر لدا ہوا ایک مجروح پایا گیا جسکو لادنے والا مجروح کے گھر کی طرف لے جاتا تھا حتی کہ وہ بستر ہی پر بھاگ  
یا وہ دوسرے کے مر گیا تو بقول ابو یوسف رحم لادنے والا ضامن نہیں ہے اور بقیاس قول ابی حنیفہ رحم ضامن ہو جبکہ  
مجروح کو خود آمد رفت کی قدرت ہو۔ کما فی المسودہ۔ کہ۔ اس واسطے کہ لادنے والے کا ہاتھ ہنوز محلہ کے ہر ذمہ کے  
ہاتھ میں مجروح پایا جاتا جیسے محلہ میں مجروح ملنا یکساں ہے اور ہم نے اوپر قبیلہ و محلہ کے مسئلہ میں دو وزنوں کی وجہ  
بیان کر دی ہے۔ اور اگر مجروح مذکور کو آمد رفت کی قدرت ہو تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک بھی لادنے والے پر  
کچھ نہوگا۔ کہ۔ اگر ایک شخص اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا گیا تو ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اس کے وارثوں کے واسطے اسکی  
دیت اسکی مددگار برادری پر واجب ہوگی اور ابو یوسف رحم و محمد رحم کے نزدیک اسکی بابت کچھ واجب نہیں ہے اس واسطے  
کہ مجروح ہونے کے وقت یہ مکان اسی کے قبضہ میں تھا تو ایسا قرار پایا جائیگا کہ گویا اس نے اپنے آپ کو قتل کیا پس اسکا  
خون رائگان ٹھہریگا۔ اور ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ قسامت تو اسی بناء پر واجب ہوتی ہے کہ قتل ظاہر ہو لہذا  
قتل ظاہر ہونے سے پہلے جو گ مددگار برادری میں سے مر جاوے وہ دیت میں شامل نہیں ہوتے ہیں اور یہاں قتل  
ظاہر ہونے کے وقت مکان مذکور اس کے وارثوں کے قبضہ میں ہو تو وارثوں کی مددگار برادری پر اسکی دیت واجب  
ہوگی (مگر یہ حکم آزاد کی صورت میں ہی) بخلاف مکاتب کے جبکہ وہ اپنے ذاتی گھر میں مقتول پایا جادے تو اسکا خون  
رائگان ہے کیونکہ اسکا قتل ظاہر ہونے کے وقت یہ مکان اسکی ملکیت کے حکم پر مانی ہے تو گویا اس نے اپنی ذات کو قتل کیا  
تو اسکا خون رائگان ہوا۔ اور بعد ظہور قتل مکاتب کے مکان مذکور اس کے حکم ملکیت پر اسوجہ سے باقی ہے کہ  
عقد کنیت اب بھی باقی ہے۔ کہ۔ اور اگر ایک کو ٹھہری میں دو شخص ہوں حالانکہ ان کے ساتھ کوئی قیسر شخص نہیں ہے  
ہے ان دو وزن میں سے ایک شخص فسخ کیا ہوا پایا گیا تو ابو یوسف رحم نے فرمایا کہ دوسرا شخص دیت کا ضامن ہوگا اور  
امام محمد نے کہا کہ نہیں ضامن ہوگا کیونکہ شاید اس نے اپنی جان کو خود قتل کیا ہو اور شاید اسکو دوسرے نے فسخ کیا ہو  
بس شک کی وجہ سے دوسرے پر تاوان واجب نہیں کر سکتے یعنی جبکہ وہ محض انکار کرے ہو۔ اور امام ابو یوسف رحم کی  
دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال شاہد ہے کہ آدمی اپنے آپ کو قتل نہیں کرے تو وہم مذکور ساقط ہے جیسے کوئی شخص کسی محلہ میں  
مقتول پایا گیا تو وہم ساقط ہے۔ یعنی اگر کسی محلہ میں کوئی مقتول پایا گیا تو بالاتفاق اہل محلہ پر قسامت ہو جاتی  
ہوتی ہے حالانکہ وہاں بھی یہ وہم موجود ہے کہ شاید اس نے اپنے آپ کو قتل کر ڈالا ہو پس بیان بھی یہ وہم ساقط ہے لیکن  
قصاص ساقط ہونے کے واسطے یہ وہم معتبر ہے پس ہمنے دوسرے شخص کو بوجہ اس وہم کے قصاص سے بری کیا تو  
دیت وہاں بھولے کے حق میں یہ وہم معتبر نہوگا۔ دیت واجب ہوگی۔ بھر وضع ہو کہ ابداً باسیر میں مذکور ہوگا۔



عورت میں داخل قسامت عین میں حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو اثر نہ کور ہوا اس میں عورت پر قسامت مذکور ہو لیکن اثر نہ کور میں عورت پر قسامت اسی وقت ہو کہ اس کے عشرہ میں سے کوئی نہ تھا اور تقلید اس بار میں واجب ہو لہذا ہم بھی اس کے قائل ہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو وجد قتیل فی قریۃ لامرأة فعند ابی حنیفہ ومحمد رحم القسامۃ علیہا تکرر علیہا الا یمان والدیۃ علی عاقلتها اقرب القیال الیہا فی النسب وقال ابی یوسف رحم القسامۃ علی العاقلۃ ایضاً لان القسامۃ المناجب علی من کان من اہل النصرۃ والمرأة لیست من اہلہا فاشبہت انصبی ولہما ان القسامۃ لنفی التہمة و تہمة القتل من المرأة ستحقۃ قال المتأخرون ان المرأة تدخل مع العاقلۃ فی التحمل فی ہذہ المسالۃ لانا انزلنا ہا قاتلۃ والقاتل یشارک العاقلۃ ولو وجد رجل قتیلۃ فی ارض رجل ابے جانب قریۃ لیس صاحب الارض من اہلہا قال ابو علی صاحب الارض لانیۃ الحق بنصرۃ ارضہ من اہل القریۃ۔ ایک عورت کی ملک ایک گاؤں ہے جس میں ایک شخص مقتول پایا گیا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحم کے نزدیک اسی عورت پر قسامت واجب ہوگی کہ اس عورت سے بچا جس میں کمر لجا بیٹگی پھر دیت مقتول اس عورت کی مددگار برادری پر واجب ہوگی جسکو عاقلہ کہتے ہیں اور اس عورت کی عاقلہ وہ قبیلہ ہے جو نسب میں بہ نسبت دیگر قبائل کے اس عورت سے زیادہ قریب ہو۔ اور ابو یوسف رحم نے فرمایا کہ دیت کی طرح قسامت بھی اس عورت کی عاقلہ برادری پر واجب ہوگی اس واسطے کہ قسامت تو ایسے شخصوں پر واجب ہوتی ہے جسکو نصرت و مددگاری کی لیاقت ہو اور عورت میں یہ لیاقت نہیں ہے تو وہ بچہ کے مشابہ ہوگئی۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ قسامت اس واسطے واجب ہوتی ہے کہ قتل کی تمت دور ہو اور عورت میں تمت قتل موجود ہے تو اس سے قسم بھی لجا بیٹگی اور گاؤں بھی اسی کی ملک ہے۔ مشائخ متأخرین نے کہا کہ اس مسئلہ میں عاقلہ برادری کے ساتھ دیت کا بار اٹھانے میں یہ عورت بھی داخل ہوگی کیونکہ ہم نے اس عورت کو بمنزلہ قاتل قرار دیا ہے اور قاتل ہمیشہ عاقلہ برادری کے ساتھ دیت دینے میں شریک ہوتا ہے۔ اور اگر گاؤں کے کنارے ایک شخص کی زمین میں کوئی مقتول پایا گیا حالانکہ مالک زمین اس گاؤں کا رہنے والا نہیں ہے تو قسامت و دیت مالک زمین ہی پر واجب ہوگی اس واسطے کہ گاؤں والوں کی بہ نسبت مالک زمین پر اپنی زمین کی مددگاری کا دباوہ استحقاق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## کتاب المعامل

ایک کتاب اہل مسائل کے بیان میں ہے۔

جو کہ اقسام قتل میں سے قتل خطا کا موجب یہ بیان کیا کہ عاقلہ برادری پر دیت واجب ہوتی ہے پھر وہ سب صورتیں بیان کیں جن میں دیت کو عاقلہ پر دانت کر بیگی لیکن یہ باقی رہا کہ عاقلہ برادری کس کا نام ہے چہر دیات واجب ہوتی ہیں ان کے انواع و احکام بیان کرنا ضرور ہے۔ کمافی الشریع والحدوشی۔ م۔ المعامل جمع معقلہ وہی الدیۃ۔ معاقل جمع معقلہ بنی الدیۃ ہے۔ و قسمی الدیۃ عقلاً لانہا تعقل الدمار من ان تسفک ای تسک۔ اور دیت کا نام عقل اس واسطے رکھا گیا کہ عقل کے نام روکنا و باندھ دینا کہ دیت بھی خون کو بہانے سے عقل کرنی یعنی روکتی ہے۔ پس کیونکہ برادری ایک جماعت کثیر ہے جو اس وجہ کہ اتحاد بیگانی قودہ لوگ جسکی وجہ سے یہ بوجھ اٹھا دین اسکو یہود قتل سے منع ہونگے تاکہ انکو یہ بوجھ اٹھانہ پڑے اور اس تقریر سے معلوم ہوا کہ کتاب ہذا میں معاقل یعنی دیت کا بیان نہیں بلکہ اہل معاقل یعنی دیت اٹھانے والوں کا بیان ہے۔ قال والدیۃ فی شہد العمد و الخطاء و کل دیت



تجب بنفس القتل علی العاقلۃ۔ واضح ہو کہ قتل شبہ عمد اور قتل خطا میں دیت لازم آوے اور ہر دیت جو  
 بنفس قتل واجب ہو وہ عاقلہ پر لازم ہوتی ہے۔ اور نفس قتل کی دیت اس واسطے فرمائی کہ جو مال وجہ صلح یا پیری  
 عذر سے واجب ہو مثلاً قاتل عمد نے مقتول کے وارثین سے اسکے فون پر صلح کر لی تو یہ خود قاتل پر ہی یا مثلاً باپ نے  
 عمد آبیٹے کو قتل کیا حتیٰ کہ بحق پیری اسپر قصاص نہیں ہو سکتا اور دیت لازم آئی تو یہ باپ کے مال پر ہی اور اسکو  
 عاقلہ برادری نہیں اٹھا دیگی۔ والعاقلۃ الذین یعقلون یعنی یو دون العقل وہو الدیہ۔ اور عاقلہ وہ لوگ ہیں  
 جو عقل دین یعنی عقل ادا کریں اور عقل دیت ہے۔ وقد ذکرناہ فی الہیات۔ اور عقل کو ہم کتاب الہیات میں ذکر  
 کر چکے ہیں کہ وہ کیا مقدار ہے اور کن صورتوں میں واجب ہوتی ہے۔ رہا یہ کہ عاقلہ پر کیوں واجب ہوتی ہے اور اس  
 دلیل کون نفس ہے؟ بیان لازم آیا۔ والاصل فی وجوبہا علی العاقلۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث حل  
 بن مالک رضی اللہ عنہ لاولیاء قوموا فذکوہ۔ اور اصل نفس اسکے عاقلہ پر واجب ہوئے ہیں قول آنحضرت  
 صلعم حدیث حل بن مالک رحمہ من اولیاء کے واسطے کہ تم کھڑے ہو پس اسکی دیت دو۔ یعنی حل بن مالک کے  
 دو وزن زودہ میں سے ایک نے جو بخیہ اپنی حاملہ سوت کے بٹ میں مار کر اسکے حل کو قتل کیا اور حاملہ بھی مر گئی تو  
 آپ نے جنین کے بارہ میں غرہ غلام یا باندی کا حکم فرمایا چنانچہ اسکی تخریج بمسوطہ اوپر گزر چکی ہے اور اس میں یہ بھی ثابت  
 ہوا کہ قاتلہ کی مددگار برادری پر یہ حکم دیا تھا۔ قول اور عرب میں یہ دستور جاری تھا پس اسکو منسوخ نہیں فرمایا اور  
 یہ شریعت حق ہو گئی اور اس بارہ میں سنن و آثار اور عل صحابہ و تابعین و امامہ عرب علی النواہ اس کثرت و شہرت  
 سے وارد ہے کہ فواج گمراہوں کی رائے و قیاس کو کچھ بھی گنجائش نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ خدا دارا پناگاہ اٹھاتا ہے  
 نہ دوسرے لوگ کہ استدلال نے فرمایا۔ لا تزروا ذرۃ ذرۃ آخری۔ یعنی کوئی نفس گناہگار کسی دوسرے کا گناہ نہیں  
 اٹھاتا ہے۔ جواب یہ کہ یہاں مددگار برادری کی غفلت خود اسکا گناہ و قصور ہے اور دلیل قیاس بھی اسکو ثابت ہے۔  
 ولان النفس محترمة لا وجہ الی الاہدار۔ اور اس تقریر سے کہ جو نفس مقتول ہوا وہ بیگناہ محترم تھا اسکو ہل  
 کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ والیٰ خا طعی معذور۔ اور جس سے چوک ہوئی وہ بھی معذور ہے۔ کیونکہ آدمی تو  
 قصد ہر ماخذ ہوتا ہے اور اسنے مقتول کا قصد ہرگز نہیں کیا تھا بلکہ مثلاً اسنے شکار کو تیرا یا تو اسکو بھی نہیں معلوم تھا  
 کہ بیان کون، جل گرفتہ موجود ہے تو وہ بیچارہ معذور ہے اگرچہ اسقدر معذور ہو کہ اسنے احتیاط نکی پس بنظر جانبین  
 مقتول کی دیت ہو اور خا طعی پر تخفیف ہو کہ اسکی برادری ادا کرے۔ وکنہ الذی تولى شبہ العمد نظر الی  
 الا یوفلا وجہ الی ایجاب العقوبۃ علیہ و فی ایجاب مال عظیم احیاء و استیصالہ فیصیر عقوبۃ نقص  
 الیہ العاقلۃ تتبعنا للتخفیف و انما خصوا بالنظم لانہ انما قصر القوۃ فیہ و ملک بالنصارہ وہم العاقلۃ  
 فکانوا ہم المقصرین فی ترکہم مراقبۃ فخصوا بہ۔ اسی طرح وہ شخص بھی معذور ہے جو شبہ عمد کا مرتکب ہو بنظر  
 مقتول کے یعنی اگر قاتل اس قابل نہ تھا کہ غائب اس سے قتل واقع ہوتا پھر بھی سزا واجب کرنے کی کوئی وجہ  
 نہیں ہے رہا مال عظیم واجب کرنا یعنی مال دیت تو اس میں اسکی برادری اور سخت نگی ہے یہ بھی اسکے حق میں عذاب  
 ہو جائیگی تو دیت ادا کرنے میں اسکے ساتھ عاقلہ برادری شامل کر دی گئی تاکہ اس معذور کے حق میں تخفیف ہو  
 اور عاقلہ کی خصوصیت اس واسطے کی گئی کہ قاتل کی تقصیر بوجہ اپنے ہاتھ کثوت کے تھی اور عاقلہ برادری کی تقصیر  
 بوجہ ترک نصرت کے تھی یعنی اگر واجب تھا کہ ایسے خطا و فعل سے روکتے حالانکہ انھوں نے یہ کام ترک کیا تو اس  
 ترک کی وجہ سے بھی خدا وار ٹھہرے تو ادا دین دیت میں بھی اسکے ساتھ ملائی گئی۔ قال والعاقلۃ اہل الدیہ



ان کان القاتل من اهل الديوان يؤخذ من عطاياهم في ثلث سنين و اهل الديوان اهل الرايات  
و هم الجيش الذين كتب اسمهم في الديوان و هنا عندنا وقال الشافعي رح الدية على اهل العشرة  
لانه كان كذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم و لا نسخ بعده و لا نه صله و الاولي بها الا ان  
ولنا قضية عمر رضي الله عنه فانه لما دون الدواوين جعل العقل على اهل الديوان و كان ذلك  
بمحضر من الصحابة من غير تكبير منهم و ليس ذلك نسخ بل هو تقرير بمعنى لان العقل كان على اهل النظر  
و قد كانت باواع القرابة و الحلف و الولاء و العدة و في عهد عمر رضي الله عنه قد صارت بالديوان جعلها  
على اهل ابتاعا للمعنى و لهذا قالوا لو كان اليوم قوم تناصروا بمحرك فعاقلتهم اهل الحرفة و ان كان  
بالحلف فانه والدية صله كما قال لكن ايجابها فيما هو صله و هو العطاء و اولى منه في اصول امورهم  
و التقدير ثلث سنين مروى عن النبي عليه السلام و محلى عن عمر رضي الله عنه و لان الاخذ من  
العطاء للتخفيف و العطاء يخرج في كل سنة مرة واحدة - و القاتل کے عاقلہ کے اہل دیوان ہونے کے  
بشرطیکہ قاتل اہل دیوان سے ہو جس اہل دیوان کے عطیات میں سے تین سال میں یہ دیت وصول کیا جائے اور  
اہل دیوان سے مراد اہل رباہت میں یعنی وہ لشکر جنکے نام ایک دیوان میں لکھے گئے یعنی جس لشکر نے ایک  
جمعہ سے کبچہ جہاد کیا حتی کہ منکے واسطے سالانہ عطیہ و رزق مقرر ہوا اور منکے نام ایک دفتر میں لکھے گئے تو یہ سب  
ایک ہی دیوان واسطے دیا ہم اہل نفرت میں حتی کہ جب سال میں انکا عطیہ دیا جاوے تو اسی میں سے عقل کا حصہ وصول  
ہونا آسان ہے اور یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مجمع صحابہ میں مقرر کیا - م - اور یہ حکم ہمارے نزدیک ہے - اور امام شافعی  
نے فرمایا کہ دیت مذکور قاتل کے قبیلہ و کنبہ پر واقع ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں یون ہی تھا  
اور بعد آپ کے نسخ نہیں ہو سکا ہے - اور اس دلیل سے کہ دیت کی شرکت بطور صلہ ہے اور یہی صلہ کے واسطے اہل قربت  
اولی ہیں اور ہماری محبت اس بارہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فیصلہ ہے کیونکہ جب آپ نے دواہن مقرر فرمائے تو ہر ایک کی  
دیت اسکے دیوان یعنی دفتر داون پر مقرر کی یعنی جنکے نام ایک دفتر میں ہیں انہیں سے جس کسی پر بار دیت لازم آوے تو  
اسکی عاقلہ مددگار اسکے دیوان واسطے لوگ ہونگے اور یہ بات مجمع صحابہ رضی اللہ عنہم میں واقع ہوئی دون اسکے  
کہ اسمین کسی سے انکار پایا جاوے - اور یہ قول کہ بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نسخ نہیں ہو سکتا یہ نسخ نہیں ہے  
بلکہ معنوی تقریر ہے یعنی عاقلہ ہونے کے جو معنی ہیں انکو مستحق مقرر کیا گیا ہے اس واسطے کہ عقل تو ہر شخص کی اسکے مددگاروں پر  
واقع ہوتی تھی اور مددگاری کئی طرح پر جاری تھی ایک بذریعہ قربت کے یعنی محرم کے قربتی اسکے مددگار ہوتے تھے - اور  
دوم بوجہ قسم کے یعنی جس شخص نے کسی قوم سے ہر حال میں ساتھ دینے کی قسم کر لی تو وہ لوگ اسکے مددگار ہوتے تھے -  
سوم بوجہ دلا کے یعنی جس غلام کو آزاد کیا تو وہ ہر حال میں انہیں کا ساتھی ہے - اور چہارم بوجہ شمار کے یعنی کوئی شخص کسی  
قوم میں جا کر رہا اور انہیں میں شمار ہو گیا اگرچہ انکی نسبت سے نہیں ان سب میں معنی عقل یہ ہیں کہ باہمی مددگاری  
ہو - پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد میں دیوان مقرر ہوئے تو بنظر معنی کے عقل و مددگاری اسکے دیوان والین پر  
ہو گئی و لہذا مثل نمونے فرمایا کہ اگر اس زمانہ میں کوئی قوم ایسی ہو کہ انکی باہم مددگاری بذریعہ حزمہ و پیشہ ہو تو اسکے بلوچہ ہونے  
اسکے عاقلہ ہونگے اور اگر بنڈیہ باہمی قسم ہو تو جو لوگ ہم قسم میں دی عاقلہ ہونگے - اور دیت بیشک ایک صلہ جیسا امام شافعی  
نے کہا پس وہ دیت ایسے ہی مال میں واجب ہوگی جو بطور صلہ ملتا ہے اور وہ سالانہ عطیہ ہے تو اصل مالون کی بہ نسبت عطیات  
میں واجب ہونا اولی ہے - رہا تین سال کا اندازہ تو یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے اور یہی ابن ابی سنیب نے



حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا اور دلیل قیاس بھی اسکی شاہد ہے کہ عطیہ میں سے لینا بظہر تخفیف ہے اور عطیہ ہر سال میں ایک بار ملتا ہے۔ فان خرجت العطا یا فی اکثر من ثلثہ او اقل اخذ منها محصول المقصود و تاویلہ اذا كانت العطا یا للسنین المستقبلة بعد القضاء حتی لو اجتمعت فی السنین الماضیة قبل القضاء لم خرجت بعد القضاء لایؤخذ منها لان الوجوب بالقضاء علی ما بین ان شاء اللہ تعالیٰ ولو خرج للقاتل ثلث عطا یا فی سنة واحدة معناه فی المستقبل یؤخذ منها کل الدیۃ لما ذکرنا و اذا کان جمیع الدیۃ فی ثلث سنین فکل ثلث منها فی سنة وان کان الواجب بالفعل ثلث دیۃ النفس او اقل کان فی سنة واحدة و ما زاد علی الثلث الی تمام الثلثین فی السنة الثانیة و ما زاد علی ذلك لے تمام الدیۃ فی السنة الثالثہ و ما وجب علی العاقلۃ من الدیۃ او علی القاتل بان قتل الاب ابنہ عمہ افوی مالہ فی ثلث سنین و قال الشافعی رحمہما وجب علی القاتل فی مالہ فوطال لان التاجیل للتخفیف لتحمل العاقلۃ فلا یلحق بہ العمد المحض و لنا ان القیاس یا بآہ و الشرع ورد بہ وجلا فلا تبعہ و لو قتل عشرة رجلا خطأ فلعلى کل واحد عشر الدیۃ فی ثلث سنین اعتبار اللجج بالکل اذ ہو بیل نفس و انما یعتبر مدۃ ثلث سنین من وقت القضاء بالدیۃ لان الواجب الاصلی المثل و التحول الی القيمة بالقضاء فیعتبر ابتداء و لم من وقتہ کما فی ولد النعرو۔ پھر اگر عطیات تین سال سے زیادہ یا کم من عطا ہوں تو دیت انہیں میں سے بجائیگی یعنی شلہ چھ برس میں عطا یا ہوئیں تو ہر عطیہ میں سے چٹا حصہ دیت کا لیا جائیگا اور اگر دو برس میں خارج ہوئیں تو انہیں میں سے پوری دیت وصول کی جائیگی کیونکہ اس سے مقصود حاصل ہو جائیگا اور اسکی تاویل یہ ہے کہ جب یہ عطیات بعد حکم قضا کے آئندہ سالوں کے واسطے دی گئی ہوں تو انہیں سے دیت بجائیگی حتیٰ کہ اگر حکم قضا سے پہلے چند سالوں کی عطیات جمع ہو گئی ہوں پھر بعد حکم قضا کے یہ عطیات وصول ہوئیں تو انہیں سے دیت وصول نہیں کی جائیگی کیونکہ دیت کا واجب ہونا بعد حکم قضا کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے اور اگر قاتل کے واسطے ایک ہی سال میں تین عطیات دی گئیں اسکے معنی یہ ہیں کہ بعد حکم قضا کے آئندہ کے واسطے دی گئیں تو انہیں سے پوری دیت وصول کر لی جائیگی جیسا کہ بتنے اور بیان کیا ہے۔ اور دفع ہو کہ جب پوری دیت تین برس کے اندر ہوئی تو ہر سال دیت میں سے ایک تہائی ہو گا اور اگر بالفصل تہائی دیت نفس یا اس سے کم واجب ہو تو وہ ایک ہی سال میں لے لی جائیگی اور تہائی سے دو تہائی تک جب قدر زائد ہو وہ آئندہ سال میں لی جائیگی اور دو تہائی سے زائد جب قدر پوری دیت تک ہو وہ تیسرے سال میں لی جائیگی۔ اور دفع ہو کہ جو دیت عاقلہ برادری پر ہو ہوئی یا قاتل پر واجب ہوئی باین طور کہ باپ نے اپنے بیٹے کو عہد آقل کیا تو یہ بھی اسکے مال سے تین سال میں وصول کی جائیگی اور امام شافعی (وما لک و احمد) نے کہا کہ جو چیز قاتل پر اسکے مال میں واجب ہوئی وہ فی الحال واجبہ و اس واسطے کہ مبادا تو بغرض تخفیف ہوئی تھی تاکہ عاقلہ برادری اسکے برداشت کرے پس عہد محض اسکے ساتھ لاحق نہیں کیا جائیگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس اسکے مقتضی نہیں ہے اور شرع میں اسکا ورود بطور مبادا ہوا ہے تو حد شرعی سے تجاوز نہ کرے و جب مال غلوٹ مفتقر قیاس ہے تو جسطح شرع وارد ہوئی ہے اسی طرح رکھا جائیگا۔ اور اگر دشمن آدمیوں نے ایک شخص کو خطا سے قتل کیا تو ہر ایک قاتل پر دسواں حصہ دیت تین برس میں واجب ہو گا اور یہ کل پر جزو کا قیاس ہے جیسے کل دیت تین برس میں واجب ہوئی تھی ویسے دسواں حصہ بھی تین برس میں واجب ہو گا اس واسطے کہ یہ بھی نفس کا عوض ہے۔ اور دفع ہو کہ دیت کی مدت اس وقت سے متعذر ہوئی کہ جو وقت سے حکم قضا



صادر ہوا ہرگز نہ واجب تو مثل تھا یعنی جان کے بدلے جان یا زخم کے بدلے زخم لیا جاوے اور قیمت کی جانب  
تحویل حکم قاضی ہوتی ہر قدریت کی ابتداء بھی قاضی کے حکم کے وقت سے ہوگی جیسے مفرد کے بچہ میں ہوتی ہے۔ قال  
من لم یکن من اہل الدیان فعاقلہ قبیلہ لان نصرتہ ہم وہی المعتبرۃ فی التعاقل۔ اور جو شخص اہل  
دیانت میں سے نہ ہو تو اسکی ناقہ برادری اُسکا قبیلہ بنی ہو کیونکہ اُنکی باہمی نصرت اسی طور پر ہے اور عاقلہ ہونے میں نصرت  
ہی معتبر ہے۔ قال ولتقسم علیہم فی ثلث سنین لایزاد الواحد علی اربعۃ درہم فی کل سنتہ وینقص  
منہا قال رضی اللہ عنہ لکذا ذکرہ القدوری رحمہ فی مختصرہ و ہذا اشارۃ الی انہ یزاد علی اربعۃ من  
جمیع الدیۃ وقد نص محمد رحمہ علیہ انہ لایزاد علی کل واحد من جمیع الدیۃ فی ثلث سنین علی ثلثۃ اواربعۃ  
خطابوخذ من کل واحد فی کل سنتہ الا درہما اور درہما و ثلث درہم و ہوا الاصح۔ اور یہ دیت اس قبیلہ  
پر تین سال میں تقسیم کی جائیگی اسطرح کہ ہر ایک شخص پر ایک سال میں چار درم سے زیادہ نہوں اور چار درم سے کم ہو سکے  
میں شیخ صنف رحلے فرمایا کہ امام قدوری نے اپنی مختصر میں اسی طرح ذکر کیا ہے اور یہ اشارہ ہے کہ پوری دیت میں چار  
درم سے زیادہ ہو سکتے ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس امر کی تصریح فرمائی کہ پوری دیت سے تین برس میں ہر شخص  
پر تین یا چار درم سے زیادہ نہوں گے پس ہر شخص سے ہر سال میں ایک درم سے یا تہائی اوپر ایک درم سے زیادہ نہیں  
لیا جائیگا اور یہی اصح ہے۔ پس اب اصح مسئلہ یہ ہوا کہ پوری دیت اس قبیلہ پر بھلائی جاوے اسطرح کہ ہر شخص  
ایک سال میں ایک درم یا تہائی درم زیادہ کر کے تین برس میں وصول کیجاوے لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ اس  
قبیلہ میں اس قدر آدمی ہوں کہ حیرت نام دیت بھیلانے سے ہر سال میں ایک درم یا ایک تہائی درم زائد کر کے سہ دیت  
پوری ہوتی ہو۔ قال وان لم یکن تسع القبیلۃ لذلک ضم الیہم اقرب القبائل معانہ سبائل ذلک  
لمعنی التحقیق ولیم الاقرب فالاقرب علی ترتیب العصبیات الا نحوۃ ثم بنوہم ثم الاعلام ثم بنوہم واما  
الاباء والابناء فقیل بدخلون لقربہم وقیل لایدخلون لان الضم لیس فی الحجج حتی لا یجیب کل واحد  
اکثر من ثلثۃ اواربعۃ و ہذا المعنی انما یحقق عند الکثرة والاباء والابناء لایکثرون و علی ہذا حکم الرايات  
اذا لم تسع لذلک اہل راجۃ ضم الیہم اقرب الرايات یعنی اقرب نصرتہ اذا جز بہم امر الاقرب فالاقرب  
ولیفرض ذلک الی الامام لانه ہو العالم بہ ثم ہذا کلمہ عندنا و عند الشافعی رحمہما علیہما علی کل واحد نصف  
وہو حارفیثوی بین الكل لانه صلۃ فیجبر بالزکوۃ وادنا ہا ذلک اذ خمسۃ درہم عندہم نصف دینار و  
لکن نقول ہی اخطرتہ منہا الا تری انہ لا تؤخذ من اصل المال فینتقص منہا تحقیقا لزیادۃ التحقیق  
اور اگر اس قبیلہ میں بعد تقسیم بھیلانے کے یہ گناہش نہ نکلی تو اس قبیلہ والوں کے ساتھ میں دیگر قبائل میں سے جو سب سے  
قرب ہو وہ بلا یا جائیگا۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اندازہ نسب کے سب سے قریب ہو بلا یا جائیگا یہ سب بنظر تحقیق ہر اور  
اگر اس قبیلہ کے جانے سے دس پوری نہ تو بعد اسکے سب سے قریب ہو بلا جائے غرض کہ اثبات کی ترتیب سے  
کھیلے جائیگی پھر اُنکی اولاد پھر اُنکی اولاد ترتیب وار ملے جائیں اور راس کے باپ دادا و پردادا وغیرہ یا  
بیاد پوتا و پردادا وغیرہ کیا یہ لوگ اولے دیت میں داخل ہونگے یا نہیں تو بعض نے کہا کہ داخل ہونگے کیونکہ یہ سب سے  
قریب ہیں اور بعض نے کہا کہ نہیں داخل ہونگے کیونکہ خطار سے قاتل کے ساتھ دوسروں کا ملنا اسی غرض سے تھا  
کہ جمع و شقت دور ہو تاکہ ہر ایک پر تین یا چار درم سے زیادہ لازم نہ آوے اور یہ بات جیسی متفق ہوگی کہ جب  
مدکا دن میں کثرت ہو اور سارا راہ عادت کے یہ بات معلوم ہوئی کہ باپ دادا و بیٹے پوتوں میں اتنی کثرت







آسان ہو خواہ اس وجہ سے کہ علیہ نسبت رزق کے زیادہ ہوتا ہو یا اس وجہ سے کہ رزق تو اس وقت کے واسطے بقدر کفایت ہوتا ہو تاہم اس میں ادھر کرنا دشوار ہو گا اور عطیات سالانہ انعامات میں جو اہل جہاد کو اس واسطے دیے جاتے ہیں کہ وہ مدد گاری کے لیے دیوان میں قائم رہیں پس اُس میں سے کچھ نکال دینا آپر آسان ہو گا۔ قال وادخل القاتل مع العاقل فیکون فیما یودی کا حصہ ہم لانا ہو الفاعل فلا معنی لاخراجہ و مواخذہ غیرہ وقال الشافعی رحمہ اللہ یجب علی القاتل شئی من الدیۃ اعتبارا ليجز بالکل فی النفی عنہ والجماع کونہ معذورا قلنا ایجاب الکل اجماعا بہ ولا کذلک ایجاب الجزء ولو کان النحاطی معذورا فالابرئ عنہ اولی قال استدلنا لے ولا تزروا زکا و زراخری۔ اور خطا و افعال بھی عاقلہ برادری کے ساتھ ادھر دیت میں داخل کیا جائیگا تو وہ بھی تمام جماعت میں سے ایک کے مانند اگر گناہ کیونکہ قاتل درحقیقت فاعل ہو تو اس کے کچھ معنی نہیں کہ وہ خارج کیا جائے اور دوسروں سے مواخذہ ہو۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل پر دیت میں سے کچھ واجب ہو گا بدین قیاس کہ جیسے کل دیت اُس سے نفی ہو ویسے ہی جز بھی نفی ہو گا اور قیاس کی علت جامعہ یہ ہے کہ وہ معذور ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قاتل پر کل دیت واجب کرنے میں اہم سخت تنگی ہے اور ایک جز واجب کرنے میں کئی تنگی نہیں ہے اور اگر حقیقی خطا وار ہی معذور ہو تو جو اس خطا سے بری ہو وہ بدرجہ اولی معذور ہو گا چنانچہ استدل لے فرمایا ولا تزروا زکا و زراخری۔ یعنی کئی نفس گناہ دوسرے کا گناہ نہیں اٹھا رہیگا۔ وليس علی النساء والذریۃ فمن کان له حظ فی الدیوان عقل لقول عمر بن الخطاب مع العاقل صبی ولا امرأۃ ولان العقل انما یجب علی اہل النضر لترکهم مراقبۃ والناس لا یتناہرون بالصبيان والنساء ولان لا یوضع علیہم ما یؤخلف عن النصرة وهو الجزیۃ وعلی ہذا لو کان القاتل صبیا او امرأۃ لاشئ علیہا من الدیۃ بخلاف الرجل لان وجوب جزا من الدیۃ علی القاتل باعتبار انہ احد العواقل لانه یصر لنفسه وهذا لا یوجد فیہما والفرض لہما من لفظ النصرة لا للنصرة کفرض ازواج النبی علیہ السلام ورضی اللہ عنہن۔ اور عورتوں و لڑکوں و لڑکیوں پر نہیں کسی کے واسطے دفتر میں کوئی حصہ ہو دیت نہیں ہے اس دلیل سے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ عاقلہ برادری کے ساتھ میں طفل باعزت دیت نہیں دیگی۔ اور اس دلیل سے کہ دیت کا واجب ہونا مدگاروں پر ہوتا ہے اس جہت سے کہ انھوں نے قاتل کو اس خطا سے نہیں بچایا اور طفل و عورتوں سے مدد لینے کی عادت نہیں جاری ہے لہذا جو چیز مدد گاری کے قائم مقام ہو لینے جو یہ وہ بھی عورتوں و بچوں پر نہیں رکھ جاتا ہے لینے کا فردان کی عورتوں و بچوں سے جو یہ نہیں لیا جاتا ہے۔ اور اس دلیل پر لازم آتا ہے کہ اگر قاتل کوئی طفل یا عورت ہو تو ان دونوں پر دیت نہ ہو کی دوسری ظاہر الودیۃ و تخار الطہادی واضح ہے کفاح۔ بخلاف مرد قاتل کے کہ اہم پر دیت کا ایک جز واجب ہونا بلحاظ اس کے ہوتا ہے کہ وہ بھی مدگاروں میں سے ایک فرد ہے کیونکہ وہ اپنے نفس کا مدد گار ہے بات عورت و بچہ میں نہیں پائی جاتی اور عورت و بچہ کے واسطے جو عطیات فرض ہوتے ہیں وہ انکی مدد گاری کی وجہ سے نہیں ہوتے ہیں بلکہ بغرض انکی کفایت و موت کے ہوتے ہیں جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اندک جملہات رضی اللہ عنہ کے واسطے مقرر تھی۔ ولا یعقل اہل نصرة عن مصر آخر یرید بہ انہ اذا کان اہل کل مصر دیوان علی حدۃ لان التناصر بالدیوان عند وجودہ ولو کان باعتبار القرب فی السکنی فاہل مصر اقرب الیہ من اہل مصر آخر۔ اور واضح ہو کہ ایک شہر دوسرے شہر والوں کی طرف سے دیت کے عاقلہ ہونگے۔ مراد یہ ہے کہ اگر ہر شہر والوں کے واسطے دیوان جہاد علیہ ہو تو ایک دوسرے کے واسطے عاقلہ نہیں ہیں کیونکہ جب دفتر موجود ہو تو باہمی مدد گاری بند یہ اہل دفتر کے ہوگی اور اگر قاتل



کے ساتھ بلحاظ قرب سکونت کے مدد ہو تو بھی اس کے شہر والے نسبت دوسرے شہر والوں کے زیادہ قریب ہیں  
و یقول اہل کل مصر من اہل سوان ہم لانہم اتباع لادل المصر فانہم اذا حز بہم امر استنصر ولکم  
فیعلقہم اہل المصر باعتبار معنی القرب والنصرة۔ اور ہر شہر والے اپنے شہر کے گرد گاون والوں کی  
مددگاری کریں گے یعنی اگر گاون والوں میں سے کوئی شخص خطار سے قاتل ہو اور گاون والے کافی نہیں تو اہل شہر  
انکی عاقلہ برادری ہونگے کیونکہ گاون والے اہل شہر کے اتباع ہیں چنانچہ اہل شہر کو جب کوئی سختی پیش آتی ہے  
تو وہ گاون والوں سے مدد لیتے ہیں و بالعکس۔ پس اہل شہر بلحاظ معنی قرب و مدد کے گاون والوں کے عاقلہ  
ہوتے۔ ومن کان منزلاً بالبصرة و دیوانہ بالکوفة یعقل عنہ اہل الکوفة لانه یستنصر باہل دیوانہ  
لا بحیرانہ والی حاصل ان الاستنصار بالدیوان انظر فلا یظهر معہ حکم النصرۃ بالقرابة والنسب  
والولاء وقرب السکنی وغیرہ وبعد الدیوان النصرۃ بالنسب علی بابناہ و علی ہذا یخرج کثیر من صلو  
مسائل المعامل۔ اور جس شخص کا مکان بصرہ میں ہو اور اسکا دیوان کوفہ میں ہو بولے کوفہ والوں کے ساتھ  
میں اسکا نام دفتر جہاد میں درج ہو تو اس کے ساتھ ادا سے دیت میں اہل کوفہ مددگار ہونگے اسولے کہ وہ اپنے  
دیوان والوں سے مددگاری چاہیگا اور اپنے پڑوسیوں سے خواستگار ہونگا اور حاصل کلام یہ ہے کہ اہل دیوان  
سے مدد چاہنا اصل الظہر ہے پس دیوان موجود ہونے کے ساتھ میں قرابت و نسب و ولادہ و قرب سکون وغیرہ  
مددگاری کا حکم نہیں ظاہر ہوگا اور دیوان کے بعد نسب سے مددگاری کا حکم ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے  
اور پس اصل پر بہت سے مسائل دیت کی صورتیں نکلتی ہیں۔ ومن جنی جناۃ من اہل المصر ولیس لہ  
فی الدیوان عطاء و اہل البادية اقرب الیہ وسکن المصر عقل عنہ اہل الدیوان من ذلک  
المصر ولم یشرط ان یكون بینہ و بین اہل الدیوان قرابة وقیل ہو صحیح لان الدین یذہبون عن  
اہل المصر ویقومون بنصرتم و یدفعون عنہم اہل الدیوان من المصر ولا یخصون بہ اہل العطاء  
وقبل تاویلہ اذا کان قریا لہم فی کتاب اشارۃ الیہ حیث قال و اہل البادية اقرب الیہ من اہل  
المصر و ہذا لان الوجوب علیہم بحکم القرابة و اہل المصر اقرب منہم مکانا فانک انت القدرۃ علی النصرۃ  
لہم و صار نظیر مسالۃ النعیبۃ المنقطعة۔ اگر کسی نے اہل شہر میں سے کوئی جرم کیا یعنی مثلاً خطار سے کسی کو قتل کیا  
حالانکہ دیوان میں اس کے واسطے عطیہ نہیں ہے اور اس سے زیادہ قریب وہ لوگ ہیں جو گاون میں رہتے ہیں حالانکہ  
اسکا سکون شہر میں ہے تو اسکی جانب سے اسی شہر کے اہل دیوان عاقلہ ہونگے (یعنی گاون والے عاقلہ ہونگے)  
اور کتاب میں یہ شرط نہیں لگائی کہ قاتل اور شہر کے اہل دیوان کے درمیان قرابت ہو۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نبی صلی  
اللہ علیہ وسلم نے دون قرابت کے اہل دیوان اس کے ساتھ عاقلہ ہونگے اسولے کہ جو لوگ اس شہر والوں سے آنت دور کرتے  
اور انکی مددگاری پر کھڑے ہو جاتے اور اسے ضرر دور کرتے ہیں یہی لوگ ہیں جو اس شہر کے اہل دیوان ہیں اور  
اس کے ساتھ کچھ اہل عطیات کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ ہر شخص کے واسطے نفرت کرنے میں۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں  
بلکہ مسئلہ کی تاویل یہ ہے کہ اہل دیوان اس کے واسطے بھی عاقلہ ہونگے کہ اسکو اہل دیوان کے ساتھ قرابت ہو اور کتاب  
میں بھی اسکی جانب اشارہ موجود ہے چنانچہ فرمایا کہ گاون والے اس کے زیادہ قریب ہیں یعنی شہر والوں کی یہ نسبت  
گاون والوں کی قرابت اس سے زیادہ قریب ہے تو معلوم ہوا کہ شہر والے بھی اس کے قرابتی ہیں اور اس تاویل کی  
وجہ یہ ہے کہ دیت کی مددگاری انہر واجب ہونا ہے حکم قرابت کے ہے اور قرابت میں شہر والے بہ نسبت گاون والوں



کے اس سے زیادہ نزدیک ازراہ مسکن ہیں تو مد کی قدرت شہر والوں کو زیادہ حاصل ہوگی اور یہ مسئلہ نظیر مسئلہ غیبت نقطہ ہوگا۔ یعنی جیسے ایک عورت کے واسطے کفو معقول ملا اور اس عورت کے دودلی ہیں ایک درجہ اعلیٰ اور دوم اس سے نیچی، مگر درجہ اعلیٰ کا دلی غائب ہو اور اسکی غیبت نقطہ، حتیٰ کہ اسکی رائے کا انتظام کرنے تک کفو جائز ہوگا درجہ دوم کا دلی حاضر ہو تو اسی کو بجائے درجہ اول کے قرار دیا جائیگا۔ ولو کان الہدوسے تاز لا فی المصر لا مسکن لہ فیہ لا یقلد اہل المصر لان اہل العطار لا یصرون من لا مسکن لہ فیہ کما ان اہل البادیہ لا یعقل عن اہل المصر النازل فیہم لانه لا یتصر بہم۔ اور اگر کوئی دیہاتی کسی شہر میں اتر آجسکا مسکن شہر میں نہیں ہو تو اہل شہر اسے عاقل نہونگے کیونکہ شہر کے عطیات والے ایسے شخص کی مدد نہیں کرتے جکا گھر شہر میں نہ ہو جیسے گاؤں والے ایسے شہری کے عاقل نہیں ہوتے جو گاؤں میں اتر آجسکا یہ شخص اسے مدد نہیں پاتا ہر قسم۔ یہ سب مسلمانوں کے واسطے حکم تھا۔ وان کان لاہل الذمۃ عواقل معروفۃ یتعاقلون بہا فقتل احدہم قتیلاً فدیۃ علی عاقلۃ بمنزلۃ المسلم لانہم التزموا احکام الاسلام فی المعاملات لاسیما فی المعانی العاصمۃ عن الاضرار ومعنی التناکھ صر موجود فی حقہم۔ اگر ذبیون کے واسطے عواقل معروفہ ہوں یعنی عاقل برادری ایسے معروف ہوں وہ باہم مددگاری کرتے ہیں پھر کسی ذمی نے اخطا سے کسی کو قتل کیا تو اسکی بیت اس کے عاقل پر ہوگی جیسے مسلمان میں ہوتا ہے کیونکہ ذبیون نے معاملات کے بارہ میں اسلامی احکام کو اپنے اوپر لازم کیا ہے خصوصاً ان معاملات میں جنہیں ضرر پہنچانے سے بچاؤ ہوتا ہے اور باہمی مدد کے معنی نیکو حق میں موجود ہیں۔ فتوا کی مددگار برادری سے دیت لجا ئیگی۔ وان لم تکن بہم عاقلۃ معروفۃ فالدیۃ فی مالہ فی ثلاث سنین من یوم یقضی بہا علیہ کما فی حق المسلم لما بینا ان الوجوب علی القاتل وانما تحول عنہ الی عاقلۃ ان لو جدت فاذا لم توجد یقتل علیہ فی مالہ بمنزلۃ تاجرین مسلمین فی دار الحرب قتل احدہما صاحبہ یقضى بالدیۃ علیہ فی مالہ لان اہل دار الاسلام لا یعقلون عنہ و تکتہ من ہذا القتل لیس منہم فلم لا یعقل کافر عن مسلم ولا مسلم عن کافر لعدم التناصر والکفار یتعاقلون فیما بینہم وان اختلف ظہم لان الکفر کلمۃ واحدة قالوا ہذا اذ لم تکن المعاداة فیما بینہم ظاہرۃ اما اذا کان ظاہرۃ کالیہود والنصارى فہن لا یتعاقلون بفضہم عن بعض وکذا عن ابی یوسف رحمہ لا یقطع التناصر ولو کان القاتل من اہل الکوفۃ ولہ بہا عطاء تحول دیوانہ الی البصرۃ ثم یرفع الی القاضی فانہ یقضى بالدیۃ علی عاقلۃ من اہل البصرۃ وقال زفر رحمہ یقضى علی عاقلۃ من اہل الکوفۃ و ہوروا یہ عن ابی یوسف رحمہ ان الموحب ہو الجنایۃ وقد تحققت و عاقلۃ اہل الکوفۃ وصار کما اذا حول بعد القضاء۔ اور اگر ذبیون کے واسطے کوئی مددگار برادری معروف نہ ہو تو جہن سے قضی لے اسپر دیت کا حکم دیا، اس دن سے تین برس میں اسکا مال سے دیت وصول کی جائیگی پس تین برس کی مہلت ہوگی جیسے مسلمان کے حق میں ہوتی ہے کیونکہ کہنے بیان کر دیا کہ اصل وجوب و قاتل بھاؤ اور قاتل سے تحویل ہو کر عاقلہ پر جمی جاتی ہے کہ جب عاقلہ برادری موجود ہو پس جب عاقلہ برادری نہیں پائی گئی تو دیت مذکورہ خود قاتل کے مال میں واجب رہی جیسے دار الحرب میں مسلمان تاجرون میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے مال نہایت کا حکم دیا جائیگا کیونکہ دار الاسلام کے رہنے والے اس قاتل کے مددگار نہونگے اور قاتل کو اس قتل کا قابو حاصل ہونے میں ان لوگوں کی جانب سے کوئی مدد نہیں ہے۔ واضح ہو کہ مسلمان کی جانب سے کافر عاقلہ نہیں ہوتا اور کافر کی جانب سے مسلمان بھی عاقلہ نہیں ہوتا، کیونکہ انہیں باہمی مددگاری جاری نہیں ہوا۔



کفار باہم ایک دوسرے کے مدگار ہوتے ہیں اگرچہ باہم انکی ملین مختلف ہوں کیونکہ کفر کل ایک ہی ملت ہو مشل  
 نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہو کہ ان مدون میں کھلی ہوئی دشمنی ہو اور اگر کھلی ہوئی دشمنی ہو جیسے ہود و نصاریٰ کے درمیان واقع ہو تو  
 چاہیے کہ آپس میں ایک دوسرے کے عاقلہ ہوں اور ایسا ہی ابو یوسف سے روایت ہے کہ چونکہ ہمیں باہمی مددگار ہی مذکور اگر قاتل  
 اہل کو ذمہ میں سے ہو اور کو ذمہ ہی میں اس کے واسطے عقیلہ و دیوان ہو پھر اسکا دیوان تحویل کر کے بعبرہ میں کر دیا گیا پھر اسکے  
 بعد قاتل کے قتل کا مقدمہ قاضی کے حضور میں پیش کیا گیا تو قاضی اسکی دیت کا حکم اسکی عاقلہ برادری اہل بعبرہ پر  
 جاری کر دیا۔ اور زفر رحمہ اللہ نے فرمایا کہ کو ذمہ میں سے اسکی عاقلہ پر جاری کر دیا اور یہ امام ابو یوسف سے بھی ایک  
 روایت ہے کہ چونکہ موجب دیت قریبی جرم خطا ہی اور یہ جرم تحقق ہوا ایسی حالت میں کہ اہل کو ذمہ اس کے عاقلہ تھے تو ایسا ہونا  
 جیسے حکم قاضی کے بعد اسکا دیوان کو ذمہ سے تبدیل کر کے بعبرہ میں لایا گیا حالانکہ ایسی صورت میں بالاتفاق اہل کو ذمہ ہی  
 اس کے عاقلہ رہینگے۔ ولنا ان المال انما یجب عند القضاء لما ذکرنا ان الواجب ہو المثل وبالقضاء  
 ینقل الی المال ولذا الوجوب علی القاتل وتخل عنه عاقلته واذا کان كذلك یحمل عن من یكون  
 عاقلته عند القضاء بخلاف ما بعد القضاء لان الواجب قد تقرر بالقضاء فلا ینقل بعد ذلك  
 لکن حصۃ القاتل توخذ من عطاءه بالبصرۃ لانہا توخذ من العطاء وعطاءه بالبصرۃ بخلاف ما اذا  
 قتل العاقلۃ بعد القضاء علیہم حیث یضم الیہم اقرب القاتل فی النسب لان فی النقل ابطال  
 حکم الاول فلا يجوز بحال و فی الخصم تکیفہ المتجلیین لما قضی بہ علیہم فكان فیہ تقریر واحکم الاول  
 لا یطالہ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مال دیت کا واجب ہوتا تو حکم قضاء کے وقت ہوتا ہی کیونکہ کہتے ہیں اور یہ  
 کیا کہ اصلی وجوب تہنل ہر لینے جان کی عوض بیان چاہیے تھی اور حکم قضاء کی وجہ سے مال کی جاب منتقل ہوتا ہے۔ اور  
 اسی طرح اصلی وجوب تو قاتل پر ہو اور عاقلہ برادری اسکی جانب سے برداشت کرتی ہے پس جب یہ بات ثابت ہوئی  
 تو قاتل کی طرف سے وہی عاقلہ برداشت کر لے گی جو حکم قضاء کے وقت اسکی عاقلہ ہو جیسے مسئلہ مذکورہ میں حکم قضاء  
 کے وقت اہل بعبرہ اسکی عاقلہ ہیں۔ بخلاف اسکے بعد حکم قضاء کے اگر اسکا دیوان منتقل ہو تو اہل کو ذمہ ہی اسکے عاقلہ  
 رہینگے اسولے کہ حکم قضاء سے اہل کو ذمہ پر اسکا وجوب ستر ہو گیا و پھر اسے منتقل نہوگا لیکن قاتل کا حصہ اس  
 عقیلہ میں سے بیا جائیگا جو اسکو بعبرہ سے دیا جائے کیونکہ دیت تو عقیلہ میں سے لیا جاتا ہے اور اسکا عقیلہ بعبرہ میں ہے۔  
 یہ اسوقت کہ اہل کو ذمہ کافی ہوں۔ بخلاف اسکے اگر حکم قضاء کے بعد عاقلہ میں قلت ہو تو اس صورت میں ازراہ نسب کے  
 جو قبیلہ اس سے زیادہ نزدیک ہو وہ بھی ادار دیت میں اول کے ساتھ لایا جائیگا کیونکہ منتقل کرنے میں حکم اول مٹانا  
 لازم آتا ہے تو یہ کسی آل میں نہیں جائیگا اور عودینے میں دیت اٹھانے والوں کی کثرت ہو جاتی ہے یعنی جس دیت کا  
 اوپر حکم دیا گیا ہے اس کے اٹھانے والے بعد دوسرا قبیلہ لانے کے بہت ہو گئے تو اس میں حکم اول کو مضبوط کرنا لازم آیا اور  
 مٹانا لازم نہیں آیا۔ و علی ہذا لو کان القاتل سکنہ بالکوفۃ ولیس له عطاۃ فلم یقض علیہ حتی استوفی  
 البصرۃ قضی بالہ علی اہل البصرۃ ولو کان قضی بہا علی اہل الکوفۃ لم ینقل عنہم وکذا البصرۃ  
 اذا حق بالہ یوان بعد القتل قبل القضاء یقضی بالہ علی اہل الیوان و بعد القضاء  
 علی عاقلۃ بالبادیۃ لا یتحول عنہم و ہذا بخلاف ما اذا کان قوم من اہل البادیۃ قضی بالہ علیہم فی  
 اموالہم فی ثلث سنین ثم جعلہم الامام فی العطاء حیث تصیر الہدیۃ فی عطیۃ اثم وان کان قضی  
 بہا اول مرۃ فی اموالہم لانه لیس فیہ نقض القضاء الاول لانه قضی بہا فی اموالہم



عطیہ ہم غیر ان الدیہ بقضی من لیسر الاموال اداہ والا دامن العطار الیسر اذا صار وہن اہل  
 عطار الا اذا کم یکن مال العطار من جنس ما قضی بہ علیہ بان کان القضاہ بالابل والقطار وکم  
 یشند لا تحول اسے الدر اہم ابدال المافیہ من البطل القضاہ الاول لکن لقضی ذلک من مال  
 عطار لانه الیسر دعی ہذا اگر قاتل کا مسکن کو ذہن ہو حالانکہ کو ذہن اس کے واسطے کوئی عطیہ نہیں ہر گھر ہنوز قاتل  
 دیت کا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ مسکن بھر میں قاتل اختیار کیا تو دیت کا حکم اہل بھر پر دیا جائیگا۔ اور اگر اہل کو ذہ  
 ریت کا حکم ہو چکا ہو تو اسے منتقل نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح اگر دہان آدمی بعد قتل عطار کے قبل حکم قاضی کے دیوان  
 ہدین میں درج کیا گیا تو اب دیت کا حکم اہل دیوان پر دیا جائیگا اور اگر گاؤں والوں پر اسکی دیت کا حکم ہونے  
 بعد وہ دیوان میں درج کیا گیا تو پھر گاؤں والوں سے دیت منتقل نہوگی لیکن یہ بخلاف ایسی صورت کے کہ  
 بن والوں میں سے ایک قوم پرانے احوال میں دیت کا حکم دیا گیا کہ تین برس میں ادا کرین پھر سلطان نے انکا  
 عطیات میں درج کیا تو دیت مذکورہ ان کے مالوں سے منتقل ہو کر عطیات پر ہو جائیگی لہذا پہلی مرتبہ ان کے مالوں میں  
 کرتے کا حکم ہوا تھا اس واسطے کہ اس میں اول حکم قضاہ توڑنا لازم نہیں آتا ہر واسطے کہ اول حکم قضاہ ہی تھا کہ  
 ہنہ مالوں سے ادا کوں اور عطیات مذکورہ بھی انہیں کے مال میں لیکن یہ معلوم ہر کہ دیت ایسے مال سے وصول  
 اتی ہر جس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہو اور عطیات میں سے ادا کرنا زیادہ آسان ہر جبکہ وہ لوگ اس قابل  
 نے کہ ان کے واسطے عطیات میں پس عطیات ہی میں سے وصول کجائیگی لیکن اگر مال عطیہ اس جنس سے نہو  
 ادا کرنے کا آپر حکم دیا گیا ہر مثلاً اونٹوں سے ادا کرنے کا حکم دیا گیا حالانکہ انکی عطیات درمیں سے دیجاتی ہیں  
 سی صورت میں حکم مذکور درمیں کی جانب کبھی منتقل نہوگا کیونکہ اس میں حکم اول کا مٹنا لازم آتا ہر لیکن  
 سے دیت کا حکم مال عطیہ میں سے دیا جائیگا کیونکہ یہ زیادہ آسان ہر۔ قال وعاقلة المعتق قبيلة مولاہ لون  
 سرقہ بہم و یؤید ذلک قولہ علیہ السلام مولی القوم سہم۔ آزاد کیے ہوئے غلام کی مددگار برادری اس کے  
 کا قبیلہ ہر کیونکہ انہیں کے ساتھ اسکو نفرت ہر اور اسی کی توثیہ یہ حدیث ہر کہ مولی القوم سہم۔ یعنی قوم کا آلا دیا ہوا  
 قوم میں شمار ہر۔ رواہ ابو داؤد الترمذی و نسائی من حدیث ابی رافع۔ قال و مولی الموالاة یعقل  
 مولاہ و قبیلہ لانه ولا یتنا صر بہ فاشبہ ولا یر العتاقہ و فیہ خلاف الشافعی رحمہ و قد مر فی المولاء  
 بنے دوسرے شخص سے مولات کر لی ہو تو اس کے جرم خطا میں اسکی عاقلہ اسکا مولی اور مولی کی قوم ہوگی کیونکہ  
 ایسی ولا ہر جس سے باہمی مددگاری ہوتی ہر تو ولا ہر آزادی کے مشابہ ہو گیا اور اس میں امام شافعی کا اختلاف ہر  
 کتاب ولا ہر میں مذکور ہو چکا۔ قال ولا تعقل العاقلة اقل من نصف عشر الدیہ و تحمل نصف عشر  
 اعدا و الاصل فیہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ موقوفہ علیہ و مرفوعہ علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ  
 سلم لا تعقل العواقل عدا ولا عباد ولا صلیح ولا اعترافا ولا مادون ارشش الموضحة و ان  
 نصف عشر بدل النفس ولان التحمل للتحیز عن الاحجاف ولا حجات فی القلیل و انما ہونی  
 و التقدير الفاصل عرف بالسمع۔ واضح ہو کہ عاقلہ برادری و سہم حصہ دیت کے نصف سے کم میں مددگاری  
 کرتی ہر اور دوسرے حصہ کے نصف میں یا اس سے زائد میں مددگار ہوتی ہر اور اصل دلیل اس میں حدیث ابن عباس  
 ہی ابن عباس کا قول روایت کیا گیا اور کبھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوع روایت کیا گیا کہ مددگار برادری  
 ہر کو نہیں برداشت کرتی اور نہ غلام کے جرم کو برداشت کرتی ہر اور نہ مال صلح کو برداشت کرتی ہر اور نہ مال



اقرار کی کو برداشت کرتی ہو اور نہ جبرانہ موصحہ سے کم برداشت کرتی ہو۔ رواد ابن حبان وغیرہ۔ اور موصحہ کا جبرانہ جان  
کی دیت کے نفع کا دسواں حصہ اور اس دلیل سے کہ مددگار برادری کا برداشت کرنا موصحہ کے ساتھ خطا مار قاتل پر کام نکلے  
یعنی وہ برباد و پریشان نہ ہو اور حال یکہ قلیل ہوا ان برداشت کرنے میں کچھ پریشانی نہیں ہو نیکہ پریشانی دال کیس میں ہو اور قلیل  
و کثیر کا تفاوت بذریعہ دلیل سمی کے معلوم ہو گیا ہے یعنی ارش الموصحہ کثیر ہو اور اس سے کم قلیل ہو پس اسی پر مددگار کو قاتل  
و ما نقص من ذلک یكون ل الجانی والقیاس فیہ التیویۃ بین القلیل و اکثرہ فجب الكل علی العاقلہ کما ذهب  
الیہ الشافعی رحمہ او التیویۃ فی ان لا یجب علی العاقلہ شئی الا انما ترکناہ بار ویناہ و بما روی انہ علیہ السلام  
اوجب ارش الجنین علی العاقلہ و ہون نصف عشر بدل الرجل علی امر فی الدیات فمادونہ یسلک بہ مسلک  
الاموال لانہ یجب بالتحکیم کما یجب ضمان ائمال بالتقویم ولہذا کان فی مال الجانی اخذ بالقیاس۔  
اور جو جبرانہ کہ دسویں حصہ دیت سے کم ہو وہ مجرم کے مال پر واجب ہو گا اور قیاس اس امر کو مقتضی تھا کہ رواد  
قلیل و کثیر کو یکساں رکھا جائے پس قلیل ہو یا کثیر ہو سب مددگار برادری پر واجب ہو چنانچہ ہی امام شافعی کا مذہب ہے  
یہ کہ مددگار برادری پر کچھ واجب نہ ہو قلیل واجب ہو اور نہ کثیر واجب ہو لیکن ہم نے اس قیاس کو بدلیل نہ کر رہا بلکہ  
ابن عباس کے ترک کیا اور بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خین کا جبرانہ غزوہ غلام یا باندی یا بچہ  
درم اسکی قیمت کہ عاقلہ برادری پر واجب فرمایا ہو چنانچہ سابقین میں اس حدیث کا بیان گزر چکا ہے اور یہ مقدار عرض جان  
کے دسویں حصہ کا نصف ہے چنانچہ باب الدیات میں گزر چکا ہے و مقدار کہ دسویں حصہ کا نصف سے کم ہو اسکے ساتھ  
دیگر مال کا برتاؤ کیا جائیگا کیونکہ باہمی حکم کے ذریعہ سے استفد مال واجب ہو جاتا ہے جیسے قیمت اذادہ کرانے سے  
تامدان مال واجب ہو جاتا ہے پس ہم نے قیاس پر عمل کر کے یہ اختیار کیا کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہے۔ قال  
لا تعقل العاقلہ جناۃ العبد ولا مالزم بالصلح او باعتراف الجانی لما رویناہ ولانہ لا تناصر بالبد  
والاقرار والصلح لا یلزمان العاقلہ لظہور الولاۃ عنہم الا ان یصد ثوہ لانہ ثبت بتصادقہم و  
الاستناع کان یقتسم ولہم ولایۃ علی انفسہم ومن اقرب بقتل الخطاء ولم یفعلوا لے القاضی الا بعد سنین  
قضی علیہ بالدیۃ فی مالہ فی ثلاث سنین من یوم یقضی لان التاجیل من وقت القضاء فی الثابت  
بالبیۃ نفی الثابت بالاقرار اولے ولو تصادق القاتل و ولی الجناۃ علی ان قاضی بلد کذا قضی  
بالدیۃ علی عاقلۃ بالکوفۃ بالبیۃ و کذبہما العاقلہ فلا شئی علی العاقلہ لان تصادقہما لیس بحجۃ علیہم ولم  
یکن علیہ شئی فی مالہ لان الدیۃ بتصادقہما تقررت علی العاقلہ بالتصاوت و تصادقہما حجتہ فی حقہما بخلاف  
الاول الا ان یكون له عطاء سهم فیمتد یلزمہ بقدر حصۃ لانہ فی حق حصۃ مقر علی نفۃ ولی حق العاقلہ  
مقر علیہم۔ کسی شخص کی عاقلہ برادری اسکے غلام کے حرم کو برداشت نہیں کرتی ہو اور نہ اس مال کو برداشت کرے گی  
جو اسنے صلح سے ٹھہرایا ہو یا مجرم کے اقراء سے اسپر لازم آیا ہو اسکی دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے اوپر روایت کی اور  
دوسری دلیل یہ ہے کہ غلام سے باہمی مددگاری نہیں ہوتی ہو اور اقرار و صلح دون عاقلہ برادری پر لازم نہیں آتے  
کیونکہ عاقلہ برادری پر اسکی وفایت نہیں ہو لیکن عاقلہ برادری اسکے اقرار کی اگر تصدیق کریں و انہ مال لازم ہو گا۔  
کیونکہ انکی باہمی تصدیق سے یہ مال لازم آیا حالانکہ انھیں کے حق کی وجہ سے منع تھا اور عاقلہ کا اپنا قانون برداشت  
حاصل ہے۔ اگر کسی شخص نے قتل خطا کا اقرار کیا اور اولیاء مقتول نے قاضی سے مراجعہ نہ کیا یہاں تک کہ چند سال گزر گئے  
تو جس دن سے قاضی حکم دے اُس دن سے تین سال کے اندر اسکے مال سے ادا کرنا لازم ہو گا کیونکہ جو قتل برداشت



گوئی کے ثابت ہوا سمین حکم قصار کے وقت سے سیاد ہوئی، تو جو قتل بذریعہ اقرار ثابت ہوا سمین بدرجہ اولیٰ ایسی  
سیاد ہوگی اور اگر قاتل وادیا مقتول نے باہم اس امر کی تصدیق کی کہ برکتہ فنان کے قاضی نے اس قاتل کی مددگار  
برادری پر جو کوہ میں ہر ذریعہ گواہوں کے دیت کا حکم دیا، اور عاقلہ برادری نے ان دونوں کو جھوٹا بتلایا تو عاقلہ  
برادری پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ قاتل وادیا مقتول کا باہم تصدیق کرنا عاقلہ برادری پر حجت نہیں، اور قاتل پر بھی لکے  
مل سے کچھ واجب نہ ہوگا اس واسطے کہ دونوں کی باہمی تصدیق سے دیت بحکم قاضی اسکی مددگار برادری پر واجب ہوئی تھی  
اور ان دونوں کی باہمی تصدیق صرف ان دونوں کے حق میں حجت ہے بخلات سلسلہ اول کے یعنی اقرار و صلح البتہ  
مقرر پر لازم ہے، لیکن اگر قاتل مذکور کے واسطے عاقلہ برادری کے ساتھ عہد ہو تو ایسی صورت میں قاتل مذکور پر بقدر اپنے  
حصہ کے لازم ہوگا کیونکہ وہ اپنے حصہ کے حق میں اپنی ذات پر مقرر اور عاقلہ برادری کے حق میں بیشک انکی ذات پر  
مقرر ہوا ہے۔ تو ان کے حق میں اسکا اقرار قبول نہ ہوگا۔ قال و اذا جنى المحرم على العبد فقتله خطأ كان على  
عاقلته قيمته لانه بدل النفس على ما عرف من اصله وفي احد قولي الشافعي تجب في مال لانه بدل  
المال عنده ولهذا يوجب قيمته بالغة ما بلغت وما دون النفس من العبد لا تتحمل العاقله لانه يسلك  
به مسلك الاموال عندنا على ما عرف وفي احد قوليه تتحمل العاقله لكان في المحرم قدم من قبل قال  
اصحابنا ان القاتل اذا لم يكن له عاقله فالديه في بيت المال لان جماعة المسلمين هم اهل نصرته  
وليس لبعضهم خص من بعض بذلك ولهذا لو مات كان ميراثه لبيت المال فكذا ما يلزم من الغرامة  
يلزم بيت المال وعن ابي حنيفة رحم روايه مشافذة ان الدية في مال ووجوهان الاصل ان تجب  
الدية على القاتل لانه بدل متلف والاتلاف منه الا ان العاقله تتحملها تحقيقا للتخفيف على مامر  
فاذا لم يكن له عاقله عاقلہ عامر حکم لے الاصل۔ اگر کسی آئاد نے کسی غیر کے غلام پر قتل کر کے اسکو خطا سے قتل  
کیا تو آئاد کی مددگار پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ یہ بھی جان کا عرض ہے جیسا ہمارے اصول سے معلوم ہوا۔  
اور امام شافعی کے دونوں میں سے ایک قول میں یہ قیمت اس آزاد کے مال میں ہوگی کیونکہ یہ امام شافعی کے نزدیک  
عرض مال ہے، لہذا امام شافعی اس غلام کی قیمت چاہے جہاں تک پہنچے پوری واجب کرتے ہیں اور اگر غلام پر اسکی  
جان سے کم جرم کیا تو اسکی عاقلہ برادری برداشت نہیں کرے گی کیونکہ ہمارے نزدیک ایسے جرم کے ساتھ مال کا بڑا  
کیا جاتا ہے جیسا کہ سابق میں معلوم ہوا اور امام شافعی کے دونوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ اسکو بھی عاقلہ برادری  
برداشت کرے گی چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر قاتل کی کوئی عاقلہ برادری  
نہ ہو تو اسپر جو دیت لازم آوے بیت المال سے ہوگی کیونکہ جماعت مسلمین ہی اس قاتل کی مددگار برادری ہیں اور بعض کو  
بعض سے کوئی خصوصیت اس مددگاری میں نہیں ہے لہذا اگر یہ قاتل مر جائے تو اسکی میراث بھی بیت المال  
کے واسطے ہوگی اسی طرح جو کچھ تاوان اسپر واجب ہو وہ بھی بیت المال پر لازم ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ سے شاذ  
روایت یہ ہے کہ یہ دیت اس قاتل کے مال پر ہوگی اور اسکی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ قرار پائی کہ قاتل پر دیت واجب ہوئی ہے  
کیونکہ یہ تلف شدہ کا عوض ہے کیونکہ تلف کرنا اسی کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن بغرض تخفیف کے اس مال کی مددگار برادری  
برداشت کرتی ہے جس جب اس شخص کی مددگار برادری ہی نہ ہو تو حکم اپنے اصل کی جانب رجوع کرے گا۔ وابن الملا حنف  
تعلقا عاقله اسه لان نسبه ثابت منها دون الاب فان عقلا وعنه ثم ادعاہ الاب رجعت عاقله الام  
بما ادت علی عاقله الاب فی ثلث سنین من يوم يقضى القاضی لعاقله الام علی عاقله الاب لانه



تبین ان الدیۃ واجبت علیہم لان عند الاکذاب ظہران النسب لم یزل کان ثابتاً من الالب  
 حیث لعل اللعان بالاکذاب ومتی ظہر من الاصل فقوم الامم تخلوا ما کان واجبا علی قوم الالب  
 فیرجعون علیہم لانہم مضطرون فی ذلک وکنز لک ان مات المکاتب عن وفاد ولہ ولد حرم یؤد  
 کتابتہ حتی حی ابنہ وعقل عنہ قوم امہ ثم ادت الکتابۃ لانه عند الامارت حول ولاؤہ اسے قوم ایسے  
 سن وقت حرجہ الالب وہو آخر جزیر من اجزاء حیات فقتلین ان قوم الامم عقلوا عنہم فیرجعون علیہم  
 وکنز لک رجل امر صبیاً بقتل رجل فقتلہ فضمنت عاقلة البصی الدیۃ رجعت بہا علی عاقلة الامر  
 ان کان الامر ثبت بالبیۃ و فی مال الامر ان کان ثبت باقرارہ فی ثلث سنین من یوم یقضی بہا  
 القاضی علی الامر او علی عاقلة لان الدیات تجب موجدہ بطریق التیسرۃ عنہ عورت کے بچے اگر گئی  
 جرم کیا تو اسکی عاقلة اسکی مان کی مددگار برادری ہوگی کیونکہ اس بچہ کا نسب اپنی مان سے ثابت ہوا اور باپ سے ثابت  
 نہیں ہر بچہ اگر مان کی عاقلة برادری نے اس بچہ کی طرف سے دیت ادا کی بھر باپ نے اس بچہ کے نسب کا دعویٰ  
 کیا تو مان کی عاقلة برادری نے وہ بچہ ادا کیا ہر وہ باپ کی عاقلة برادری سے واپس لینے لیکن جو وقت قاضی اسکی  
 مان کی عاقلة برادری کے واسطے اسکے باپ کی عاقلة برادری کو دیت کا حکم دے اس وقت سے تین سال میں واپس  
 لینے اس دلیل سے کہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اسکی دیت اسکے باپ کی مددگار برادری پر واجب تھی کیونکہ جب اسکے  
 لعان کرنے والے باپ نے اپنے آپ کو چھوٹا بتلایا تو اپنے چھوٹا بتلانے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نسب برابر اسکے  
 باپ سے ثابت تھا اور جب اصل سے یہ بات ظاہر ہو گئی تو یہ صورت ہوئی کہ مان کی عاقلة برادری نے اپنے اوپر  
 وہ مال برداشت کیا جو اسکے باپ کی عاقلة برادری پر واجب تھا پس یہ لوگ اسکے باپ کی مددگار برادری سے واپس  
 لینے کیونکہ وہ اس ادا کرنے میں بحکم شریعہ جبر تھی اور جو شخص کہ شرعاً مجبور ہو کر دوسرے کی طرف سے ادا کرے  
 وہ اس سے واپس لینے کا مستحق ہوتا ہے اسی طرح اگر ایک شخص سکات اس قدر مال چھوڑ کر مر گیا جس سے اسکی کفالت  
 ادا ہو سکتی ہے اور اسکا ایک آزاد بیٹا موجود ہے پھر ہنوز اس سکات کا مال کتابت ادا نہیں کیا گیا تھا کہ اسکے بیٹے  
 نے ایسا جرم کیا جس سے دیت لازم آئی تو اسکی آزادہ مان کی قوم نے یہ دیت ادا کی بھر اسکے مکاتب باپ کا  
 مال کتابت ادا کیا گیا تو اسکی مان کی قوم بھی اسکے باپ کی قوم سے واپس پاویگی کیونکہ اسے کتابت کے وقت  
 ظاہر ہو گا کہ سکات مذکور اپنی زندگی کے آخری جز میں آزاد ہو کر مر گیا تو آزادی کے وقت سے اسکی دلاور اسکے باپ  
 کی جانب منتقل ہوگی پس ظاہر ہوا کہ مان کی قوم نے ایسا مال ادا کیا جو اسکے باپ کی قوم پر واجب تھا پس مان کی  
 قوم والے اس مال کو اسکے باپ کی قوم وادوں سے واپس لینے۔ اسی طرح ایک مرد نے ایک طفل کو اگر یہ حکم دیا کہ تو  
 غلات شخص کو قتل کر دے پس طفل نے قتل کر دیا پھر طفل کی عاقلة برادری نے مقتول کی دیت ادا کی تو یہ لوگ اس  
 دیت کو حکم دینے والے کی مددگار برادری سے واپس لینے بشرطیکہ حکم دینا بذریعہ گواہوں کے ثابت ہو جائے یا حکم  
 دہندہ کے مال سے واپس لینے اگر وہ اقرار کرے کہ میں نے حکم دیا تھا لیکن بہر صورت جو وقت سے قاضی نے حکم دیا  
 اسکی مددگار برادری بر حکم دیا ہو اس وقت سے تین برس میں واپس لینے کیونکہ آسانی دینے کے طور پر جاریات  
 سے مدت میں ادا کرینی۔ جب موتی ہیں۔ قال رضی اللہ عنہما ہما عدۃ مسائل ذکر ہا محمد رحمہما تفرقہ  
 واما اصل الذی تخرج علیہ ان یقال حال القتال اذا تبطل حکما فانقل ولاؤہ اسے ولاؤہ  
 سبب امر حادث کہ تمقتل جنایتہ عن الاولیٰ قضی بہا اولم یقض وان ظہرت حالہ خفیۃ



مثل دعوة ولد الملائكة حلت الجنابة الى الاخرى وقع القضا بهما ولم يقع ولو لم يختلف حالهما  
ولكن العاقلة بدلت كان الاعتبار في ذلك لوقت القضا فان كان قضي بهما على الاول لم  
ينتقل الى الثانية وان لم يكن قضي بهما على الاولى فانه يقضي بهما على الثانية واذا كانت احوال  
واحدة فالحقها زيادة او نقصان اشتركا في حكم الجنابة قبل القضا وبعده الا فيما سبق اداؤه من  
الحكم هذا الاصل متا ملائكة التخرج فيما ورد عليه من التطاير والا ضراد واستداع علم بالصواب  
شيخ المصنف رحمه الله نے فرمایا کہ بیان چند مسائل ہیں جنک امام محمد نے متفرق ذکر فرمایا ہوا جس میں اصل پر یہ مسائل  
کھلے ملتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر قاتل کا حال حکما بدل گیا پس کسی امر جدید کی وجہ سے اسکی وادد سے  
وہ کی طرف منتقل ہو گئی تو عاقلہ اول سے اسکا جرم منتقل نہو گا فواء قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر کوئی صاحب  
پیشہ و خانہ برہمنی شہادت عاقلہ کے بچہ کا مرد عاقلہ نے دعوی کیا تو اسکا جرم پہلے عاقلہ سے منتقل ہو کر دوسری عاقلہ  
پر لازم ہو گا فواء قاضی نے اسکا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو اور اگر مجرم کا حال نہیں بدلا و لیکن مدکار برادری بدل گئی تو اس  
بارہ میں حکم قضا کا وقت مستبر ہو گا پس اگر قاضی نے عاقلہ اول پر حکم دیدیا ہو تو دیت مذکورہ دوسری عاقلہ پر منتقل  
نہو گی اور اگر قاضی نے اس دیت کا حکم پہلی عاقلہ پر نہ دیا ہو تو اب دیت کا حکم دوسری عاقلہ پر جاری کرے گا اور اگر  
مدکار برادری ایک ہی گرامین لوگت کی کمی یا زیادتی ہو گئی تو یہ سب اس جرم کے حکم میں مشترک ہو جائینگے فواء  
عاقلہ بعد حکم قاضی ہوا قبل حکم قاضی ہو سولے اس جو دیت کے جسکی اداء اب تک ہو چکی ہو شیخ نے لکھا کہ جس شخص  
نے تالی کے ساتھ اس اصل کو حکم کر لیا تو جو اسکے نظائر یا ضراد اس پر پیش آوین گئے احکام نکال سکتا ہے واللہ اعلم

## کتاب الوصایا

یہ کتاب وصیتوں کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ وصیت ایک فعل معروف ہے۔ موصی وصیت کرنے والا۔ موصی لہ وہ شخص جسکے واسطے وصیت کی گئی ہو۔ موصی  
وہ چیز جسکی وصیت کی گئی ہو۔ بھر دفع ہو کہ وصیت کے واسطے چند شرائط ہیں۔ اول یہ کہ موصی کو یہ بات حاصل ہو  
کہ وہ دوسرے کے ساتھ احسان کر سکے اور یہ کہ موصی قرضدار نہ ہو اور موصی لہ میں یہ شرط ہے کہ وہ وصیت کے وقت زندہ  
موجود ہو اگرچہ وہ ابھی اپنی امان کے پیٹ سے پیدا نہوا ہو یعنی پیٹ کے واسطے بھی وصیت جائز ہے بشرطیکہ وصیت کے  
وقت وہ پیٹ میں بدلیل ظہری موجود ہو یعنی شش و کبد سے چھ نہیں گئے اندر پیدا ہوا اور موصی لہ میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ  
بہر ایش سے اجنبی ہو اور یہ شرط ہے کہ وہ موصی کا قاتل نہ ہو۔ موصی یہ جو میں یہ شرط ہے کہ وہ موصی کی موت کے بعد ایسی چیز ہو کہ جو  
غیر کی ملک میں دیسے کے لائق ہو یعنی موصی اپنی زندگی میں کسی عقد کے ذریعے سے دوسرے کی ملک میں دے سکا ہو  
خواہ یہ چیز فی الحال موجود ہو یا معدوم ہو اور یہ بھی شرط ہے کہ یہ چیز جو کہ کی تھائی سے نڈا نہ ہو۔ حکم وصیت یہ ہے کہ موصی اس چیز کو  
بیک صید ملک ہو جائے جیسے ہر کسی صورت میں موصی لہ ملک ہو تا کہ موصی نے اس چیز میں بیکے اپنے بھی لکھنا ہو گا۔

## باب فی صفة الوصیۃ ما یجوز من ذلک ما یستحب وما یكون رجوعا عنه

یہ باب وصیت کی صفت میں اور جو عقد وصیت جائز اور جو مستحب ہے اور جو ہندو کے بیان میں ہے  
قال الوصیۃ غیر واجبة وہی سبحة والقیاس بالابی جواز مالانہ ملک صفات الی مال زوال ملکیت



و هو اضعف الى حال قيامها بان قيل ملكك عندا كان باطلا فمذاو لے الا انما استثناء الحاجة الى  
 ايها فان الانسان مفرد و ربما لا يقتصر في غلة فاذا غرض له المرض و خاف البليات يحتاج الى تعالى  
 بعض ما فطر الله من التقريض باله على وجه و مضي فيه تحقيق مقصده المالى و لو انتمض البر ليعرف الى مطلبه  
 الحالى و في شرح الوصية ذلك فشرعنا و مثله في الاجارة بيناه و قد بقي المالكية بعد الموت باعتبار الحاجة  
 كما في قدر التجهيز و الدين و قد نطق به الكتاب و هو قول الله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين و  
 السنة و هو قول النبي عليه السلام ان الله تعالى تصدق عليك ثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة لكم  
 في اعمالكم تصنعونها حيث شئتم او قال حيث اجمعتم و عليه اجماع الامم ثم تصحح للاجلى في الثلث من غير  
 اجازة الورثة لما روينا و سنيلكن ما هو الا فضل فيه ان شاء الله تعالى - وصية واجب نهي بله مستحب  
 و رقياس چاہتا ہي کہ جائز نہ ہو کیونکہ موصی نے وصیت سے ایسی حالت میں موصی کہ کو اس چیز کا مالک بنا یا جب اسکی ملکیت  
 زائل ہو گئی تھی حالانکہ اگر اپنے مالک ہونے کی حالت میں زمانہ آئندہ کی جانب مضاف کرے مثلاً کہ میں نے تجھے  
 کل کے بعد اس چیز کا مالک کیا تو یہ باطل ہوتا ہي پس اپنی ملکیت زائل ہونے کے بعد مالک کرنا بدرجہ اولی باطل ہوگی  
 یعنی موصی کے مرنے سے اسکی ملکیت زائل ہو چکی تو ایسی حالت میں موصی کہ کو کیونکہ مالک کر سکتا ہي لیکن ہم نے اس  
 قیاس کو چھوڑ دیا اور استثناء وصیت کو جائز رکھا کیونکہ لوگوں کو اسکی حاجت ہي اسولے کہ آدمی اپنی زندگی کی ابتدا  
 بر مفرد ہوتا ہي اور مال کے ذریعہ سے نیکی کرنے میں غافل و قاصر رہتا ہي پھر جب اسکو کوئی مرض لاحق ہوا اور ڈر کہ  
 ناگاہ موت آجائے تو اسکو حاجت ہوئی کہ مال کے ساتھ جو مٹس نے تقصیر کی ہي ایسے طور پر اسکی تلخی کرے کہ اگر  
 یہ تلخی پوری ہو جائے تو اسکا مقصد اخروی حاصل ہو جائیگا اور اگر وہ اچھا ہو گیا تو اسکوئی الحال کی دنیاوی ضرورت  
 میں صرف کر سکے۔ اور وصیت مشروع ہونے میں یہ مقصد پورا ہوتا ہي تو ہم نے جانا کہ وصیت مشروع ہي اور اسی کے  
 مانند ہم نے امارہ میں بیان کیا یعنی اجارہ میں بھی منافع معدوم ہوتے ہیں تو قیاس اس کے جواز کا مقتضی نہ تھا و لیکن  
 بطوریت ہم نے اسکو جائز جانا۔ اسی ضرورت سے یہاں بھی جواز نکلا۔ اور رقیاس کا مدار کہ ملکیت نہیں رہتی ہي تو اسکا  
 جواب یہ ہي کہ بعد موت کے بھی بلحاظ ضرورت کے ملکیت باقی رہتی ہي جیسے میت کے ترکہ میں بقدر تہیز و تکفین اور بقدر  
 قرص کے میت کی ملکیت باقی رہتی ہي جواز وصیت کے ساتھ قرآن مجید بھی ناطق ہي۔ قال تعالیٰ من بعد وصية يوصي بها  
 او دين۔ یعنی تقسیم ترکہ بعد اجرا سے وصیت میت و بعد ادائے قرض میت ہي پس اس سے وصیت مستفاد ہوئی۔ اور  
 حدیث سنت بھی اس کے ساتھ ناطق ہي چنانچہ حدیث میں آما کہ الله تعالیٰ نے تم پر تمہاری تمہائی مال تمہاری انتہائے  
 عمر کی حالت میں صدقہ کیے تاکہ تمہارے اعمال میں زیادتی ہو اسکو تم جہان چاہو یا جہان پسند کرو و ہاں صرف کرو۔ رواد  
 ابن ماجہ و الطحاوی و البیہقی و البزار و احمد و الطبرانی و الدارقطنی و ابن عدی من حدیث عدہ من الصحابة رضی الله عنہم۔  
 لیکن بعد اخیرہ ان روایات میں نہیں ہي بلکہ صرف زیادتی ہو تب ہي۔ اور جواز وصیت پر امت کا اجماع ہي پھر اجنبی کے  
 واسطے وصیت مذکورہ ایک تنائی تک بدن اجازت مارٹون کے بدل حدیث مذکورہ بالا صحیح ہي وصیت میں جو طریقہ  
 افضل ہي ہم اسکو ان شاء الله تعالیٰ عن قرب بیان کرتے ہیں۔ قال ولا تجوز مباذارد علی الثلث لقول  
 النبي عليه السلام في حديث سعد بن ابی وقاص رضي الله عنه الثلث والثلث كثير بعد ما نفی وصية  
 بالكل والنصف ولانه حق الورثة وهذا لانه العقد سبب الزوال الیہم و هو استغناء عن المال فاذا  
 تعلق حقهم به الا ان الشرع لم يغيره في حق الاجانب بقدر الثلث يتدارك تقصيره على ما بيناه انظر



فی حق الورثۃ لان الظاہر انہ لا یتصدق بہ علیہم نحرز اعما ینفق من الایثار علی مانیتہ وفق جار فی الحدیث  
 ایجت فی الوصیۃ من اکبر الکبار وفسروہ بالزیادۃ علی الثلث وبالوصیۃ للوارث۔ اور تہائی تیکہ سے زیادہ  
 جقدر ہو اسکی وصیت نہیں جائز کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیث سعد بن ابی وقاص میں فرمایا کہ تمہاری ہمت  
 حالانکہ تہائی بہت ہی (بہا) زان کہ آپ نے وصیت کل مال یا نصف مال کی نفی فرمائی ہے پہلے آپ نے کل مال کی وصیت  
 یا نصف مال کی وصیت سب سے انکار فرمایا پھر تہائی تک اجازت دی بلکہ فرمایا کہ تہائی بھی بہت ہی۔ اور اس دلیل  
 سے کہ مال ترکہ وار ذوق کا حق ہو اور اسکی وجہ یہ ہے کہ میت کی موت سے ایسا سبب پایا گیا جس سے موصی کی ملکیت پل  
 ہو کر وارثوں کی ملکیت ہو گئی اور سبب یہ ہے کہ موصی تو اس مال سے مستغنی ہو گیا پس واجب ہوا کہ وارثوں کا حق اس  
 مال سے متعلق ہو لیکن شرع نے در صورت وصیت وجہی کے وارثوں کی ملکیت کو تہائی ترکہ تک مؤخر نہیں رکھا بلکہ میت  
 کی تقصیرات کی تہائی ہو چنانچہ ہم اسکو سابق میں بیان کر چکے اور وارثوں کے قدمین وصیت ہونے کی صورت  
 میں تہائی تک بھی اسکو مؤخر رکھا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ میت اس تہائی کو ان پر صدقہ نہیں کر لگاتا کہ بعض وارثوں کی وجہ  
 سے ہر نہو چنانچہ آئندہ ان شاء اللہ قلعے ہم بیان کریں گے کہ بعض وارثوں کی ترجیح دینا جفت ہے۔ اور حدیث ابن عباس  
 میں مؤثر نہایت ہے کہ وصیت میں جفت کرنا کبیرہ گناہوں سے ہے اور فقہاء نے اسکی تفسیر یہ کی کہ تہائی سے زیادہ  
 وصیت کرے یا وارث کے واسطے وصیت کرے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ میت کی طرف سے جقدر تہائی سے  
 زیادہ وصیت ہو اگرچہ کسی وجہی کے واسطے ہو صحیح نہیں ہے۔ قال الا ان یجزی بالورثۃ بعد موتہ وہم کبار لان  
 الاستغناء یقترن وہم مقلودہ ولا یجوز باجائز تم فی حال حیاتیۃ لانہا قبل موت الحق اذا الحق یتثبت  
 عند الموت فکان لہم ان یردوہ بعد وفاتہ بخلات ما بعد الموت لا قبلہ۔ ثبوت الحق فلیس لہم  
 ان یرجوا عنہ لان الساقط متلاش غایۃ الامر انہ یستند عند الاجارۃ لکن الاستناد یظہر فی  
 حق القائم و ہذا قد مضی وتلاشی ولان الحقیقۃ یتثبت عند الموت وقبلہ یتثبت مجرد الحق فلو استند  
 من کل وجہ ینقلب حقیقۃ قبلہ والرضایہ بطلان الحق لایکون رضا بطلان الحقیقۃ سو کہ لک۔ ان  
 کانت الوصیۃ للوارث و اجازت البقیۃ محکمہ ماذکرنا وکل ما جاز باجازۃ الوارث یتلک المجاز لہ من قبل  
 الموصی عندنا وعند الشائع رحم من قبل الوارث والصیح قولنا لان السبب صدر من الموصی  
 ما لا جازۃ رفع المانع و لیس من شرط القبض وصار کالمتمن اذا اجاز مع الراہن۔ لیکن اگر تہائی سے  
 تا مال تک نسبت وارث لوگ بعد موت موصی کے اجازت دین تو جائز ہے بشرطیکہ یہ لوگ بالغ ہوں کیونکہ مفسع ہونا انھیں  
 کے حق کی وجہ سے تھا اور انھوں نے اپنا حق ساقط کیا تو جائز ہے اور اگر انھوں نے موصی کی زندگی میں اجازت دیدی  
 تو کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ یہ اجازت ان کا حق ثابت ہونے سے پہلے واقع ہوئی کیونکہ ان کا حق تو موصی کی موت کے وقت  
 ثابت ہو گا تو انکو اختیار رہے گا کہ بعد موت موصی کے اپنی اجازت پھر لین بخلات اسکے اگر انھوں نے موصی کی مرث  
 کے بعد اجازت دی تو یہ اجازت معتبر ہے کیونکہ ان کا حق ثابت ہونے کے بعد اجازت واقع ہوئی تو انکو یہ اختیار  
 ہو گا کہ اس اجازت سے پھر جائن کیونکہ جو چیز ساقط ہو گئی وہ نیست ہو گئی (اگر کہا جاوے کہ موت سے پہلے بھی  
 جو اجازت ہوئی مدعی ایسے مال سے متعلق ہوئی جو آخر وارثوں کا حق ہے تو اجازت مجرہ ہو چاہیے۔ اب یہ کہ  
 وارثوں کی ملکیت اگرچہ میت کے ابتدائی مرض ہی سے متعلق ہوئی لیکن اجازت صحیح نہیں ہے کہ اگر انکو نفرت سے  
 اختیار نہیں ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ اسکا استناد بولت اجازت ہو گا لیکن استناد تو امر موجود کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے حالانکہ



موت سے پہلے جو اجازت تھی وہ مٹ کر نابود ہو گئی۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حقیقی ملک تو موسیٰ کی موت کے وقت ثابت ہوگی اور قبل موت کے خالی وقت ثابت تعاقب اگر ہر طرح سے استناد صحیح ہو تو قیاس مذکور بدل کر موت سے پہلے ہی حقیقی ہو جائے حالانکہ یہ باطل ہے اور اگر کوئی شخص اپنا حق مٹانے پر راضی ہو تو یہ حقیقی ملک مٹانے پر رضامندی نہ ہوگی یعنی مورث کی زندگی میں وارثوں کو مال حرم میں صرف حق حاصل تھا اور انھوں نے موسیٰ کے واسطے مقدار وصیت میں اجازت دیکر اپنا حق مٹا لیا لیکن ابھی حقیقی ملک نہیں رہا جب تک حق ملک تھا اس وقت تک رضا مندی موجود تھی اور بعد موت موسیٰ کے جب انکو حقیقی ملک حاصل ہوئی تو پہلے رضا مندی کافی ہوگی کیونکہ شاید حق مٹانے تک راضی نہ ہو اور حقیقی ملک مٹانے پر راضی نہ ہوں۔ اسی طرح اگر مورث نے اپنے وارث کے واسطے کچھ وصیت کی اور باقی وارثوں نے اجازت دے دی تو یہ اجازت بھی اسی طرح معتبر ہے جیسے پہلے اجلی کے حق میں بیان کی صادر ہے کہ جو وصیت بجاوارث جاتو ہوئی ہے موسیٰ کو اسکی ملکیت تمام سے نزدیک موسیٰ کی جانب سے حاصل ہوئی ہے یعنی اصل ملک موسیٰ کی جانب سے ہے اور وارثوں کی اجازت صرف شرط ہے اور امام شافعی کے نزدیک موسیٰ کو ملکیت بھی وارث ہی کی جانب سے حاصل ہوگی مگر قول ہمارا ہی صحیح ہے کیونکہ وصیت جو سبب ملک ہے وہ موسیٰ ہی سے صادر ہوئی اور وارث کی اجازت تو مرنے کے بعد دیکھنے کے معنی میں ہے اور وصیت صحیح ہونے کے واسطے موسیٰ کو کافض ہو جانا شرط نہیں ہے اور یہ معاملہ ایسا ہو گیا جیسے راہن نے مال مرہون بیچ لیا اور مرہون نے اسکی اجازت دی۔ ورنہ شری کو راہن ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوئی ہے اگرچہ مرہون کی اجازت شرط ہے۔ قال ولا تجوز للقاتل عاذا كان او خا طئا بعد ان كان مباشرا لقوله عليه السلام لا وصية للقاتل ولا لانه يستعمل ما اخره الله تعالى فيحرم الوصية كما يحرم الميراث وقال الشافعي لا تجوز للقاتل وعلى هذا الخلاف فاذا ادى المولى لقتل ثم انكسر الموصي بطل الوصية عندنا وعندنا لا تبطل ولا يحججنا في الفصيلين ما قلناه۔ اور قاتل کے واسطے وصیت ہاں نہیں ہے بشرطیکہ اس کے ہاتھ سے قتل صادر ہوا ہو خواہ عما قتل ہو یا خطأ ہو کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ رواہ الدارقطني باسناد ضعیف۔ اور اس دلیل سے کہ قاتل مذکور نے اس جرم کے پچھتے میں جلدی جا ہی جو اللہ تعالیٰ نے اس کے واسطے دیرین رکھی تھی پس وصیت سے محروم ہو جائیگا جیسے وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ قاتل کے واسطے وصیت جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر کسی شخص کے پہلے وصیت کی گئی پھر اس نے موسیٰ کو قتل کیا تو ہمارے نزدیک وصیت باطل ہو جائیگی اور امام شافعی رحمہ کے نزدیک باطل نہ ہوگی اور جو دلیل ہم نے اوپر بیان کی وہی دونوں صورتوں میں امام شافعی رحمہ پر محبت ہے۔ ولو اجاتها الورثة جازا عندنا حنیفة ومحمد رحمہ وقال ابو يوسف رحمہ لا تجوز لان جنايته باقية والاقتناع لا يجلها ولها ان لا تمنع الحق الورثة لان نفع بطلانها يعود اليهم كنفع بطلان الميراث ولا ننهم لا يرخصونها للقاتل كما يرخصونها امام محمد رحمہ۔ اور اگر قاتل کی وصیت کو وارثوں نے جائز رکھا تو امام ابو حنیفہ و محمد رحمہ کے نزدیک جائز ہے اور امام ابی یوسف رحمہ نے کہا کہ جائز نہیں ہے کیونکہ اسکا جرم ابھی باقی ہے اور محروم ہونا اسی جرم کی جہت سے تھا۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا امتناع بوجہ حق وارثان تھا تو انکی اجازت سے جائز ہے کیونکہ وصیت باطل ہونے کا نفع انھیں کو پہونچتا جیسے میراث باطل ہونے کا نفع انکو پہونچتا ہے اور اس واسطے کہ وہ لوگ قاتل کے حق میں وصیت پر راضی نہ ہوں جیسے کسی وارث کے حق میں راضی نہیں ہوتے۔ قال ولا تجوز لوارثه لقوله عليه السلام ان الله تعالى اعطى كل ذي حق حقه الا وصية للوارث ولانه يتاذى البعض بايثار البعض نفى تجرؤ قطعية الرجم ولا نه حيث بالحدیث الذی رویناه ولیعتبر کونه وارثا او غیر وارث وقت الموت لا وقت الوصية



لانہ تملک مضاف الی ما بعد الموت و حکمہ بنیت بعد الموت والبتہ من المریض للوارث فی ہذا  
نظیر الوصیۃ لانہا وصیۃ حکماحتی تنفذ من الثالث و اقرار المریض للوارث علی عکسہ لانہ تصرف  
فی الحال فیعتبر ذلک وقت الاقرار۔ وارث کے واسطے وصیت نہیں جائز ہوگی کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حق دار کے واسطے اُس کا حق دیدیا۔ خبردار ہو کہ کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہو  
سداہ ابن ماجہ۔ اور امام مالک نے کہا کہ یہ ہمارے نزدیک حکم اجماعی ہے۔ الموطا۔ اور اس دلیل سے کہ بعض وارث  
کو بعض پر ترجیح دینے میں محروم الوصیت کو ایذا ہوگی تو اسکو جائز کہ نہ بنے میں قطع رحم لازم آتا ہے۔ اور اس دلیل سے  
کہ ایسا کرنا وصیت میں حیف ہے یعنی ظلم ہے بدلیل حدیث ابن عباس جو معنی اوپر روایت کی۔ پھر واضح ہو کہ روایت  
یا غیر وارث ہو موت کے وقت معتبر ہے اور وصیت کے وقت معتبر نہیں ہے کیونکہ وصیت تو بعد موت کے مضاف جانہ تملک  
ہوتی ہے اور بعد موت کے اسکا حکم ثابت ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ مرض موت کے مریض نے اگر اپنے وارث کے واسطے  
بیہ کیا تو یہ وصیت کی نظیر ہے کیونکہ یہ بیہ بھی حکم وصیت ہے حتیٰ کہ صرف تہائی ترکہ سے نافذ کیا جاتا ہے۔ اور واضح ہو کہ وارث  
کے واسطے اگر مورث مریض نے اقرار کیا تو یہ برعکس ہے یعنی فی الحال وارث ہونا معتبر ہوگا کیونکہ یہ تصرف فی الحال ہے  
تو اقرار کے وقت اُسکا اعتبار ہوگا۔ بالجملہ ہمارے نزدیک امام شافعی و مالک و غیر ہم کے نزدیک وارث کے  
واسطے وصیت نہیں جائز ہے۔ قال الا ان یجوز ما الورثۃ ویروی ہذا الاستثناء فیما رویناہ ولان  
الاستثناء یقہم فیمجوز باجازہم ولما جاز بعض ورد بعض تجوز علی الجحیر لفقہ رحمۃ لولایۃ علیہ و بطل  
فی حق الراد۔ لیکن اگر وارثان دیگر اسکی اجازت دیدیں تو یہ وصیت جائز ہو جائیگی اور یہ استثناء اس حدیث  
میں مذکور ہے جو معنی اوپر روایت کی۔ اور اس دلیل سے کہ اس وصیت کا جائز ہونا جو حق وارثان تھا تو اُنکی اجازت  
سے جائز ہو جائیگی اور اگر بعض وارثوں نے اجازت دی اور بعض وارثوں نے رد کر دی تو اجازت دینے والوں  
حق میں بقدر اُنکے حصہ کے جائز ہوگی کیونکہ اُنکو اپنے حصہ پر اختیار حاصل ہے اور رد کرنے والوں کے حصہ میں باطل  
ہو جائیگی۔ قال و یجوز ان یوصی المسلم للکافر والکافر للمسلم فالاول لقولہ تعالیٰ لایہما کم اللہ عن  
الذین لم یقاتلوکم فی الدین الا یہ والثانی لانہم بعقد الذمۃ ساووا المسلمین فی المعاملات ولہذا جاز  
التبرع من الجاہلین فی حالہ حیوۃ فلذا بعد المات و فی الجامع الصغیر الوصیۃ لاہل الحرب باطلہ  
لقولہ تعالیٰ لایہما کم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الا یہ۔ اور مسلمان کو جائز ہے کہ کافر ذمی کے واسطے  
وصیت کرے اور کافر ذمی کو جائز ہے کہ مسلمان کے واسطے وصیت کرے یعنی یہ وصیت صحیح ہوگی۔ پس اول کی دلیل یہ  
اللہ تعالیٰ نے فرمایا لایہما کم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الا یہ یعنی جن کافروں نے تم سے قتال نہیں کیا اور تم کو گھروں سے نہیں نکالا اللہ تعالیٰ تمکو  
انکے ساتھ سلوک و احسان کرنے سے منع نہیں فرماتا ہے پس معلوم ہوا کہ وصیت سے انکے ساتھ احسان جائز ہے اور اسی طرح مسلمان کے  
واسطے کافر ذمی کی وصیت اسوجہ سے جائز ہے کہ یہ لوگ ذمی جو معاملات میں مسلمانوں کے برابر ہو گئے لہذا جاہلین سے رنگی میں احسان  
و سلوک جائز ہے اور موت کے بعد بھی جائز ہے۔ جامع صغیر میں ہے کہ جب کافر ذمی کے واسطے وصیت کرنا باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا  
لایہما کم اللہ عن الذین قاتلوکم فی الدین الا یہ یعنی جن کافروں نے تم سے دین میں قتال کیا اللہ تعالیٰ تمکو منع فرمایا ہے یعنی اُنکے  
مراہت سے منع فرمایا۔ قال و قبول الوصیۃ بعد الموت فان قبلہا الموصی لہ فی حال حیاتہ اور دہا قد لک  
باطل لان آوان ثبوت حکمہ بعد الموت لتعلقہ بہ فلا یعتبر قبلہ کما لا یعتبر قبل العقد واضح ہو کہ وصیت میں  
موصی نہ کا قبول کرنا معتبر ہے جو موصی کی موت کے بعد ہو پس اگر موصی دے تو موصی کے حیات ہی میں قبول کیا یا انکاد و کیا



تو یہ قبول یا انکار کچھ قابل اعتبار نہیں ہوا سوائے کہ حکم وصیت ثبوت ہونے کا وقت تو وصی کی موت کے بعد ہی ہوگا وصیت  
 و موت پر مطلق ہوتی ہو تو موت سے پہلے قبول یا انکار معتبر نہیں ہے جیسے قبل عقد وصیت کے وصی نے قبول یا انکار کیا  
 ہو فتنہ یعنی اگر ہنوز وصیت کا خیال ہوا اور وصیت نہیں کی لیکن وصی نے اسی خیال شور و برد وصیت قبول کی تو تفر  
 ہر حتی کہ اگر وصی نے مر جاوے تو اس قبول پر اس کے ورثہ کو وصی کی ملکیت حاصل نہوگی۔ قال ویستحب ان یوصی الاثلاث  
 بدون الثالث سواہ کانت الورثۃ اغنیار او فقرا لان فی التقیص صلوۃ القرب بہرک مالہ علیہم خلاف  
 استکمال الثالث لانه استيفاء تمام حقہ فلا صلوۃ ولا منترثم الوصیۃ باقل سن الثالث اولی ام ترکہا  
 قالوا ان کانت الورثۃ فقرا ولا یستغنون بما یرثون فالترک اولی لما فیہ من الصدقۃ علی القرب  
 وقد قال علیہ السلام افضل الصدقۃ علی ذی الرحم الکاشع ولان فیہ رعایۃ حق الفقراء والنراہم جمیعاً  
 وان کانوا اغنیاراً یدفعون بعبیہم فالوصیۃ اولی لانه یكون صدقۃ علی الجنبی والترک ہبۃ من  
 القرب والاو لے اولی لانه ینفی بہا وجه الشد تعالیٰ وقیل فی ہذا الوجه بخیر لاستکمال کل منہا  
 علی فضیلۃ وہو الصدقۃ او الصلوۃ فیخیر بین الخیرین۔ مالدار آدمی کے واسطے وصیت کرنا چاہتا ہو مستحب یہ ہے  
 کہ تہائی سے کم وصیت کرے یعنی تہائی ترک جس سے بہت کافق متعلق رہتا ہو تو مستحب ہو کہ پوری تہائی کی وصیت کرے  
 بلکہ اس سے کم کی وصیت کرے خواہ اس کے وارثین تو نگہ ہوں یا محج ہوں کیونکہ تہائی سے کم کرنے میں قرچون کے  
 ساتھ اسطرح صلہ رحم ہو کہ اس نے اپنا مال ان کے واسطے چھوڑا بخلاف اس کے اگر پوری تہائی کی وصیت کر دی تو یہ بات  
 جاتی رہی کیونکہ وصی نے اپنا پورا حق وصول کر لیا تو کچھ صلہ رحم یا احسان نہیں رہا فتنہ اور یہ اس اصل پر مبنی  
 ہو کہ آدمی کی موت کے بعد سوائے تہائی کے جو کچھ اس کا ترک ہو حکم الہی عزوجل اس کے اخلاف وارثین کا حق ہو جائے  
 خواہ بہت ماضی ہو یا نہ ہو اور اس میں کسی کا اخلاف نہیں ہو بدلیل قولہ علیہ السلام ان الشد تعالیٰ اعطی کل ذی حق  
 یعنی الشد تعالیٰ نے ہر حقدار کو ترکہ میں سے اس کا حق دیدیا۔ اور وہ روایت بھی اور برگزری کہ تہائی ترکہ میں سے کھانا  
 کیا گیا تو صرف اس تہائی میں البتہ بہت کافضل احسان معتبر ہو گا پس اگر اس نے پوری تہائی کسی اجنبی کو دیدی یا کسی  
 دیگر کار خیر میں صرف کی تو قراہیوں کے ساتھ کچھ صلہ رحم نہیں رہا اور حدیث سعد بن ابی وقاص میں ہے کہ جب حج مکہ  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ گئے اور رہا بن باری سخت سے مایوس ہوئے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عبادت  
 کے واسطے تشریف لائے تو سعد رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میں مالدار ہوں اور سوائے ایک دختر کے میرا کوئی وارث  
 نہیں ہے تو کیا مجھے اجازت ہو کہ میں کل مال خیرات کروں آپ نے فرمایا کہ نہیں پس سعد رضی اللہ عنہ نے دو تہائی ونصف وغیرہ کو  
 بار بار چھوڑا ہر ایک پر انکار کیا یہاں تک کہ سعد رضی اللہ عنہ نے تہائی کو چھوڑ دیا کہ خیر تہائی بک اور اس قدر بھی بہت ہے اور  
 فرمایا کہ اگر تو اپنے وارثین کو تو نگہ چھوڑے تو اس سے بہتر کہ انکو مفلس چھوڑے کہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلا دیں اور  
 فرمایا کہ یہ سب بھی خیر ہے واسطے نیکی ہر حتی کہ جو لغو تو اپنی جو رو کے منہ میں دیتا ہو وہ بھی خیر ہے واسطے صدقہ خوار و  
 رضی اللہ عنہ کے واسطے اشارہ کیا کہ شاید خیری زندگی دراد ہو کہ اللہ تعالیٰ خیری ذات سے بعض اقوام کو نعمت دے  
 اور بعضوں کو بہت کرے یعنی خیری سرداری سے جہاد میں مسلمانوں کو فتح و غلبہ ہو اور وہ ان کے کافروں کو بستی ہو اور  
 دعا فرمائی کہ اللہم امنن لا محابی بجز تم و لکن ابائس سعد بن عجلہ یعنی اکیسیرے اصحاب کی ہجرت پوری فرماوے و لیکن  
 محروم تو سعد بن فولہ ہوا۔ صحیح البخاری وغیرہ۔ اس حدیث شریف کے معانی افادات میں سے ایک یہ کہ سعد بن ابی وقاص  
 رضی اللہ عنہ کی دمازی حیات کو بطور معجزہ بیان فرمایا حالانکہ وہ زندگی سے مایوس تھے اور آخر ہی ہوا کہ سعد رضی اللہ عنہ



لے تھامیں اور جہاد کیا اور فتح عظیم نصیب ہوئی اور اسکے اہوال غنیمت کی غیر محصور تعداد جس میں سرخ و سفید وغیرہ محل کی چادرین اور تخت خضر پردہ و غیرہ تھا کتب سیر میں مصرح ہیں۔ دوم یہ کہ جو روپ چون کی پرورش آدمی کے واسطے نیکان میں اور یہ ستلزم ہے کہ نیک کماٹی کرنا بھی طاعت و ثواب کا کام ہے کیونکہ اسکا حاصل کرنا بذریعہ اکتساب سعادت ہے۔ سوم سعد بن خولہ رضی اللہ عنہ نے مدینہ منورہ سے ہجرت چھوڑ کر بحر مکہ میں توطن اختیار کیا تھا مگر چندی دن کے بعد تھکا گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن خولہ رضی اللہ عنہ پر افسوس کیا کہ وہ اصحاب مہاجرین سے پھڑکے۔ اور چہارم جس غرض سے سترجم نے اس حدیث کو ایراد کیا یہ ہے کہ آپ نے تمہاری کی اجازت دی مگر اس طرح کہ خیر اور بدیہت ہے لہذا علماء مجتہدین نے اتفاق کیا کہ اس سے کم کرنا مستحب ہے اور اس سے معلوم ہوا کہ اصل اس مسئلہ میں یہی حدیث ہے اور مصنف رح نے دلیل قیاسی پر اکتفا نہیں کیا کیونکہ حدیث سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا اشارہ سابق میں تمہاری تک جازم بیان کیا ہے پس شیخ مصنف رحم کی مراد یہ کہ تمہاری سے کم کرنے میں حکمت یہ ہے کہ میت کی طرف سے بعد تدفین اور جب اسے کل تمہاری کسی غیر کو دی کیونکہ قرابتی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہو سکتی تو اسے صرف مدد کیا اور جب تمہاری سے کم کیا تو یہ وارثین کے واسطے وصیت بھی نہ ہوئی اور وارثوں کو میت سے حق مل گیا اور یہ صدقہ قرابتیوں پر اتم ہوا تو اس میں صدقہ و صلہ رحم کا دو چند ثواب ہو گیا تو یہاں سمجھا رہے ہیں کہ اگر کل تمہاری باقی بھی وارثوں کو دیدیتا تو اس میں بھی لامد ثواب دو چند تھا لہذا شیخ مصنف رح نے لکھا کہ پھر سوال یہ کہ تمہاری سے کم کی وصیت کرنا بہتر ہے یا نہ کرنا بہتر ہے جواب یہ کہ مشائخ رحم نے اس میں یوں تفصیل سے حکم کیا کہ اگر اُس کے وارثین محتاج ہوں اور ترکہ میں سے جو کچھ انکو حصہ ملے گا اس سے بھی دگر نمونے ہوں تو تمہاری سے کم کو بھی وصیت میں نہیں دینا بہتر ہے کیونکہ اس میں قرابتیوں پر صدقہ بھی ہوگا۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ سب سے افضل صدقہ وہ ہے جو ایسے قرابتی پر ہو جسکو اسکے ساتھ میت بھی نہیں ہے۔ کاروری من حدیث ابی ایوب و حکیم بن حرام و ام کلثوم و ابی ہریرہ رضی اللہ عنہم عند الامام احمد و سحاق و الحسن و ابی جریج و بعض من بعض۔ اور اس دلیل سے کہ اس میں فقیری و قرابت دونوں کا لحاظ ہے۔ اور اگر اُس کے وارثین دگر نمونے یا اسکے ترکہ سے اپنا حصہ پا کر دگر ہو جائیں تو تمہاری سے کم کو وصیت میں دینا بہتر ہے کیونکہ وصیت قرابتی پر صدقہ ہو جائیگی اور وصیت دگر نمونے پر صدقہ نہیں ہو جائیگا حالانکہ صورت اول یعنی اجنبی پر صدقہ ہونا بہتر ہے کیونکہ اس سے رضا کی کمی کی امید داری ہے اور بعض نے فرمایا کہ ایسی صورت میں اُسکو دونوں باتوں میں یکساں اختیار ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں سے ہر ایک میں ایک ایک فضیلت ہے اور وہ صدقہ یا صلہ رحم ہے یعنی اول صورت میں اگر صدقہ کی فضیلت ہے تو دوسری صورت میں صلہ رحم کی فضیلت ہے لہذا وہ دونوں نیکوں میں مختار ہے و نہ کہ چاہے اجنبی کی وصیت میں سے یا وصیت دگر نمونے تاکہ وارثین کو پہنچے۔ لیکن واضح ہو کہ وصیت کرنے میں افضل یہ ہے کہ ایسے قرابتی محتاجوں کے لیے وصیت کرے جسکو ترکہ سے حصہ نہیں ملے گا۔ ابن عبد البر رحمہ نے فرمایا کہ اس قول پر علماء بلا خلاف متفق ہیں۔ قال والوصی بہ یلک بالقبول خلافا لفرح و ہواحد قولی الشافعی رحمہ یقول الوصیۃ اخت المیراث او کل منہا خلافاً لما انہ انتقال ثم الارث فثبت من غیر قبول فکذلک الوصیۃ ولنا ان الوصیۃ اثبات ملک جدید و لہذا لا یرد الموصی لہ بالعیب ولا یرد علیہ بالعیب ولا یلک احد اثبات المملک لغيرہ الا بقولہ اما الوارث خلافاً حتی یشیت فیہا بذرہ الاحکام فثبت جبراً من الشروع من غیر قبول الا فی سالۃ واحدة و ہوان یموت الموصی ثم یموت الموصی لہ قبل الموصی فیدخل الموصی بہ فی ملک و رثۃ استحقاقاً و القیاس ان تبطل الوصیۃ لابینا ان المملک موقوف علی الموصی فصار کتبت المشتري قبل قبولہ بعد ايجاب البائع و جازا



ان الوصیۃ من جانب الموصی قد تمت بموتہ تماماً لا یبقی لفسخ من جهة واما توقفت بحق الموصی لہ فاذا مات دخل فی ملکہ کما فی البیع المشرع وافیہ الخیار للمشتري اذا مات قبل الاجازة۔ موصی بہ یعنی جس چیز کی وصیت کی گئی وہ قبول کے ساتھ ملکیت میں داخل ہوتی ہے بخلاف قول زفر کے اور شافعی کے دو قولوں میں سے بھی ایک یہی ہے۔ زفر جہ کہتے ہیں کہ وصیت تو میراث کے مانند ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میت کی جانب سے خلافت ہے کیونکہ یہ میراث کی ملکیت سے منتقل ہو کر وارث یا موصی کی ملکیت میں آتا ہے پھر میراث بالاتفاق بغیر قبول کے ثابت ہو جاتی ہے تو اسی طرح وصیت بھی بغیر قبول ثابت ہو جائیگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک جدید ملکیت کا اثبات ہے یعنی خلافت نہیں ہے اور اسی وجہ سے موصی نہ بوجہ عیب کے اُسکو واپس نہیں کر سکتا اور موصی کو بھی بوجہ عیب کے واپس نہیں دی جاسکتی ہے اور کوئی شخص دوسرے کی ملکیت ثابت نہیں کر سکتا مگر جمعی کہ وہ قبول کرے۔ اور راسی وراثت تو وہ البتہ خلافت ہے حتیٰ کہ اُمّیں واپس کرنے یا واپس لینے کے احکام ثابت ہوتے ہیں پس وراثت کی ملکیت بدلت قبول کے شرع کی جانب سے جبراً ثابت ہوتی ہے۔ اور واپسی کی صورت یہ ہے کہ مریض نے کوئی چیز خرید کر زید کے واسطے اُسکی وصیت کی پھر مر گیا اور زید نے اُسکو عیب دار پایا تو بائع کو واپس نہیں کر سکتا یا بشرط اسبہ کل مال کی زید کے واسطے وصیت کر دی پھر اپنی زندگی میں کوئی چیز فروخت کی پھر مر گیا پھر مشتری نے اس بیع میں کوئی عیب پایا تو زید کو واپس نہیں کر سکتا۔ النہایہ۔ پس حاصل یہ کہ بغیر قبول موصی کے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے سوائے ایک مسئلہ کے اور وہ یہ ہے کہ موصی بہ وصیت کے مر جاوے پھر قبول سے پہلے موصی بہ مر جاوے تو استثناء موصی بہ اُسکے وارثوں کی ملکیت میں داخل ہو جائیگی اور قیاس یہ تھا کہ وصیت باطل ہو جائے کیونکہ ہم نے بیان کر دیا کہ ملکیت تو قبول کرنے پر موقوف ہے تو ایسا ہو گیا جیسے ابواب بائع کے بعد قبول سے پہلے مشتری مر گیا بلکہ جتنے قیاس ترک کر کے استثناء اختیار کیا اور استثناء کی وجہ یہ ہے کہ موصی کی جانب سے وصیت پوری ہو گئی یعنی اُسکی موت سے عقد وصیت اسطرح پورا ہوا کہ اب فسخ نہیں ہو سکتا ہے اور توقف صرف موصی کے حق کی وجہ سے رہا تھا پس جب موصی نہ مر گیا تو یہ چیز اُسکی ملکیت میں داخل ہو گئی جیسے اُس بیع کا حال ہے جہیں مشتری کے واسطے خیار شرط ہو کہ جب اجازت سے پہلے مشتری مر جاوے تو بیع پوری ہو جائیگی۔ قال ومن اوصی وعلیہ دین یحیط بما لا یحجز الوصیۃ لان الدین مقدم علی الوصیۃ لانه اہم الحاجتین فانہ فرض والوصیۃ تبرع وابدایہ وبالاہم فالاہم الا ان قبرہ الغرماء لانه لم یحق الدین فتنفذ الوصیۃ علی الحد المشرع لِحاجۃ الیہا۔ اگر کسی شخص نے کچھ وصیت کی حالانکہ اُس پر اس قدر قرض ہے جو اُسکے تمام مال کو محیط ہے تو وصیت جائز نہ ہو گی کیونکہ وصیت پر قرضہ مقدم ہے کیونکہ وہ دونوں حاجتوں میں سے زیادہ اہم ہے ایسے کہ اولے فرض فرض ہے اور وصیت نفل ہے اور پہلے اہم سے شروع کیا جاتا ہے پھر اُسکے بعد درجہ بدرجہ اہم کا خیال رکھا جاتا ہے لیکن اگر قرض خواہ لوگ اُسکو اپنے قرض سے بری کر دیں تو وصیت جائز ہو جائیگی کیونکہ قرضہ باقی نہیں رہا تو جس حد تک وصیت مشروع ہے نافذ ہو جائیگی کیونکہ انسان کو اس کا خیر کی بھی حاجت ہوتی ہے۔ قال ولا تصح وصیۃ العصبی وقال الشافعی رحمہ تعصیح اذا کان فی وجہ الخیر لان غرضی الشرع ايجاد وصیۃ یفاد او یافع وهو الذی راہق الحکم ولا لہ نظر لہ بصر فہ اسے لنفسہ فی نیل الوافی ولو لم تنفذ بقی علی غیرہ ولنا انہ تبرع والعصبی لیس من اہل ولا ان قولہ غیر ملزم وفی التخصیص وصیۃ قول بالزام قولہ والاثر محمول علی انہ کان قریب العصبی بالکمل مجازاً او کانت وصیۃ فی تجمیذ وامر دفنہ وذلك جائز عندنا و ہو یجز الثواب بالترک علی ورثۃ کما یجوز



بیانہ والمجتر فی النفع والضرر النظر الی اوضاع التصرفات لالی ما یتفق بحکم الحال اعتبار بالطلاق  
فانه لا یلزم ولا وصیۃ وان کان یتفق نافعاً فی بعض الاحوال وکذا اذا اوصی کثیراً بعد الادراک لعدم  
الابایۃ وقت الباشرة وکذا اذا قال اذا ادرکت فثلث مالی لفلان وصیۃ لقصور الابیۃ فلا یلزم تجزؤ  
تعلیقاً لکافی الطلاق والعناق بخلاف البعد والمکاتب لان الابیۃ مستتمۃ والمانع حق الموصی  
فتصح اضافة الی حال سقوطه۔ اور طفل کی وصیت صحیح نہیں ہے اور امام شافعی نے فرمایا کہ صحیح ہے بشرطیکہ  
نیک راہ میں ہو کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وصیت بفاع یا فاع کی اجازت دی اور بفاع وہ بچہ جو قریب بلوغ  
ہو نہ چاہے۔ چنانچہ عمرو بن سلیم زرقی نے کہا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خبر دی گئی کہ بیان ایک طفل غسانی قریب  
بلوغ ہے وہ ابھی بالغ نہیں ہوا یعنی اُسکی وفات قریب ہے اور بیان سوائے اُسکے حجازادہن کے کوئی نہیں ہے تو کیا  
وصیت کرے تو فرمایا کہ اچھا اس بہن کے واسطے وصیت کرے پس اُسنے بیز چشم کی وصیت کی پھر یہ مال تیس ہزار  
کو فروخت ہوا۔ رواہ مالک وعبد الرزاق۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس طفل موصی کا نام عمرو بن سلیم تھا لیکن یہ  
غسانی ہے اور راوی زرقی ہیں۔ تن۔ اور اس دلیل سے کہ جواز وصیت میں طفل مذکور کے واسطے بہتری ہو کہ اُس  
اپنے مال کو اپنے لیے رضا سے الٹی عز و جل حاصل ہونے میں صرف کیا حالانکہ اگر وصیت نافذ نہ ہو تو یہ مال دوسروں  
کے واسطے یا تو رہیگا۔ لیکن اظہر قول قول شافعی ہے کہ طفل کی وصیت جائز نہیں ہے جیسے ہمارا قول ہے۔  
اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصیت محض تبرع ہے اور طفل کو تبرعات کی لیاقت نہیں ہے۔ اور اس دلیل سے کہ بھوکے پیاسے  
اس قابل نہیں ہوتا کہ کوئی چیز لازم کرے حالانکہ اگر اُسکی وصیت کو نافذ کہیں تو یہ کہنا بھی لازم ہوگا کہ بھوکا تو  
اس قابل ہوتا ہے کہ اُس سے حکم لازم ہو اور جو اثر روایت کیا وہ اس امر پر محمول ہے کہ طفل مذکور عنقریب بالغ ہو تھا  
جسکو مجازاً قریب بلوغ کہہ دیا۔ لیکن عبد الرزاق کی روایت میں صریح دہش بابا ثلث برس کی عمر مذکور ہے۔ تن۔ یا  
اُسکی تاویل یہ ہے کہ طفل مذکور نے اپنی تجیز و تکفین کے بارہ میں وصیت کی تھی اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے۔  
لیکن روایت میں تصریح ہے کہ اُسنے بیز چشم کی وصیت کی جو تیس ہزار درہم کو فروخت ہوا۔ تن۔ اور طفل نے اگر اپنا  
مال اپنے وارثوں پر چھوڑ دیا تو گویا قریبوں پر صدقہ کیا تو قراب جمیل پادشاہ اور نفع و ضرر کے بارہ میں اوضاع تصرفات کی  
جانب نظر کرنا مستحب ہے نہ اُس تصرف کی جانب جو فی الحال برائے ہو چنانچہ طلاق کو دیکھو کہ طفل یا اُسکے بھی کو طلاق زوجہ  
کا اختیار نہیں ہے اگرچہ اتفاقاً بعض صورتوں میں منع ہوتا ہے مثلاً طفل نے زوجہ کو طلاق دی حالانکہ اُسکی مالدار بہن سے  
نکاح کر لیا لیکن اس اتفاق نفع کا اعتبار نہیں ہے اسی طرح طفل کی وصیت بھی جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر طفل نے  
کی بھر بعد بلوغ کے مرگیا تو بھی وصیت مذکورہ جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت کے وقت اُسکو لیاقت نہ تھی۔ اسی طرح اگر طفل نے  
کہا کہ جب میں بالغ ہوں تو میرا تنائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر بعد بلوغ کے مر گیا تو بھی وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وصیت  
کے وقت اُسکو لیاقت نہیں ہے ورنہ فی الحال وصیت کرنا یا کسی زمانہ و حالت پر معلق کرنا انہذا طلاق و عناق کے جائز نہیں  
ہوگا۔ اس کے اگر غلام یا مکتوب نے کہا کہ جب میں آزاد ہو جاؤں تو میرا تنائی مال زید کے واسطے وصیت ہے پھر آزاد ہو کر مر گیا  
تو صحیح ہے کیونکہ غلام یا مکتوب کی لیاقت پوری ہے اور مانع صرف موت ہونے کا ہے پس مولیٰ کا حق ساقط ہونے کے بعد وصیت  
کی نسبت کن صحیح ہوگا۔ اور جب تک وہ مکتوب جو بیک وصیت صحیح نہ ہوگی۔ قال ولا تصح وصیۃ المکتوب وان  
نزل دفعاً لان مالہ لا یقبل العبرۃ وقیل علی قول ابی حنیفۃ صح لا تصح وعندہما تصح رد الہا الی مکتوب  
بقول کل مملوک املکہ فیا مستقبل فهو حرم معلق فملک والاختلاف فیہا معروف عرف فی موضعہ۔ اور مکتوب



کی وصیت فی الحال صحیح نہیں ہے اگرچہ وہ ادا سے کتابت کے لائق مال چھوڑے کیونکہ اسکا مال قابل ترغ نہیں ہوتا ہے اور بعض مشائخ نے کہا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ کے قول پر نہیں صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک مکاتیب کی وصیت صحیح ہوتی ہے جیسے مکاتیب کا علق اسطرح صحیح ہے کہ یوں کہے کہ ہر ملک جسکامین آئندہ مالک ہوں وہ آزاد ہے پھر مکاتیب آزاد ہوا اور ایک غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے حالانکہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے جو اپنے موقع میں مذکور ہے۔ قال و تجوز الوصیۃ للمحل و بالحل اذا وضع لاقبل من ستمۃ اشهر من وقت الوصیۃ اما الاول فلان الوصیۃ اختلاف من وجہ لانہ یجعل خلیفۃ فی بعض مالہ و انہ یصلح خلیفۃ فی الارث فلذا انی الوصیۃ اذی اختہ الا انہ یرتک بالرو لمافیہ من معنی التملیک بخلاف الہبۃ لانہا تملیک محض ولا ولا یۃ لاحد علیہ لملک شیا و اما الثانی فلانہ بعرض الوجود اذا الکلام فیما اذا علم وجودہ وقت الوصیۃ و بابہا اوسع لحاجۃ المیت و عجزہ و لہذا یصح فی غیر الموجود کالثمرۃ فلان تصح فی الموجود اولے۔ حل کے واسطے وصیت کرنا یعنی جو پیش میں ہے اور ابھی پیدا نہیں ہوا ہے اس کے واسطے کسی چیز کی وصیت کرنا جائز ہے۔ اور محل کی کسی شخص کے واسطے وصیت کرنا مثلاً جو کچھ میری فلان باندی کے پیٹ میں ہے اسکی میں نے زید کے واسطے وصیت کی دیکھ بھی جائز ہے مگر شرط یہ ہے کہ وصیت کے وقت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا۔ مسئلہ اول یعنی محل کے واسطے وصیت جائز ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وصیت ایک راہ سے بجائے اپنے خلیفہ کرنا ہوتا ہے کیونکہ موصی اپنے بعض مال میں موصی لہ کو اپنا خلیفہ کرتا ہے یعنی بعد موت موصی کے بجائے اس کے موصی لہ مالک ہو جبکہ قبول کرے۔ اور جن میں جو پیش میں ہے وہ میراث میں خلیفہ ہو سکتا ہے تو وصیت میں بھی خلیفہ ہو سکتا ہے کیونکہ وصیت تو میراث کی بن ہے صرف اتنا فرق ہے کہ میراث لازمی ہے اور وصیت رد کرینے سے رد ہو جاتی ہے کیونکہ وصیت میں مالک کرنے کے معنی پائے جاتے ہیں پس محل کے واسطے وصیت صحیح ہے بخلاف ہبہ کے یعنی محل کے واسطے ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ ہبہ تو تملیک محض ہے یعنی قبضہ سے ملکیت ثابت ہوتی ہے حالانکہ جن میں پر کسی کو یہ قدرت نہیں ہے کہ اسکو کسی چیز کا مالک کرے۔ رہا مسئلہ دوم یعنی کسی شخص کے واسطے محل کی وصیت جائز ہونا تو اسکی دلیل یہ ہے کہ محل مذکور پیدا ہونے کے واسطے پیش ہے کیونکہ کلام ایسے ہی محل میں ہے کہ وصیت کے وقت اسکا موجود ہونا معلوم ہو یعنی اسی واسطے قید لگائی کہ وصیت سے چھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا اور یہ بات جان لینا چاہیے کہ وصیت کا باب تنگ نہیں بلکہ وسیع رکھا گیا ہے اسلئے کہ سب کو اسکی ضرورت ہے اور وہ بعد موت کے عاجز ہوتا ہے لہذا غیر موجود چیز کی وصیت صحیح ہوتی ہے مثلاً میری موت کے بعد اس سال میں جو بچل اس باغ میں آدین وہ دید کے واسطے وصیت ہے پس جب غیر موجود میں جائز ہے تو محل موجود میں بدرجہ اولیٰ صحیح ہے۔ قال ومن اوصی بجاریۃ الا حملها صحت الوصیۃ والاستثناء لان اسم الجاریۃ لا یتناول المحل لفظاً و لکن یتحق بالاطلاق تبعاً فاذا افراد الام بالوصیۃ افرادہا ولا نہ یصح افراد المحل بالوصیۃ فجاز استثناء وہ و ہذا ہوا الاصل ان ما یصح افرادہ بالعقد یرصح استثناء وہ منہ اذا لفرق بینہما و ما لا یصح افرادہ بالعقد لا یصح استثناء وہ منہ و قد مر فی البیوع۔ اگر کسی نے زید کے واسطے اپنی باندی کی باستثناء اس کے محل کے وصیت کی تو وصیت استثناء دون صحیح ہے اس دلیل سے کہ باندی کا لفظ اس کے محل کو شامل نہیں ہے لیکن اگر باندی کا لفظ بدون استثناء کے بولا جائے تو باندی کے تابع ہو کر محل بھی مستثنیٰ ہو جاتا ہے پس جب اس نے وصیت میں باندی کو علوہ کر لیا تو علوہ کرنا صحیح ہوا۔ اور اس دلیل سے کہ کسی کے واسطے فقط محل کی وصیت کرنا صحیح ہوتا ہے تو محل کا استثناء بھی صحیح ہوا اور یہی اصل قرار پائی ہے کہ جس چیز کو تنہا کے عقد صحیح ہوتا ہے تو عقد سے اسکا استثناء کرنا بھی صحیح ہے کیونکہ ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے اور جس چیز پر تنہا عقد صحیح نہیں ہوتا ہے۔



فاعتد سے آنکر استثناء کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا ہے اور کتاب البیوع میں یہ اصل گزری ہے۔ قال ويجوز للموصي الرجوع  
 عن الوصية لانه تبرع لم يتم فجاز الرجوع عن غير كالمبتدئ وقد حققناه في كتاب المبتدئ ولان القول يتوقف  
 على الموت والایجاب صحیح البطلان قبل القبول كما في البيع۔ اور موصی کے واسطے اپنی وصیت سے رجوع کرنا  
 جائز ہے اور اس پر مہر علماء کا اجل ہے اس دلیل سے کہ وصیت ایک عقد تبرع ہے جو ابھی تمام نہیں ہوا تو ہبہ کے ہند  
 اس سے بھی رجوع کرنا جائز ہے اور ہبہ میں تحقق کیا ہے اور اس دلیل سے کہ موصی کا قبول کرنا تو موصی  
 کی موت پر موقوف ہے یعنی موصی کی زندگی میں اس کی طرف سے صرف ایجاب ہے حالانکہ قبول سے پہلے ایجاب باطل کرنا صحیح  
 ہوتا ہے جیسے بیع میں بیان ہوا ہے۔ قال واذا صحح بالرجوع او فعل ما يدل على الرجوع كان رجوعا اما صحح  
 فظاهر وكذا الدلالة لانها تفعل عمل الصريح فقام مقام قوله قد اطلت وصار كالبيع بشرط الخيار فاذا  
 بطل الخيار فيه بالدلالة ثم كل فعل لو فعله الانسان في ملك الغير ينقطع به حق المالك فاذا فعله الموصي  
 كان رجوعا وقد عرفت ان هذه الافعال في كتاب الغصب وكل فعل يوجب زيادة في الموصي به ولا يمكن  
 تسليم العين الا بها فهو رجوع اذا فعله مثل السويق لمية بالسمن والدارميني فيها الموصي والقطن بحشوبه  
 والبطانة بطن بياض النجارة يظهر بها لانه لا يمكن تسليمه بدون الزيادة ولا يمكن انقضائها لانه حصل في ملك  
 الموصي من جهة بخلاف تخصيص الدار الموصي بها وهدم بناها لانه تصرف في التابع وكل تصرف واجب  
 رد ال ملك الموصي فهو رجوع كما اذا باع العين الموصي به ثم اشتراه او دهبه ثم رجع فيه لان الوصية لا تنفذ  
 الا في ملكه فاذا انزاله كان رجوعا وفتح الشاقر الموصي به رجوع لانه للتصرف الى حاجته عادة فصار هذا  
 المعنى اصلا ايضا وحمل الثوب الموصي به لا يكون رجوعا لان من اراد ان يعطى ثوبه غيره فيفسد عادة  
 فكان تقريراً۔ اگر موصی نے وصیت سے رجوع کرنے کے صریح بیان کیا یعنی مثلاً کہا کہ میں نے اپنی اس وصیت سے  
 رجوع کیا یا زبان سے نہیں کہا مگر ایسا فعل کیا جو رجوع کرتے پر دلالت کرتا ہے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا۔  
 پس صریح رجوع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہے۔ اور اسی طرح بدلات رجوع کرنا بھی اس واسطے رجوع  
 ہو جائیگا کہ دلالت بھی صریح کام دیتی ہے تو فعل دلالت اس قول کے قائم مقام ہو کہ میں نے اپنی وصیت  
 باطل کر دی اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے بیع بشرط خيار ہو تو اس میں ایسا فعل کیا جس سے خيار اطل ہو تو اس  
 دلالت سے خیار باطل ہو جاتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ ہر فعل جسکو آدمی کسی غیر کی ملکیت میں کرے تو مالک کا حق منقطع ہو جائے  
 پس جب ایسے فعل کو موصی اپنی وصیت کی چیز میں عمل میں لاوے تو یہ وصیت سے رجوع کرنا قرار دیا جائیگا اور ہبہ میں  
 افعال کو کتاب الغصب میں شمار کر دیا ہے۔ اور ہر ایسا فعل جس سے وصیت کی چیز میں زیادتی لازم آتی ہو اور بدون  
 اس زیادتی کے یہ چیز ہر دھوکے تو بھی اسکی وصیت سے رجوع ہے جبکہ موصی ایسا فعل کرے مثلاً وصیت کے مستودن کو سکہ  
 میں لٹھ کر دیا یا وصیت کی زمین میں موصی نے کوئی عمارت بنائی یا وصیت کی روٹی کو کھات یا تو شک وغیرہ میں بھر دیا یا  
 وصیت کے ہنر کو کسی کپڑے کا احگر کر دیا یا وصیت کے بے کو ابرا بنا کر اس میں اسٹر لگایا تو یہ وصیت سے رجوع ہے کیونکہ موصی  
 بدون زیادت کے یہ نہیں کر سکتا اور اس تصرف کے توڑنے میں نقصان ہے اور توڑنا ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ موصی  
 کی ملکیت میں موصی ہی کی جانب سے پیدا ہوا ہے۔ برخلاف اسکے اگر کسی مکان کی وصیت کی پھر اس میں کچھ گرائی یا اسکی  
 عمارت گرائی تو یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ یہ اس زمین میں تصرف نہوا بلکہ اسکے تابع عمارت میں تصرف ہے۔ اور اسی طرح  
 بر تصرف جس سے ملکیت موصی کا زائل ہونا لازم ہو وہ بھی وصیت سے رجوع ہے مثلاً اس نے عین وصیت کو فروخت کر



تو یہ وصیت سے رجوع ہی چاہیے پھر اسکو خرید لے یا عین وصیت کو بیہ کر دیا تو رجوع ہی چاہیے پھر بیہ سے رجوع کرے  
 اسول سے کہ وصیت کا انفاذ سوائے اپنی ملکیت کے نہیں ہو سکتا جب اس نے اپنی ملکیت زائل کر دی تو یہ وصیت سے  
 رجوع ہوا۔ وصیت کی بکری کو ذبح کر دینا بھی رجوع ہی کیونکہ یہ ازراہ عادت کے اپنی ضرورت میں مرگ کرنے کے واسطے  
 ہوتا تو یہ بات بھی ایک قاعدہ کلیہ ہو گیا یعنی جب موصی ایسا تصرف کرے جو عادت میں اپنی حاجات میں مرگ ہی  
 تو یہ وصیت سے رجوع ہی۔ وصیت کے کپڑے کو دھونا رجوع نہیں ہی کیونکہ جو شخص اپنا کپڑا کسی دوسرے کو دینا  
 چاہتا ہے تو عادت یہ ہے کہ اسکو دھو ڈالتا ہے تو دھونا اس وصیت کی مضبوطی ہو گئی۔ قال ومن محمد الوصیۃ لم یسجد  
 رجوع عائد ذکرہ محمد رحمہ وقال ابو یوسف رحمہ یكون رجوعا لان الرجوع نفی فی الحال ویکون نفی فی  
 الماضي والحال فاولے ان یكون رجوعا و محمد رحمہ ان یمکون نفی فی الماضي والاتقاء فی الحال ضرور  
 فذلك واذ انما ثبت فی الحال کاں یمکون نفی اولان الرجوع اثبات فی الماضي ونفی فی الحال ویکون  
 نفی فی الماضي والحال فلا یكون رجوعا حقیقة ولہذا لا یكون رجوعا لکن فرقة۔ جس شخص نے اپنی  
 وصیت سے انکار کیا ہے کہ میں نے وصیت ہی نہیں کی تھی تو یہ وصیت سے رجوع کرنا نہیں ہوگا۔ ایسا ہی امام محمد  
 نے ذکر کیا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ یہ وصیت سے رجوع ہی اسول سے کہ رجوع فی الحال نفی ہی یعنی گویا یہ کل  
 اس عقد وصیت کو مٹا دیا اور انکار ایسی چیز ہے کہ جس سے فی الحال و زمانہ ماضی دونوں میں نفی ہی تو یہ بدرجہ اولے  
 رجوع ہوگا۔ امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ انکار در حقیقت زمانہ ماضی میں نفی ہی یعنی زمانہ ماضی میں ایسا نہیں ہوا تھا اور  
 فی الحال نفی ہونا اسکی ضرورت سے ہی یعنی جب ماضی میں نفی ہی تو بالضرور فی الحال نفی ہوگی اور جیسا کہ جہنمی ایسا  
 ثابت ہوتا۔ انکار نفی ہو گیا اسوجہ سے کہ رجوع کے معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں اثبات تھا اور فی الحال اسکی نفی ہی یعنی رجوع تو  
 وصیت ثابہ سے ہو تو معنی یہ کہ زمانہ ماضی میں وصیت تھی مگر اب میں نے اس سے رجوع کر کے نفی کر دی اور انکار کے  
 یہ معنی کہ زمانہ ماضی میں سب میں نفی ہی تو یہ در حقیقت رجوع نہیں ہے۔ اسی وجہ سے انکار کل سے فرقت نہیں  
 ہوتی۔ فرقہ خارجہ کہ کل کا انکار کر کے طلاق سے نفی کرنا جائز ہے لیکن جس نے کہا کہ کل ہی نہ تھا تو اگر گواہ قائم ہوں  
 تو اس پر کل ثابت ہو جائیگا اور انکار مذکور کچھ فرقت ہوگا بلکہ بعد اس کے چاہے تو طلاق دے چنانچہ کتاب النکاح  
 میں اسکا مسئلہ گزر چکا۔ ووقال کل وصیۃ او وصیت بہا لفلان فهو حرام ورجوعا لیکون رجوعا لان الو  
 یستدعی بقار الاصل بخلاف ما اذا قال فی باطلۃ لانه الذرہب المتلاشی ووقال اخر تمنا لا یكون رجوعا  
 لان۔ ما خیریس للسقوط کما خیر الدین بخلاف ما اذا قال ترک لانه اسقاط ووقال العبد الذی  
 او وصیت بہ لفلان فہو لفلان کان رجوعا لان اللفظ یدل علی قطع الشریک بخلاف ما اذا اوصی بہ لکل  
 ثم اوصی بہ لفلان المحل یحتمل الشریک واللفظ صالح لہا وکنہ اذا قال فہو لفلان واصل یكون رجوعا  
 عن الاول لما بینا ویکون وصیۃ للوارث وقد ذکرنا حکمہ ولو کان فلان الاخریتا حبین اوصی فالتوصیۃ  
 الاولی علی ما ہما لان الوصیۃ الاولی انما تبطل ضرورۃ کہ ہما للثانی ولم یحقق نفی الاول ولو کان  
 فلان حبین قال ذلک حیاً فمات قبل موت الموصی نفی للورثۃ لہلان الوصیتین الاولی بالرجوع و  
 الثانیۃ بالموت والسترا علم۔ اور اگر موصی نے کہا کہ ہر وصیت جسکی میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ حرام  
 و بیاج ہی تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہوگا کیونکہ حرام و بیاج ہونا ایک وصت ہی اور وصت چاہتا ہے کہ اصل موصوف  
 یعنی وصیت باقی رہے یعنی جب اصل موصوف موجود ہو تو وصت اس کے ساتھ لائق ہو سکتا ہے لہذا وصت چاہتا ہے کہ



موصوف موجود رہے پس وصیت مذکور بحال باقی رہی بخلات اسکے اگر کہا کہ وہ باطل ہے جسے ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے وصیت کی تھی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہی کیونکہ باطل ایسی چیز کہ کتنے من جو نیست و نابود ہو جائے۔ اور اگر موصی نے کہا کہ میں نے جو وصیت زید کے واسطے کی تھی اُسکو میں نے تاخیر کر دیا تو یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے کیونکہ تاخیر اس واسطے نہیں ہوتی کہ وہ چیز ساقط ہو جائے جیسے فرضہ بوجہ تاخیر دینے کے ساقط نہیں ہو جاتا ہے۔ بخلات اسکے اگر کہا کہ جو وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی اُسکو میں نے سترک کر دیا تو رجوع ہی اس واسطے کہ سترک کرنا ساقط کرنے کے معنی میں ہے۔ اور اگر کہا کہ وہ غلام جسکی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہی تو یہ وصیت سے رجوع ہی اس واسطے کہ لفظ مذکور شرکت منقطع ہونے پر دلالت کرتا ہے یعنی زید سے وصیت منقطع ہو کر فقط بکر کے واسطے رہ گئی۔ بخلات اسکے اگر اپنے غلام کی وصیت زید کے واسطے کی پھر اسی غلام کی وصیت بکر کے واسطے کی تو یہ ان دونوں کے واسطے سادہی وصیت ہی کیونکہ یہ غلام قابل شرکت ہے اور لفظ وصیت بھی اس معنی کے واسطے لائق ہے سادہاگر کہا کہ ہر وصیت جو میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ میرے وارث خالد کے واسطے ہی تو یہ زید کی وصیت سے رجوع ہی کیونکہ غنہ اور بر بیان کیا کہ یہ اول سے انقطاع ہے پھر یہ وارث کے واسطے وصیت ہو جائیگی اور جمنے وصیت وارث کا حکم پہلے بیان کیا ہے۔ اور اگر اس مسئلہ میں کہ جس غلام کی وصیت میں نے زید کے واسطے کی تھی وہ بکر کے واسطے ہی لیکن اس صورت میں بکر بروقت وصیت کے مرجع تھا تو دید کی وصیت بحال خود باقی رہی کیونکہ زید کی وصیت باطل ہونا اس ضرورت سے تھا کہ غلام مذکور بکر کے واسطے بلا شرکت غیر سے ہو جاتا تھا اور چونکہ بکر مرجع تھا تو یہ بات متحقق نہ ہوئی پس وصیت اول باقی رہی اور اگر بروقت وصیت کے بکر موجود نہ ہو پھر موصی کی موت سے پہلے مر گیا تو غلام وصیت اس موصی کے وارثوں کی میراث ہو گا کیونکہ پہلے وصیت بوجہ رجوع کے اور دوسری وصیت بوجہ موت بکر کے اعلیٰ ہو گی تو مدون دہنیں باطل ہو گئیں۔ واسطہ تعالیٰ اعلم۔

## باب الوصیۃ بثلاث المال

باب ثانی مال کی وصیت کے بیان میں۔

قال ومن اوصی لرجل ثلث مال ولا یرث ثلث مال ولم تجز الورثۃ فالثلث مینہا لانه یفقیق الثلث عن حقہما اذ لا تزد علیہ عند عدم الا جازۃ علی ما تقدم وقد تساویانی سبب الاستحقاق فیستویان فی الاستحقاق والمحل یقبل الشریکۃ فیکون مینہا وان اوصی لاحدہما بالثلث ولا یرث بالسدس فالثلث مینہما اثلثا لانه کل واحد مینہما یدلے بسبب صحیح وضاق الثلث بان حقہما فیقسمانہ علی قدر حقہما کما فی اصحاب الدیون فجعل الاقل سہما والاكثر سہمین فصارت ثلثۃ اسہم سہم لصاحب الاقل وسہمان لصاحب الاكثر وان اوصی لاحدہما بجمع مال ولا یرث ثلث مال ولم تجز الورثۃ فالثلث مینہما علی اربعۃ اسہم عندہما وقال ابو حنیفہ رحمہما الثلث مینہما نصفان ولا یضرب ابو حنیفہ رحمہما للموصی لہ بما زاد علی الثلث الا فی المحاباة والسعیۃ والدرہم المرسلۃ لہما فی الخلافۃ ان الموصی قصد شیان الاستحقاق والتفصیل والمنع الاستحقاق عن الورثۃ ولا مانع من التفصیل فیثبت کما فی المحاباة وقطعہا ولہ ان الوصیۃ وقعت بغیر الشریک عند عدم الاجازۃ من الورثۃ اذ لا نفاذ لہما بحال فبطل اصلہ والتفصیل ثبت فی ضمن الاستحقاق فبطل بطلانہ لا لمحاباة الثابتۃ فی ضمن البیع بخلات مواضع الا جمل



لان لما نفاذ فی الجملہ بدون اجازۃ الورثۃ بان کان فی المال سعة فغیر فی التفاضل لکونه مرفوعاً  
فی الجملہ بخلاف ما نحن فیہ و ہذا بخلاف ما اذا اوصی بعین من حرکت و قیمتہ تزدید علی الثلث فانہ یفرق  
بالثلث وان اقل ان یزدید المال فیخرج من الثلث لان ہناک الحق لعلق بعین التركة بدلیل انہ  
لو ملک واستفاد ماہ آخر تبطل الوصیۃ و فی الالف المرسلۃ لو ملک التركة تنفذ فیما استفاد و لم یکن  
مستقلاً بعین ما تعلق بہ حق الورثۃ۔ اگر ایک شخص نے اپنے تہائی مال کی زید کے واسطے وصیت کی اور بکر کے  
واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے اجازت نہ دی یعنی وارثوں نے ایک تہائی سے زیادہ میں اجازت  
نہ دی تو تہائی مال ان دونوں میں سادی تقسیم ہوگا کہ ایک تہائی میں یہ گنجائش نہیں ہو کہ دونوں کا پورا حق دیا جا  
کیونکہ وارثوں کی اجازت نہ ہونے کے وقت ایک تہائی سے زیادہ نہیں ہو سکتا چنانچہ اول کتاب میں اسکا بیان ہو چکا  
اور سبب استحقاق میں دونوں برابر ہیں تو استحقاق میں بھی دونوں برابر ہونگے یعنی ایک کو دوسرے پر ترجیح ہونگی۔  
اور تہائی مال اس قابل ہو کہ جسین شریک ہو سکے پس تہائی ان دونوں میں سادی شریک ہوگا۔ اور اگر اُس نے زید کے  
واسطے تہائی مال کی اور بکر کے واسطے چھ حصے مال کی وصیت کی ہو (اور وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی)  
تو تہائی مال ان دونوں میں تین تہائی شریک ہوگا یعنی تہائی مال کے تین حصے کے ماورین جسین سے دھڑ زید کے  
واسطے اور ایک حصہ بکر کے واسطے ہوگا اس واسطے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک سبب مجمع کے ساتھ استحقاق ہو اور  
ان دونوں کے حق کی گنجائش ایک تہائی میں نہیں ہو تو یہ دونوں ایک تہائی کو بقدر اپنے حقوق کے تقسیم کریں جیسے  
مختلف فرضداروں کی صورت میں ہوتا ہے پس کمتر حصہ والے کا ایک سہم قرار دیا جائے یعنی چھ حصہ ایک سہم ہو اور  
تہائی مال کے دوسم قرار دیے جائیں کیونکہ ایک تہائی میں دو چھ حصے نکلتے ہیں پس کل تین سہام ہوئے یعنی ایک  
تہائی کے تین سہام کے ماورین جسین سے ایک سہم بکر کے واسطے ہو اور دوسہام زید کے واسطے ہوں۔ اور اگر اُس نے زید  
کے واسطے اپنے پورے مال کی وصیت کی اور بکر کے واسطے ایک تہائی مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد  
مال کی اجازت نہ دی تو صاحبین کے نزدیک تہائی مال ان دونوں میں چار حصہ ہو کر تقسیم ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ  
فرمایا کہ تہائی مال ان دونوں میں نصفان نصف ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اصل یہ ہو کہ جب وصی دس کے واسطے  
تہائی سے زائد کی وصیت ہو تو دنانہ کے حساب سے اُسکو مقدار تین ٹھہرتے ہیں سوائے تین صورتوں کے۔ ایک یہ  
ماریف نے بیع میں کئی عیالات کی ہو یا غلام پر حق سعایت ہو یا غیر معین مال کی مثلاً درہون کی وصیت ہو۔ اختلافی  
صورت میں صاحبین کی دلیل یہ ہو کہ وصی نے زید کے حق میں کل مال کی وصیت کرنے میں دو باتوں کا تعد کیا ایک یہ کہ  
زید کو استحقاق ہو اور دوم یہ کہ بکر پر اُسکو تفضیل ہو پھر ان دونوں باتوں میں سے استحقاق تو بوجہ حق وارثان کے  
مستنع ہو (اس واسطے کہ تہائی سے زائد بقدر مال سب سے وارثوں کا حق متعلق ہو جاتا ہے اگرچہ صورت ماضی ہو چکے  
سابق میں بیان ہو چکا) اور دوسری بات یعنی بکر کو زید پر تفضیل ہونا تو اس سے کوئی امر مانع نہیں ہو پس یہ تفضیل  
ثابت ہو جائیگی (اور یہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ زید بحساب تین حصوں کے اور بکر بحساب ایک حصہ کے شریک قرار دیا جاوے  
پس تہائی سے زائد میں بظرا اس تفضیل کے شریک کیا جائیگا) جیسے در صورت عیالات و سعایت دو وصیت ہر سہ کے  
ہوتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہو کہ جب وارثوں نے اجازت نہ دی تو تہائی سے زائد کی وصیت ایسے طور پر واقع  
ہوئی جو شرع میں نہیں ہو کہ بکر کی وصیت کسی حال میں نافذ نہیں ہو سکتی تو ابتداء سے باطل ہو گئی یعنی تہائی سے زائد کی  
وصیت باطل ہو گئی اور فقط تہائی کی وصیت رہ گئی تو زید و بکر دونوں برابر ہو گئے زید کو تفضیل ہونا تو یہ تفضیل اگر ثابت ہو



ہوتی تو استحقاق کے ضمن میں ثابت ہوتی لیکن تہائی سے زائد کا استحقاق باطل ہوتا تو استحقاق باطل ہونے کے ساتھ  
 میں یہ تفصیل بھی باطل ہو گئی جیسے وہ محایات جو بیع کے ضمن میں ہو وہ بیع باطل ہونے کے ساتھ باطل ہو جاتی ہیں  
 بخلاف ان تین مسئلوں کے یعنی مریض کے محایات جو مہنتی وصیت ہوتی ہے جسکی یہ صورت ہے کہ ایک مریض کے  
 دو غلام ہیں جنہوں سے ایک کی قیمت گیارہ سو درم ہیں اور اُسے وصیت کی کہ یہ غلام زمین کے ہاتھ بیوہ سودرم کے  
 فروخت کیا جائے اور دوسرے غلام کی قیمت چھ سو درم ہیں اور اُسے وصیت کی کہ یہ غلام بیوہ سودرم کے بکرے کے  
 ہاتھ فروخت کیا جائے تو زید کو ایک ہزار درم کی اور بکر کو پانچ سو درم کی محایات حاصل ہوئی اور وارثوں نے تہائی  
 سے زائد محایات کی اجازت نہ دی تو بقدر تہائی کے ان دو وزن کے واسطے ہنزلہ وصیت ہو کیونکہ یہ مرض الموت  
 کی محایات ہیں لیکن بالاتفاق اس تہائی میں زید بحساب ہزار درم کے اور بکر بحساب پانچ سو درم کے شریک کیا جائیگا  
 اور اسی طرح سعادت میں حکم ہو جسکی یہ صورت ہے کہ ایک شخص کے صرف دو غلام ہیں جنہوں میں ایک کی قیمت دو ہزار درم  
 اور دوسرے کی قیمت ایک ہزار درم ہے اور ان کے سوا اُسکا کچھ مال نہیں ہے پس اُسے مرض الموت میں دو وزن  
 آزاد کر دیا پس اگر وارثین اجازت دیں تو دو وزن آزاد ہو جائینگے ورنہ مریض کا تہائی ترک کر لینی ایک ہزار درم ان  
 دو وزن کو ملے گا پس بالاتفاق یہ حکم ہے کہ جس غلام کی قیمت دو ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے دو حصہ پاویگا اور باقی  
 کے واسطے سعادت کو لے گا اور جسکی قیمت ایک ہزار درم ہے وہ تہائی میں سے ایک حصہ پاویگا اور باقی کے واسطے  
 سعادت کرے گا پس اس مسئلہ میں بھی اتفاق ہے کہ تہائی سے زائد وصیت میں استحقاق کی راہ سے اعتبار ہے اور  
 قیصری صورت یہ کہ ایک شخص کا کل ترکہ تین ہزار درم ہے اور اُسے بدون تعیین کے زید کے واسطے دو ہزار درم کی  
 اور بکر کے واسطے ایک ہزار درم کی وصیت کی مگر وارثوں نے تہائی سے زائد کی اجازت نہ دی اور تہائی صرف ایک ہزار  
 درم ہے تو اسی قدر ان دو وزن کو بطریق وصیت عطا ہوگی لیکن ہزار درم میں زید کا استحقاق بحساب دو ہزار کے  
 اور بکر کا استحقاق بحساب ایک ہزار کے لگایا جائیگا حتیٰ کہ زید کو بکر سے دو چند استحقاق ہوگا پس خلاصہ یہ نکلا کہ ان  
 تین مسائل میں البتہ بالاتفاق تہائی سے زائد کو بظرف استحقاق کے اعتبار کرتے ہیں (ع م) اس دلیل سے کہ ان  
 تینوں مسائل میں سے ہر ایک وصیت کو بدون اجازت وارثوں کے فی الجملہ نافذ موجود ہے یا میں طور کہ شلال میں  
 گنہائیں نکل آئے شلال کوئی مال مخفی ظاہر ہو یا مل جاوے تو اس وصیت کا اعتبار تفصیل کے بارہ میں کیا گیا  
 صرف اسوجہ سے کہ یہ فی الجملہ مشروع ہے بخلاف مسئلہ کتاب کے کہ وہ کسی طرح مشروع نہیں ہے تو خلاصہ فرق یہ ہوا کہ  
 ان تین مسائل میں وصیت فی الجملہ مشروع ہے تو تفاضل کا اعتبار بظرف استحقاق ثابت ہوگا اور اس مسئلہ کتاب میں  
 کسی طرح مشروع نہیں ہے اعتبار نہ دار و دوسرے واضح ہو کہ اعتبار صرف در اہم مسئلہ کی وصیت میں ہے یعنی جنہیں کوئی  
 تعیین نہیں ہے (بر خلاف ایسی صورت کے کہ جب ترکہ میں سے کسی مال عین کی وصیت میں اس طرح تفاضل ہو  
 حالانکہ تہائی ترکہ سے اسکی قیمت زائد ہے تو موصی کے حق میں بظرف وارثوں کے یا دیگر موصی کے تفاضل کا کچھ  
 اعتبار نہ ہوگا) چنانچہ موصی اگر صرف ایک تہائی کے حساب سے مستحق قرار دیا جائیگا اگرچہ یہاں بھی یہ احتمال ہے کہ مال  
 میں زیادتی حاصل ہو جاوے کہ جس سے یہ عین وصیت اسکی تہائی نکلتی ہوگی یہ کہ موصی کے حق میں اس قدر  
 میں اسی مال عین سے متعلق ہو اور اسلئے کہ اگر یہ مال میں تلف ہو جاوے اور وصیت کا مال دیگر حاصل ہو جائے  
 وصیت باطل ہو جاتی ہے اور در صورتیکہ ہزار درم مسئلہ کی وصیت ہو یعنی عین خود اس صورت میں اگر کل ترکہ  
 ہو جائے بھر وصیت کا کچھ مال برآمد ہو تو وصیت مذکورہ اس مال سے نافذ کیجائی ہے تو وصیت کچھ اسی ترکہ سے



متعلق نہ تھی جس سے وارثوں کا حق متعلق تھا۔ پس وصیت مہینہ وصیت مسئلہ میں بفرق ہو جو مذکور  
 ہوا۔ قال واذا اوصی بنصیب ابنہ فالوصیۃ باطیۃ ولو اوصی بمثل نصیب ابنہ جائز لان الاول وصیت  
 بمال الغیر لان نصیب الابن مایعینہ بعد الموت والثانی وصیت بمثل نصیب الابن ومثل النسی غیر  
 وان کان یقفہ ربہ فیخبر وقال زفر بن جوزی الاول الضامن لکل مال فیہ وجوابہ  
 ما قلنا۔ اور اگر ایک شخص نے زید کے واسطے اپنے پسر کے حصہ کی وصیت کی (حالانکہ موصی کا بیٹا موجود ہو) تو  
 وصیت باطل ہے اور اگر زید کے واسطے اپنے پسر کے مثل حصہ کی وصیت کی تو جائز ہے جسے کہ اگر پسر کا حصہ بقدر تہائی  
 مال ہو یا کم ہو تو نافذ ہے اور اگر تہائی سے زائد ہو تو وہ وارثوں کی اجازت پر ہے۔ (م) اور دو وزن مسئلہ میں فرق کی  
 دلیل یہ ہے کہ اول مسئلہ میں حصہ پسر کی وصیت اسوجہ سے باطل ہے کہ یہ مال غیر کی وصیت ہے کیونکہ پسر کا حصہ وہ ہوگا  
 جو اسکو باپ کے موت بعد حاصل ہو۔ اور مسئلہ دوم کہ حصہ پسر کے مثل وصیت کی تو اسوجہ سے جائز ہے کہ یہ وصیت تو حصہ پسر کے  
 برابر مال کی وصیت ہے اور یہ حصہ پسر سے علیحدہ ہے اگرچہ اسکا اندازہ بقدر حصہ پسر کیا گیا تو یہ جائز ہے اور زفر جہلے کہا کہ اول  
 مسئلہ میں بھی وصیت جائز ہے تو زفر جہلے نے فی الحال کا لحاظ کیا اور فی الحال کل مال موصی کی ملک ہے اور اسکا جواب وہ ہے جو  
 ہم نے اوپر بیان کیا۔ یعنی فی الحال اگرچہ کل مال پسر کی ملک ہے لیکن فی الحال وہ موصی کی ملک نہیں ہے اور بعد موت کے  
 جب تک کہ اسے تو اسوقت پسر کا حصہ خود پسر کا مال ہے تو اسکا حصہ کی وصیت باطل ہے اور اگر اسے مجازاً یہ ارادہ کیا کہ مثل حصہ  
 پسر کے موصی کو دیا جائے اور وارثوں نے تصدیق کی تو یہ مسئلہ دوم ہو گیا جس میں کچھ کلام نہیں ہے جیسے اگر موصی کا بیٹا ہی موجود نہ  
 تو بالاتفاق وصیت جائز ہے۔ قال وسن اوصی بسهم من مال قد خس سهام الورثۃ انما ان یفقد عن  
 السدس فیتم له السدس ولا یزاد علیہ وهذا عندنا یخلفہ ج وقال لا مثل نصیب احد الورثۃ ولا یزاد علی الثالث  
 الا ان تجز الوارثۃ لان السهم یزاد بہ احد سهام الورثۃ عرفا لا یسمانی الوصیۃ والاقل متیقن یہ فیصرت الیہ الا ان  
 علی الثالث فیرد علیہ لانه لا مزید علیہ عند عدم اجازۃ الورثۃ ولان السهم ہو السدس ہو المردی عن ابن مسعود  
 رد رفعہ الی النبی علیہ السلام فیما یروی ولانه ینکر ویراد بہ السدس قال ایسا قال السهم فی اللغۃ عباد  
 عن السدس وینکر ویراد بہ سهم من سهام الورثۃ فیعطی ما ذکرنا قالوا ہذا کان فی عرفہم و فی عرفنا السهم کا لفظ ہے  
 کسی نے دوسرے شخص کے واسطے اپنے مال سے ایک سهم کی وصیت کی تو اسکو وارثوں کے سهام میں سے کتنو دیا جائیگا لیکن  
 اگر یہ چھٹا حصہ سے کم ہو تو موصی کے واسطے بڑا کر دیا جائیگا اور اس سے زیادہ نہیں کیا جائیگا اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے  
 اور صاحبین نے فرمایا کہ موصی کے واسطے وارثوں میں سے ایک کے حصہ کے برابر ہوگا یعنی وارثوں میں سے جسکا حصہ کتنو ہوگا  
 برابر ہوگا اور تہائی سے زیادہ نہیں کیا جائیگا اگر جبکہ وارثین اجازت دیں اس دلیل سے کہ سهم کے لفظ سے عرف میں وارثوں  
 کے سهام میں سے ایک مراد ہوتا ہے خصوصاً وصیت میں جو میراث کی ہیں اور کثر اس میں متیقن ہے قاسی جانب یہ لفظ  
 بجزیر جائیگا لیکن اگر کثر حصہ بھی تہائی سے زائد ہو تو بقدر زیادتی کے وارثوں کو بھیر دیا جائیگا کیونکہ وارثوں کی اجازت  
 ہونے کے وقت تہائی سے زیادتی نہیں ہو سکتی (اور شافعی و ابن اندلس نے کہا کہ وارثین جو چاہیں وہ بین ع-ع) اور  
 امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ سهم لغت میں چھٹا حصہ ہے اور یہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے نو تو غلام فروغام روی ہے۔ اور  
 اس دلیل سے کہ کبھی سهم بول کر چھٹا حصہ مراد ہوتا ہے چنانچہ ایسا بن معاویہ قاضی بصرہ نے کہا کہ لغت میں سهم یعنی حصہ ہے  
 تو بھی سهم بول کر اس سے مراد وارثوں کے سهام میں سے ایک ہوتا ہے پس جو ہم نے ذکر کیا وہی دیا جائیگا یعنی وارثوں کے  
 سهام میں سے جو کہ ہو دیا جائے۔ مثلاً نے فرمایا کہ یہ اہل کو نہ دے عرب کا عرف ہے اور ہمارے عرف میں سهم کا لفظ ہے



جزد کے ہر حصے ایک جزد لکھنے کی صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی ایک سہم لکھنے کی صورت میں ہوگا۔ قال ولو اوصی  
بجزء من مال قبل للورثة اعطوه ما شئتم لانه مجهول يتناول القليل والكثير غير ان الجمالية لا تمنع صحة الوصية  
والورثة قائمون مقام الموصی فالسهم البیان۔ اگر اپنے مال سے ایک جزد کی وصیت کی تو وارثوں سے  
کہا جائیگا کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے اسکو دے دو کہ جزد ایک امر مجهول ہے کہ وہ قلیل و کثیر ہو سکتا ہے لیکن مجهول اس لئے  
سے وصیت منع نہیں ہوتی ہے اور وارث لوگ موصی کے قائم مقام ہیں پس انہیں کو بیان کا اختیار ہوگا کہ  
یعنی جو کچھ بیان کریں وہی لازم ہوگا پس اسکے یہی سنی ہوئے کہ جو کچھ تمہارا جی چاہے دے دو اس سے معلوم ہوا  
کہ ہمارے عزت میں خواہ سہم کا لفظ کے یا جزد کا لفظ کے دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے اور اہل کو فہم دینے کے  
وقت میں سہم و جزد میں فرق ہے چنانچہ کتاب میں ایسا میں معاد یہ کہ کہ قول سے جسکو قاسم بن ثابت نے  
غریب الحدیث میں روایت کیا ہے اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے جسکو امام محمد رحمہ اللہ نے اصل میں ذکر کیا ہے اور حدیث میں  
سے استدلال کیا چنانچہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں دوسرے کے واسطے اپنے  
مال سے ایک سہم کی وصیت کی پھر مر گیا اور معلوم ہوا کہ یہ شخص ہی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ہوا تو آپ نے اس کے واسطے  
چٹھا حصہ قرار دیا۔ رواہ البزار والطبرانی فی الاوسط۔ اور اسکی آئندہ میں عمری مترک ہے اور وہ منفرہ ہے۔ عذرو اسکے یہ نام  
ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چٹھا حصہ اسوجہ سے قرار دیا کہ وارثوں کے سہام میں سے بھی کچھ بچا جائے کہ صاحبین کا قول ہے اسوجہ  
سے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے غیر از ہیکل اثر قاضی ایساں رحمہ اللہ وغیرہ مؤید ہے کہ سہم کا اطلاق حصہ ششم پر ہے لیکن  
حجت یہ کہ روایت میں کہا گیا کہ (معلوم ہوا کہ یہ کس قدر ہے) پس اگر عیب کے اطلاق میں سہم اسی معنی میں ہوتا تو  
معلوم تھا کہ ہر کس کوئی عیب نہیں ہو سکتا سوائے اسکے کہ یوں کہا جاوے کہ عیب کے اطلاق میں یہ امر معلوم تھا  
اگر انکو حکم شرعی میں معلوم نہ تھا وہیہ فافہ فافہ دانستہ تھے اعلم۔ م۔ قال ومن قال سدس مالی لفلان  
ثم قال فی ذلک المجلس ادنی مجلس آخر لثلث مالی واجازت الورثة فله ثلث المال ویدخل السدس  
فیہ ومن قال سدس مالی لفلان ثم قال فی ذلک المجلس ادنی غیرہ سدس مالی لفلان فله سدس  
واحد لان السدس ذکر مع قابلا لضافۃ الی المال والمعرفة اذا اعیدت یرا د بالثانی عین الاول  
ہو المعهود فی اللغة۔ اگر کسی نے کہا کہ میرا چٹھا حصہ مال واسطے زید کے ہے پھر اسی مجلس میں یا دوسری مجلس  
میں کہا کہ زید کے واسطے میرا تہائی مال ہے اور وارثوں نے بھی اجازت دیدی تو زید کے واسطے صرف تہائی  
ملک اور چٹھا حصہ اسی میں داخل ہو جائیگا سوائے اگر ایک شخص نے کہا کہ زید کے واسطے میرے مال کا چٹھا حصہ ہے پھر  
اسی مجلس میں یا دوسری مجلس میں کہا کہ زید کے واسطے مال کا چٹھا حصہ ہے تو زید کو صرف ایک چٹھا حصہ ملے گا سوائے  
کہ اسنے مال کی طرف نسبت کر کے چٹھا حصہ بطور معرفہ بیان کیا اور معرفہ کہ جب دوبارہ عبارت میں لاتے ہیں تو اول ہی  
مراد ہوتا ہے اور یہی لغت میں معروف ہے۔ زید یا اسنے کہا کہ زید کے واسطے وہی چٹھا حصہ ہے جو میں نے پہلے  
بیان کیا تھا۔ قال ومن اوصی بثلث دراہمہ او بثلث غنمہ فملک ثلثا ذلک وبقی ثمانہ و ہو یخرج من  
ثلث ما بقی من مالہ فلا جمیع ما بقی وقال زفر لہ ثلث ما بقی لان کل واحد منہما مشترک منہم والمال  
المشترک یتوی ماوی مشر علی الشریک وبقی ما بقی علیہما وصار کما اذا كانت الشریکۃ اجناسا مختلفۃ  
ولنا ان فی الجنس الواحد یکن جمیع حق احدہم فی الواحد ولہذا یجری فیہ الجبر علی القسمۃ وفیہ جمیع  
دارصیۃ مقدسۃ فجمعا فی الواحد البانی وصارت الدراہم کالدراہم بخلات الاجناس المختلفۃ لانه



نایکات الجمع فیہا جبراً فکذا تقدیراً۔ اگر ایک شخص نے اپنی تہائی درہون یا تہائی کپڑوں کی وصیت کی بھران درہون یا کپڑوں میں سے دو تہائی تلف ہو گئی اور صرف ایک تہائی باقی ہو تو وہ بھی کے باقی مال میں سے یہ باقی بقدر تہائی کے کم ہوتی ہے تو موصی کو یہ کل باقی دیدی جائیگی۔ اور زکوٰۃ جمعہ اللہ نے لکھا کہ باقی کی تہائی دیکھا لیکن اس واسطے کہ جو کچھ تلف ہوا اور جو کچھ باقی ہو سب ان موصی کو اور وارثوں میں مشترک تھا اور مال مشترک میں حکم یہ ہے جو بقدر تلف ہو وہ مشترک پر تلف ہوتا ہے اور جو کچھ باقی رہے وہ مشترک پر باقی رہتا ہے یعنی باقی تہائی بھی ان سب میں مشترک ہے اور یہ مسئلہ ایسا ہو گیا جیسے ترکہ میں اجناس مختلف ہوں یعنی ایک شخص کے پاس اونٹ و گائے و کپڑوں کے مختلف گلابوں پس اس نے ان سب گلابوں میں سے ایک تہائی کی وصیت کی پھر دو گلاب تلف ہو گئے اور ایک گلاب باقی رہا تو بالاتفاق موصی کو اس میں سے تہائی ملے گی پس ایسا ہی مسئلہ مذکورہ میں ہونا چاہیے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جنس واحد میں ایک مقدار کا حق یک ہی میں جمع کرنا ممکن ہے و لہذا جنس واحد میں بٹا رہا ہے جبر کرنا جاری ہوتا ہے یعنی اگر جنس واحد کے شرکاء میں سے ایک نے بطورہ جائز باقیوں پر بطورہ کرنے کے واسطے جبر کیا جاتا ہے حالانکہ بطورہ کے یہی معنی ہیں کہ حق شایع کو یکجا جمع کرنا اور وصیت مقدم ہوتی ہے تو ہم نے وصیت کو اس مقدار باقی میں جمع کر دیا اور جملہ درہم بمنزلہ درہم واحد ہو گئے۔ بخلاف اسکے اگر اجناس مختلف ہوں تو یہ نہیں ہوتا کہ اجناس مختلفہ میں بطورہ کے واسطے جبر نہیں جاری ہوتا ہے تو اسی طرح اس میں وصیت کو بھی مقدم نہیں کر سکتے۔ قال ولو اوصی بثلاث ثیابہ فملک ثلثاها وبقی ثلثاها و یخرج من ثلث باقی من مالہ لم یستحق الا ثلث باقی من الثیاب قالوا ہذا اذا كانت الثیاب من اجناس مختلفہ ولو كانت من جنس واحد فہو بمنزلہ الدرہم وکذا لکمل و الموزون بمنزلہ لہ لانی بجزی فیہ الجمع جبراً بالقسمۃ ولو اوصی بثلاث ثلثہ من رقبۃ فمات اثنا عشر لم یکن لہ الا ثلث الباقی وکذا الدرہم مختلفہ و قبل ہذا علی قول ابی حنیفہ رحمہ و حدہ لانی لا یری الجبر علی القسمۃ فیہا و قبل ہو قول الکل لان عندہما للقاضی ان یجتہد و یجمع و بدون ذلک یتعذر الجمع والاول اشبه للفقہ المذکور۔ اور اگر ایک شخص نے اپنی تہائی کپڑوں کی وصیت کی پھر ان میں سے دو تہائی کپڑے ضائع ہو گئے اور ایک تہائی باقی رہی اور یہ مقدار باقی اسکے باقی ترکہ کی تہائی ہو سکتی ہے تو موصی کو ان کپڑوں میں سے صرف ایک تہائی ملے گی۔ شایخ نے فرمایا کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ یہ کپڑے اجناس مختلفہ ہوں۔ اور اگر ایک ہی جنس کے کپڑے ہوں تو یہ بمنزلہ درہون کے ہیں اور اسی طرح ہر کیل و وزنی چیز بھی بمنزلہ درہون کے ہے کیونکہ ہر کیل و وزنی چیز میں بھی جبراً بطورہ سے جمع کرنا جاری ہے۔ اور اگر اس نے اپنے تین غلاموں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر ان میں سے دو غلام مر گئے تو موصی کے واسطے باقی غلام کا تہائی ملے گا اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا اور یہی حکم مختلف گھروں کی صورت میں ہے یعنی اگر تین گھروں میں سے تہائی کی وصیت کی پھر دو گھر تلف ہو گئے تو باقی کو باقی میں سے فقط تہائی ملے گی۔ بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ فقط امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے کیونکہ وہ مکاتبات مختلفہ و غلاموں میں جبراً بطورہ جائز نہیں جانتے ہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ سب کا قول ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ اپنے اجتہاد سے ایک جامع کرے اور بدون اسکے البتہ جمع کرنا مستند ہے لیکن قول اول جو فقہ مذکور کے ہے وہ صحیح ہے یعنی بدون اجتہاد قاضی کے شرکاء میں سے کسی ایک کا حق مکان واحد یا غلام واحد میں جمع نہیں ہو سکتا اور جب دو مکان یا دو غلام تلف ہو گئے تو اس میں قاضی کا اجتہاد بھی تک نہیں ہوا پس باقی بھی مال شرکت رہا تو موصی کو باقی کا بمنزلہ تہائی ملے گا اور یہی امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ لیکن مصنف نے لکھا کہ جہاں جبراً جمع کرنا ممکن ہے



بٹوارہ کر کے جمع کرنا وہاں وصیت کو میراث سے مقدم کر کے جمع کرنا چاہیے ورنہ نہیں پس امام رح کے نزدیک مختلف  
 اکثرون و غلامون و مکانون میں بٹوارہ کا جہر نہیں تو موصی کہ کو باقی میں سے صرف تہائی لیگا اور ساجین رح کے نزدیک  
 ان چیزوں میں جہراً بٹوارہ جاری ہے تو موصی نہ کو کل باقی لیگا و استہ تعلے اعلم۔ قال و من اوصی لرجل بالفل  
 و رہم ولہ مال عین و دین فان حسیج الالف من ثلث العین و دفع الی الموصی لہ لانہ امکن ایفاء  
 کل دی حق حقہ من غیر بخش فیصار الیہ وان لم یخرج دفع الیہ ثلث العین و کل ما خرج شئی من الدین  
 اخذ ثلثہ حتی یستوفی الالف لان الموصی لہ شریک الوارث و فی تخصیصہ بالعین بخش فی حق الوارث  
 لان للعین فضل علی الدین ولان الدین یس بال مال فی مطلق الحال و نہنا یحیر مال عند الاستیفاء  
 فانما یتمثل النظر بما ذکرناہ۔ اگر ایک شخص نے زید کے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی حالانکہ اس موصی کے  
 واسطے مال عین و دین دونوں موجود ہیں یعنی اسکے پاس اموال اعیان و نقد بھی ہیں اور اسکا لوگوں پر قرضہ بھی ہے  
 پس اگر یہ ہزار درہم اسکے نزدیک موجودہ ہیں سے برآمد ہو یعنی سوائے قرضہ کے جو مال موجود ہے اسکی تہائی سے ہزار درہم  
 نکلتے ہوں تو موصی کہ ہزار درہم دیدے جائیگے کیونکہ بغیر کسی کے ہر ایک حقدار کو اسکا حق پہونچا دینا ممکن ہے پس موصی کہ  
 بھی اسکا حق پہونچا دیا جائیگا اور اگر مال عین کی تہائی سے ہزار درہم برآمد ہوں تو اعیان موجودات میں سے تہائی  
 دید جائیگی اور اموال قرضہ میں سے جو کچھ برآمد ہوتا جائے وہ اسکی تہائی لینا جائیگا بھانٹک کہ ہزار درہم پورے  
 ہو جائیں کیونکہ موصی کہ تو وارثوں کا شریک ہے اور اموال موجودہ یعنی جو قرضہ کے سوائے بالفعل موجود ہیں انھیں سے  
 خاص کر موصی کہ کا حق ادا کیا جائے تو یہ وارثوں کے حق میں خسارہ ہے اسلئے کہ مال نقد کو قرضہ پر فضیلت ہوتی ہے اور  
 اسلئے کہ قرضہ تو مطلقاً ہر حال میں مال نہیں ہے بلکہ اسی وقت مال ہو جاتا ہے کہ جب وصول ہو جائے پس نظر انصاف  
 اسی صورت میں ہے جو ہمنے بیان کی فن۔ کہ اموال نقد میں سے بالفعل تہائی دید جائے پس ہر ایک کو اس  
 مال سے اپنا اپنا حصہ پہونچ جائے پھر مال قرضہ جب وصول ہوتا جائے تو انہیں سے ہر ایک کو اپنا حصہ پہونچا جائے  
 حتی کہ موصی کہ کے واسطے ہزار درہم پورے ہو جائیں پھر جو کچھ وصول ہو وہ وارثوں کا حق ہے۔ قال و من اوصی  
 لزید و عمر و ثلث مالہ فاذا عمر و میت فالثلث کلہ لزید لان المیت لیس باہل للوصیۃ فلا یزاحم  
 النحی الذی ہو من الہما لکما اذا اوصی لزید و جدار و عن ابی یوسف رحمہ اللہ اذا لم یعلم بموتہ فلا نصف  
 الثلث لان الوصیۃ عنہ صحیحہ لعمرو فلم یرض للحمی الا النصف الثلث بخلاف ما اذا علم بموتہ لان الوصیۃ  
 لمیت لغونکان راضیا بكل الثلث للحمی وان قال ثلث مالی بین زید و عمر و زید میت کان لعمرو  
 نصف الثلث لان قضیۃ ہذا للفظ ان یکون لكل واحد منہما نصف الثلث بخلاف ما تقدم الاثر  
 ان من قال ثلث مالی لزید و سکت کان لہ کل الثلث ولو قال ثلث مالی بین فلان و سکت لم  
 یستحق الثلث۔ اگر کسی نے زید و مکے واسطے تہائی مال کی وصیت کی پھر ظاہر ہوا کہ بکر مرچکا ہے تو پوری تہائی  
 کے واسطے ہوگی اسواسطے کہ میت اس قابل نہیں کہ اسکے واسطے کچھ وصیت ہو تو وہ زندہ کا مزاحم نہ ہوگا جو لاحق وصیت  
 کی جیسے کسی نے زید و دیوار کے واسطے وصیت کی تو دیوار کے اس قابل نہونے کی وجہ سے کل وصیت زید ہی کے واسطے  
 رہے گی فن۔ اور یہ دو صورتوں کو شامل ہے ایک یہ کہ موصی کہ بکر کے مرنے کا حال معلوم ہو اور دوم یہ کہ اسکو معلوم نہ ہو  
 کہ ظاہر حکم یہ کہ دونوں صورتوں میں زندہ کے واسطے کل وصیت ہوگی۔ م۔ ہر ابو یوسف رح سے روایت ہے کہ اگر موصی  
 بکر کی موت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں زید کے واسطے تہائی کا نصف ہوگا کیونکہ موصی کے نزدیک بکر کے واسطے



وصیت صحیح ہو تو وہ زید کے واسطے نقطہ تہائی کے آہستہ پر ماضی ہوا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ موصی کو بھی بکر کی موت کا علم ہو کہ اس صورت میں پوری تہائی زید کے واسطے ہوگی اس واسطے کہ میت کے لیے وصیت کرنا لغو ہو تو وہی خود اس امر پر ماضی تھا کہ پورا تہائی مال زید کے واسطے ہو۔ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے یون کہا کہ میں نے زید و بکر کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی۔ م۔ اور اگر موصی نے یون کہا کہ میرا تہائی مال در میان زید و بکر کے ہو حالانکہ بکر مر چکا ہو تو بالاتفاق زید کے واسطے صرف نصف کا آدھا یعنی چھٹا حصہ ہوگا کیونکہ لفظ در میان زید و بکر کے مقتضی ہے کہ زید و بکر میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی کا نصف ہو پس اس صورت میں زید کو صرف چھٹا حصہ لینگا بخلاف پہلی صورت کے یعنی جبکہ زید و بکر کو بطور وصیت کے تہائی کا مالک کیا تو اس صورت میں جو زندہ ہو وہ کل کا مالک ہو جاتا ہے کیونکہ وہی مالک ہونے کے لائق ہے۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ ایک شخص نے اگر یون کہا کہ میرا تہائی مال زید کے واسطے ہے۔ اور خاموش ہو رہا ہے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں کہا تو زید کل تہائی کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور اگر ایک شخص نے کہا کہ میرا تہائی مال در میان زید و بکر اور خاموش ہو رہا تو زید اس کل کا مستحق نہیں ہوگا اس واسطے کہ لفظ کو مقتضی ہے کہ زید کے ساتھ دیگر مستحق بھی ہے جسکو اس نے بیان نہیں کیا فایت یہ کہ صرف ایک ہی مستحق دیگر قرار دیا جاوے کیونکہ اس سے کم نہیں ہو سکتا اور زیادہ کا کچھ حساب نہیں ہے لہذا زید صرف نصف کا مستحق ہوگا اور اس سے زیادہ کا استحقاق کسی صورت میں ہوگا پس حاصل یہ نکلا کہ اگر دو شخصوں کو وصیت کرے حالانکہ ان میں سے ایک مر چکا ہو تو دیکھا جائے کہ وصیت اگر بعد از ملک ہو تو جو زندہ ہو وہ کل کا مالک ہو جائیگا جبکہ موصی کی موت کے بعد قبول کرے اور اگر وصیت بطور تقسیم ہو مثلاً میرا تہائی مال در میان فلان اور فلان کے ہو تو زندہ کو صرف اس کا نصف لینگا و اللہ تعالیٰ اعلم۔ قال وسن اوصی بثلث مالہ ولا مال لہ والکسب مالا استحق الموصی لہ ثلث مالک عند الموت لان الوصیۃ عقد استخلاف لصفات الی بالبعد الموت وثبت حکم بعد فی شہر ط وجو المال عند الموت لا قبلہ وکنہ لک اذا کان لہ مال فملک ثم کسب مالا لما بناوہ وادعی لہ ثلث غنم فملک الغنم قبل موتہ اولم یکن لہ غنم فی الاصل فالوصیۃ باطلہ لما ذکرنا انہ ايجاب بعد الموت فباعتبار قیاس جہنم و ہذہ الوصیۃ تعلقت بالعیین فقبل بغیر ما عند الموت وان لم یکن لہ غنم فاستفادہ غنم ات فانصح ان الوصیۃ تنصح لانہا لو کانت بلفظ المال تنصح فلکذا اذا کانت باسم نزع و ہذا لان وجودہ قبل الموت فضل والمعتبر قیامہ عند الموت ولو قال لہ شاة من مالی و لیس لہ غنم لعلی کتبت شاة لانی لما اضاف الی المال علمنا ان مرادہ الوصیۃ بالیۃ الشاة اذا مالیتہا تو جدنی مطلق المال ولو اوصی بشاة ولم یغنیف الی مالہ ولا غنم لہ قبل لا یصح لان اصح اضافة الی المال و بدو نہا تعتبر بصورة الشاة و معنایا و قبل تنصح لانی لما ذکرنا الشاة و لیس فی ملک شاة علم ان مرادہ المالیتہ ولو قال شاة غنمی ولا غنم لہ فالوصیۃ بالیۃ لانی لما اضاف الی الغنم علمنا ان مرادہ عین الشاة حیث جعلہا جز من الغنم بخلاف ما اذا اضاف الی المال و علی ہذا یخرج کثیر من المسائل۔ اگر کسی شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی حالانکہ اس کا بکر مال نہیں ہے پھر اس نے کچھ مال کا یا تو موت کے وقت کچھ مال ہو موصی لہ اسکی تہائی کا مستحق ہوگا اس واسطے کہ وصیت کا عقد ہے جو اپنا خلیفہ کرنا اپنی موت کے بعد زمانہ کی طرف سفار ہو لینے موصی نے کہ یا موصی لہ کہ کہا کہ میری موت کے بعد میرے تہائی مال میں میرا خلیفہ ہے اور وصیت کا حکم بعد موت کے ثابت ہوتا ہے تو موت کے وقت مال موجود ہونا چاہیے اور اس سے پہلے ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر موصی کے پاس وقت وصیت کے مال ہو پھر سب تلف ہو گیا پھر اس



مال کہا یا تو بھی موصی لہ اسکی تہائی کا سخن ہوگا بدیل مذکورہ بالا کہ وقت موت کے مال کی ضرورت ہو اور اس سے پہلے  
 ضرورت نہیں ہوتی۔ پھر یہ اس صورت میں کہ اسنے مال کی تہائی کی وصیت کی ہو۔ م۔ اور اگر اسنے اپنی تہائی  
 بکریوں کی وصیت کی پھر موصی کی موت سے پہلے یہ بکریاں مرگئیں یا اصل ہی میں اسکے پاس کوئی بکری نہ تھی تو وصیت باطل  
 ہو بدیل مذکورہ بالا کہ وصیت تو بعد موت کے ایجاب ہو تو موصی کی موت کے وقت اس مال کا قائم ہونا معتبر ہو اور چونکہ  
 بکریوں کی وصیت ایک مال عین سے متعلق تھی یعنی شل درم دو پیار کے مال غیر معین سے متعلق نہ تھی تو جب موت  
 کے وقت یہ مال عین نہ وارد ہو تو وصیت باطل ہوگی۔ اور اگر موصی کے پاس بکریاں نہ ہوں لیکن بعد قول وصیت کے  
 اسنے بکریاں حاصل کیں پھر موصی یہ بکریاں چھوڑ مرا (تو کیا وصیت مذکورہ ان بکریوں سے نافذ ہوگی۔ اس میں اختلاف ہے  
 بعض نے کہا کہ اسنے متعلق نہ ہوگی اور بعض نے کہا کہ بلکہ اسنے متعلق ہوگی) اور صحیح یہ کہ وصیت صحیح ہوگی یعنی ان بکریوں  
 سے متعلق ہوگی اس دلیل سے کہ اگر وصیت بلفظ مال ہوتی تو صحیح ہوتی یعنی جب وصیت تہائی مال کے لفظ سے ہوتی تو  
 وہ بعد وصیت کے حاصل کیے ہوئے مال سے متعلق ہو جاتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا پس اسی طرح جب وصیت مال کی ایک  
 قسم سے ہونے لگا بکریوں کے لفظ سے ہو تو یہ بھی حاصل کی ہوئی بکریوں سے متعلق ہوگی۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ موصی  
 کی موت سے پہلے بکریوں کا موجود ہونا ایک امر زائد ہے یعنی اسکو وصیت صحیح ہونے سے تعلق نہیں ہو اور معتبر یہ کہ تو  
 موصی کے وقت یہ مال موجود ہونا چاہیے (اور یہاں یہی ہوا کہ موت کے وقت بکریاں موجود ہوں تو وصیت مذکورہ صحیح  
 و نافذ ہوگی۔ اور یہ اسوقت کہ مقصود یہ ہو کہ عین بکریوں سے تہائی ہی) اور اگر کہا کہ فلان کے واسطے میرے مال سے ایک  
 بکری ہو حالانکہ اسکے مال میں کوئی بکری نہیں ہو تو موصی کہ بکری کی قیمت دی جائیگی کیونکہ جب موصی نے اسکو مال کی جانب  
 مضاف کیا تو بننے جانا کہ اسکی غرض یہ کہ بعد بکری کی مالیت کے فلان شخص کے واسطے مال ہو اسواسطے کہ بکری کی مالیت  
 البتہ متعلق مال میں پائی جاتی ہو۔ اور اگر اسنے مال کی جانب نسبت نہیں کی بلکہ فلان کے واسطے ایک بکری کی وصیت  
 کی حالانکہ اسکے پاس کوئی بکری نہیں ہو (تو اس میں دو قول ہیں) بعض نے کہا کہ وصیت صحیح نہیں ہو کیونکہ وصیت صحیح  
 کرنے والا امر یہ کہ اسنے مال کی جانب اضافت کی ہو اور بدون مالی اضافت کے بکری کی صورت و معنی کا اعتبار ہو گا یعنی  
 عین بکری سے وصیت متعلق ہوگی (اور چونکہ عین بکری کوئی موجود نہیں ہو جب وہ مر تو وصیت بھی باطل ہوگی) اور  
 بعض نے کہا کہ نہیں بلکہ وصیت صحیح ہو اسواسطے کہ جب اسنے بکری کا لفظ کہا حالانکہ اسکے پاس بکری نہیں ہو تو معلوم ہوا  
 کہ اسکی مراد بکری کی مالیت ہو (پس موصی کہ ایک بکری کی قیمت دیدی جائیگی۔ اقول شاید یہی مصنف رحمہ کے نزدیک  
 راجع ہو جیسا کہ اسکو آخر میں بیان کیا ہو) اور اگر اسنے کہا کہ فلان کے واسطے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہو حالانکہ اسکے  
 پاس بکریوں میں سے کوئی نہیں ہو تو وصیت باطل ہو اسواسطے کہ جب اسنے بکریوں کی طرف اس بکری کی نسبت کی تو  
 جانا کہ اسکی مراد عین بکری ہو کہ اسنے اسکو بکریوں میں سے ایک قرار دیا ہو (اور بکری کی قیمت مراد نہیں ہو) برخلاف اسکے  
 جب اسنے بکری کو مال کی جانب مضاف کیا تھا تو اس صورت میں مالیت مراد ہونا معلوم ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ اسی  
 قاعدہ پر بہت سے مسائل نکلتے ہیں منجیسے کہا کہ فلان کے واسطے میرے مال میں سے ایک نفیز گہوؤں میں یا  
 میرے مال میں سے ایک کپڑا ہو تو وصیت صحیح ہو اور موصی کہ کو نفیز گہوؤں کی قیمت دیدی جائیگی جبکہ موصی کے مال  
 میں گہوؤں یا کپڑے نہ ہوں بخلاف اسکے اگر کہا کہ فلان کے واسطے میرے گہوؤں میں سے ایک نفیز گہوؤں میں یا  
 میرے کپڑوں میں سے ایک کپڑا ہو حالانکہ اسکے مال میں گہوؤں یا کپڑے نہیں ہیں تو وصیت باطل ہو۔ کافی البسوط  
 قال ومن اوصی بثلث مال لا مہات اولادہ وہن ثلث وللفقراء والمساکین فلہن ثلثۃ اہم من ثلث



اسم۔ اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میرا مال میرے ام ولد و ن و فقراء و مساکین کے واسطے ہو حالانکہ اسکے تین  
 ام ولد ہیں تو تنہائی کے پانچ سهام سادی کر کے اس میں سے تینون ام ولد و ن کو تین سهام بے جا دینگے و ن  
 اور فقراء کو ایک سهم اور مساکین کو ایک سهم دیا جائیگا۔ قال رضی اللہ عنہ و ہذا عند ابی حنیفہ رحمہ و ابی یوسف  
 شیخ مصنف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ حکم امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہے و ن اور امام محمد رحمہ سے بھی ظاہر ہے  
 میں اسکے خلاف نہیں آیا۔ وعن محمد رحمہ اللہ یقسم علی سبعة اسہم لمن ثلثہ و لكل فریق سمان۔ اور غیر  
 جامع صغیر میں امام محمد رحمہ سے البتہ مروی ہے کہ سات سهام کے جاوینگے جن میں سے تینون ام ولد و ن کو تین سهام  
 دیے جاوینگے اور ہر فریق کے واسطے دو سهام ہونگے۔ یعنی فقراء کو دو سهام اور مساکین کو دو سهام دیے جاوینگے  
 واصلہ ان الوصیۃ لاهیات الاولاد جائزۃ و الفقراء و المساکین جنسان و فسرنا ہما فی الزکوۃ و سائر  
 اصل اس مقام پر یہ ہے کہ اہمات الاولاد کے واسطے وصیت جائز ہے یعنی آدمی کی جن باندیوں سے اولاد ہوئی ہو  
 چونکہ ان میں کوئی مستحق میراث نہیں تھانگے واسطے وصیت جائز ہوتی ہے اور فقراء و مساکین دو جنس میں اور زکوۃ میں  
 ہمنے دو وزن کی تفسیر بیان کر دی ہے۔ پس اس اصل میں کچھ خلاف نہیں ہے اور مصنف الزکوۃ کا میں لکھا کہ فقیر  
 وہ ہے جس کے پاس کچھ قلیل ہو اور مسکین وہ جس کے پاس کچھ نہ ہو۔ اور یہ ابو حنیفہ رحمہ سے مروی ہے اور اسکے برعکس بھی کہا گیا  
 ہے۔ اقول اسوجہ سے کہ قولہ لاهیات اما السفیۃ نکات مساکین یعلمون فی البحر۔ یعنی کشتی چند مسکینوں کی تھی جو دریائے  
 کام کرتے تھے۔ اس میں مسکینوں کے واسطے کشتی ثابت کی اور قول اول کی وجہ یہ کہ قولہ لاهیات او سکتا ذامترتہ۔ مسکین  
 کو جو خاک آلودہ پڑا ہے۔ دلالت کرتا ہے کہ وہ فقیر سے بھی زیادہ بد حال ہوتا ہے۔ بالجملہ اس میں اتفاق ہے کہ بحکم قولہ اما  
 الصدقات للفقراء و المساکین۔ فقیر و مسکین دو جنس ہیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہوئی کہ تین اہمات  
 اولاد میں اور دو جنس فقراء و مساکین ہیں تو ہر ایک کے واسطے ایک سهم ہوا اور فقراء و مساکین غیر محدود ہوتے ہیں  
 اور سب کا احاطہ ممکن نہیں تو ہر ایک کو ایک جنس قرار دیکر تینون اہمات اولاد کے ساتھ پنج مقسوم علیہ بنایا گیا۔  
 محمد رحمہ ان الحمد للہ کو لفظ الجمع۔ اور امام محمد رحمہ کی دلیل یہ کہ فقراء و مساکین بلفظ جمع مذکور ہوئے۔ تو ہر ایک  
 مفرد ایک کے معنی میں نہیں لے سکتے ہیں۔ غایت یہ کہ کثر جمع اعتبار کی جائے۔ وادناہ فی المیراث اثنان  
 بخلاف ذلک فی القرآن۔ اور کثر جمع میراث میں دو عدد ہی جسکو ہم قرآن مجید میں پاتے ہیں۔ چنانچہ نیت  
 یعنی دختر واحدہ کے واسطے نصف ہے اور ثبات خواہ دو ہوں یا زیادہ ہوں اسکے واسطے دو تنہائی ہے تو کثر جمع کا اطلاق  
 دو پر کیا گیا اور مانند اسکے دیگر ہیں۔ فکان من کل فریق اثنان۔ تو ہر فریق فقراء و مساکین میں سے بھی کثر ہوا  
 صف۔ اور دو وزن لکھا جائے۔ و اہمات الاولاد ثلث۔ اور اہمات اولاد میں مفروض ہیں۔ و ن  
 و جملہ سات ہوتے۔ فلہذا یقسم علی سبعة۔ لہذا تنائی مال وصیت کے سات سهام کے جاوینگے و ن ازجملہ  
 ہر ایک ام ولد کو ایک سهم دیا جاوے اور فقراء میں دو سهام اور مساکین میں دو سهام دیے جاویں۔ اور شاید کہ مراد امام  
 یہ کہ دو فقروں کو دیا جاوے تو وصیت کی تعمیل ہو جائیگی کیونکہ جہان کے فقراء کو احاطہ کرنا طاقت بشری سے باہر ہے  
 لیکن یہ سب اس وقت صحیح ہو کہ الفقراء و المساکین۔ سے جمع کے معنی مقصود ہوں حالانکہ الفقراء و المساکین بلفظ جمع  
 پر الف لام داخل ہے۔ ولہما ان الجمع المحلی بالالف واللام یراد بہ الجمع۔ اور جن میں رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ جس  
 جمع پر الف لام داخل ہو جاوے اس سے جنس مراد ہوتی ہے۔ جبکہ وہاں کوئی جماعت نہ ہو تو کیونکہ الف  
 لام سے جمع مراد لینا اصل ہے اور یہاں بھی جمع مراد فقراء و مساکین نہیں ہیں اور اشتقاق الف لام بھی نہیں ہو سکتا کہ



جمع فقراء و مساکین مراد ہوں کیونکہ یہ محال ہے کہ ہر حال بہان جنس ہی کے معنی مراد میں ورنہ بدون الف لام میں اور  
مع الف لام میں فرق ہونگا۔ تو یہی متعین ہوا کہ جنس فقراء و جنس مساکین مقصود ہے۔ ورنہ قینا و ال الاوستے  
مع احتمال الکل۔ اور جنس کا حکم یہ کہ وہ کثیر کو شامل اور مسکین کل کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن بیان کل کا  
احتمال بوجہ محال ہونے کے یا ظاہر ہے کہ کثیر مراد ہونا چاہیے۔ لایسما عند تعذر صرفہ الی الکل۔ خصوصاً جبکہ  
کل کی جانب سے صدقہ صرف کرنا محال ہے۔ اور ادنیٰ جنس ایک فرد ہے۔ فیعتبر من کل فریق واحد۔ نہ ہر ایک  
فریق فقراء و مساکین میں سے صرف ایک مقرر ہوا ہے۔ کیونکہ یہی کثیر و یقینی ہے۔ فبلغ الحساب خمسہ۔ تھنا  
بلغ مقسوم علیہ پر پہنچا ہے۔ جس میں سے ایک سہم زعفران کا اور ایک سہم مساکین کا ہوا۔ و الثلثہ للثلث۔  
اور باقی تین سہام تین اہل اہل اولاد کے واسطے رہے۔ قال ولو اوصی ثلثہ لفلان و لساکین نصفہ  
لفلان و نصفہ لساکین عندہما و عند محمد ثلثہ لفلان و ثلثہ لساکین۔ اور اگر اس نے اپنی تہائی کی  
وصیت واسطے فلان و مساکین کے فرمائی۔ (فلان شخص کو تہائی کا نصف یعنی چٹا حصہ دیا جاوے اور نصف باقی واسطے  
مساکین کے ہے اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کا قول ہے اور امام محمد رحمہما کے نزدیک فلان کے واسطے ایک تہائی  
ہوگا اور مساکین کے واسطے دو تہائی ہوگا۔ کیونکہ فلان ایک شخص ہے اور مساکین سے کثیر دو مراد ہیں تو سب  
میں جوئے پس اگر اس کی تہائی فرض کیو کہ زمین سودرم میں تو فلان کو سودرم دیکر باقی دو سودرم کو مساکین میں تقسیم کیا جاوے  
اور شیعین رحمہما کے نزدیک اس کا نصف ہم سے جنس مراد ہے کہ کثیر ایک ہے تو نصفاً نصف ہوگا۔ ولو اوصی لساکین  
غیر صرفہ اے مسکین داندہ عندہما و عندہ لایصرفہ الا الی مسکین بنائے علی بابینا ہ سلور اگر موصی نے  
اپنی تہائی کی وصیت مساکین کے واسطے کی تو وصیت نافذ کرنے والے کو اختیار ہے کہ اسکو ایک ہی مسکین کو دیدے  
اور یہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما کا قول ہے اور امام محمد رحمہما کے نزدیک دو مسکینوں سے کم نہیں صرف کر سکتا۔ یہاں بنا  
پس جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ امام محمد رحمہما کے نزدیک جمع معبر و اس میں کثیر دو عدد ہے اور شیعین رحمہما کے نزدیک  
جمع یعنی جنس ہے جبکہ الف لام داخل ہے تو کثیر ایک عدد فرد ہے اور منہجیم کہتا ہے کہ یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے عربی  
زبان میں لساکین یا لساکین و الفقراء کہا ہو اور ہماری زبان میں یہ الف لام جو معنی جنس یا استغراق یا سہوہ کو مفید  
ہوتا ہے تدارک ہو پس اگر فقراء و مسکینوں کا لفظ کے لفظاً جمع مراد اور کثیر جمع ہماری زبان میں مثل زبان فارسی کے  
دو عدد ہے پس ایسی صورت میں ہمارے بیان قطعاً امام محمد رحمہما کے قول پر فتویٰ لازم ہے کہ ناقضہ۔ م۔ قال و من  
اوصی لرجل بمائۃ درہم و لآخر بمائۃ درہم ثم قال لاخر قد اشترکتک سہا فله ثلث کل مائۃ۔ اگر ایک  
شخص نے زید کے واسطے سودرم کی وصیت کی اور بکر کے واسطے سودرم کی وصیت کی پھر غار سے کہا کہ میں نے تجھے ان دونوں  
کے ساتھ شریک کیا تو خالد کو ہر ایک پے میں سے تہائی لیگی ہے۔ پس ہر ایک کے واسطے ۶۶ درہم و دو تہائی درہم ہوا  
لان الشکرۃ لسا واکلفۃ۔ اس واسطے کہ لغت میں شرکت واسطے مساوات کے ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ میں نے  
تجھے اسکے ساتھ شریک کیا یعنی اگر تم دونوں کو مساوی سہوہ دار کر دیا پس جب دونوں کے ساتھ شریک کیا تو سکو بھی ان  
دونوں کے مساوی ملنا چاہیے۔ و قد امكن اثباتہ میں الکل بما قلناہ لا اتحاد المال۔ اور مساوات ثابت  
کرنا ان سب کے درمیان بوجہ مذکورہ ممکن ہے کیونکہ ماں متحد ہے۔ یعنی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے  
سودرم ہی میں تو سب میں مساوات ہی طور پر ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک سودرم میں سے دو تہائی  
اور ایک تہائی اسکو دے تو اسکے پاس بھی دو تہائی ہو گئیں۔ لانه یعیب کل واحد نہم ثلثا مائۃ۔ اس واسطے کہ



انہیں سے ہر ایک کو سودرم کی دو تہائی پہنچ جائیگی۔ فن۔ تو سب بلکہ ہم برابر ہو گئے۔ یہ سب اس وقت کہ اتحاد مال ہو۔  
 بخلاف ما اذا اوصی لرجل یا ربع مائتہ ولاخری مائتین۔ بخلاف اسکے اگر یہ صورت واقع ہو کہ اسنے زمین کے واسطے  
 چار سودرم کی وصیت کی اور ہر ایک کے واسطے دو سودرم کی وصیت کی۔ ثم کان الا شراک۔ پھر شریک کرنا واقع ہوا فن۔  
 خالہ سے کہا کہ میں نے تجھے ان دو وزن کے ساتھ شریک کر دیا۔ تو یہاں شرکت کے لغوی معنی نہیں سے سکتے ہیں۔ لانا لایز  
 تحقیق المساواة بین النکل لتفاوت المالیین۔ اس واسطے کہ ان سب میں برابری ثابت کرنا ممکن نہیں ہوگا اسکے  
 کہ دو وزن مال متفاوت ہیں فن۔ یعنی زیادہ دیکر پہلے ہی سے برابر نہیں ہیں تو یہ تیسرا شخص متا دو وزن کے ساتھ کیونکر  
 برابر ہو سکتا ہے تو معلوم ہوا کہ بیان لغوی معنی پر مساوات مراد نہیں ہو سکتی ہے تو لا محالہ مجازی معنی پر محمول کیا جاوے۔  
 قلنا ہ علی مساواة کل واحد منہما تنصیف نصیبہ علیہ باللفظ بقدر الامکان۔ پس ہتے شریک کرنے کے  
 لفظ کو اس معنی پر محمول کیا کہ تجھے ان دو وزن میں سے ہر ایک کے ساتھ اس طرح مساوی کیا کہ ہر ایک سے اسکی مقدار  
 وصیت میں سے نصف لے لے تاکہ جہاں تک ممکن ہو لفظ شرکت پر بقدر امکان عمل ہو جاوے فن۔ یعنی جب  
 پورے طور پر ان سب میں مساوات نہیں ممکن ہو تو کم از کم یہ ممکن ہو اور یہ اس طرح ہوا کہ یہ شخص سوم ان دو وزن میں  
 سے ہر ایک کے ساتھ صرف اسکی وصیت میں مساوی ہو جاوے اس طرح کہ ہر ایک سے اسکا نصف لے اگرچہ لمبا غا  
 دو وزن حصوں کے یہ سب سے زائد ہو گیا کیونکہ اول کے پاس دو سودرم رہے اور دوم کے پاس صرف سودرم رہے  
 اور اسکے پاس تین سودرم ہو گئے۔ لیکن جتنے واسطے اس طریقہ پر محمول کیا کہ آخر میں وہ ہر ایک سے نصف لینے میں  
 اسکے ساتھ برابر ہوا جاتا ہے اگرچہ بعد اسکے مجموعہ میں بڑھ جاوے۔ قال ومن قال لفلان علی دین فصدقہ  
 معناه قال ذلک لورثتہ۔ امام محمد رحمہ نے جامع مغیر میں لکھا کہ اگر کسی نے کہا کہ فلان کا مجھے قرضہ سو رقم لوگ  
 اسکے قول کی تصدیق کیجئے۔ اسکے معنی یہ کہ اس شخص نے اپنے وارثوں سے یہ بات کہی فن۔ اور یہ معنی نہیں کہنا کہ سننے  
 کو ہوں سے کہی پس حاصل یہ کہ ایک شخص نے وارثوں کو وصیت کی کہ فلان شخص کا مجھے قرضہ ہے جس وہ بعد میری موت  
 کے طالب ہوگا تو تم اس سے منکر نہ ہونا بلکہ اسکے قول کی تصدیق کرنا۔ پھر یہی ہوا کہ اسنے اگر قرضہ کا دعویٰ کیا اگرچہ گورم  
 نہیں میں بلکہ صرف اسکا دعویٰ اور وصیت کا اقرار ہے۔ فاد لیصدق الے الثالث و ہذا استحسان۔ ذرا یک قہار  
 فرقہ تک اسکے قول کی تصدیق کی جائیگی اور یہ بھی بدلیل استحسان ہے فن۔ یعنی استحقاق وارثوں پر لازم ہے کہ فلان منکر  
 کے مقدار دعویٰ میں وصیت کی متائی تک تصدیق کریں۔ وفي القیاس لا یصدق لان الاقرار بالجمول وان  
 کان صحیحاً لکنہ لایحکم بہ الا بالبیان۔ اور قیاس مقتضی ہے کہ تصدیق نہ کی جاوے اس واسطے کہ جمول چیز کا اقرار اگرچہ  
 خود صحیح ہو تاہو لیکن ایسے اقرار کے ساتھ حکم نہیں ہو سکتا مگر بیان کے ساتھ فن۔ یعنی مقرر سے دریافت کیا جاتا ہے کہ  
 قری کیا مراد یا کیا مقدار ہے غرض کہ جو امر جمول رکھا ہو وہ اس سے دریافت کیا جاتا ہے پس جب وہ بیان کرے تب اس پر  
 عملدرا حکم لاحق ہوتا ہے اور چارے اس مسئلہ میں یہی مانا کہ اقرار قرضہ فلان صحیح ہے لیکن کچھ حکم نہیں ہو سکتا جب تک  
 بیان نہ ہو اور بیان کی یہاں امید منقطع ہو گئی کیونکہ وہ مر گیا تو اقرار مذکور بھی ساقط ہو گیا۔ اگر کیا جاوے کہ اس اقرار  
 کے ساتھ بہت نے حکم لگایا کہ تم لوگ فلان کے قول کی تصدیق کیجو پس اسی کو وصیت کی طرف متوجہ ہوا کہ بیان رکھا جاوے  
 گویا اسنے کہا کہ میرا بیان وہ ہے جو فلان شخص دعویٰ کر گیا تو ساقط نہ ہوا۔ جواب یہ کہ بیان ایسا ہونا چاہیے جو خلاف شرع نہ ہو  
 و قولہ بعد قوہ صدق مخالف للشرع۔ اور بہت سے جو کہا کہ تم اسکے قول کی تصدیق کیجو یہ مخالف شرع صادر ہوا ہے  
 لان المدعی لا یصدق الا بحجۃ۔ اس واسطے کہ شرعاً مدعی کی تصدیق میں کوئی گنجائش نہ ہے۔ بلکہ حجت اسکی



تقدیق کرنے کا حکم دینا خلاصہ شرع ہو تو یہ اقرار بغیر بیان کے رہ گیا۔ فتعذر اثباتہ اقرار مطلقاً ستواس اقرار کو  
 اقرار مطلق ثابت کرنا معتذر ہو گیا۔ منہ یعنی اس اقرار کو ایسا اقرار نہیں ٹھہرا سکتے جو بہرہ و جوہ پورا ہو جس سے علم  
 متعلق ہوتا ہے۔ فلا یعتبر۔ تو یہ اقرار کچھ بھی معتبر نہ ہوگا۔ منہ یعنی کچھ بھی مفید حکم نہ ہوگا۔ پس قیاس تو اسی کو مقتضی  
 ہو کہ اقرار مذکور ساقط الہ اعتبار ہو لیکن ہمنے قیاس مذکور ترک کیا۔ و استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان انما  
 ان من قصده تقدیر یہ علی الورثہ۔ استحسان کی توجیہ یہ ہو کہ ہم یہ بات بے شک جانتے ہوں کہ اسکی مراد یہ تھی  
 کہ وارثان پر فلان شخص کو مقدم کیا جاوے۔ منہ منی کہ ترک سے پہلے اسکا قصہ دیا جاوے تب وارثان کا حق  
 متعلق ہو لیکن اسکے ساتھ صرف یہ مثل ہو کہ وارثان کا حق کیونکر اسکے قبل سے دیا گیا جاوے تو بنے غور کیا کہ  
 کسی صورت سے اسکا قصہ پورا ہو سکتا ہے تو اسکی راہ نکل آئی ہے۔ وقد۔ امکان تنفیذ قصده بطریق الوصیۃ  
 اسکا قصہ پورا کرنا بطریق وصیت کے ممکن ہوا۔ منہ یعنی ہمنے مانا کہ اقرار ساقط ہی سہی بیان یہ تو ممکن ہو کہ گویا  
 اسنے وصیت کی کہ فلان شخص اگر جو کچھ مانگے تم اسکو دیدو۔ ہاں یہ امر رہا کہ وارثان کو سب ترک دیدینا لازم  
 نہیں لیکن وصیت کا حق نہائی تک متعلق ہو لہذا ہمنے کہا کہ نہائی تک انکو وصیت پوری کرنا لازم ہے اور زیادہ  
 انکو اختیار ہے کہ نہ دین۔ اگر کہو کہ بھر صیت کو ایسے اقرار کی کیا ضرورت تھی جسین یہ شبہ ہوتا ہے کہ شاید اسنے  
 وارثان سے نکال کر اجنبی کو احسانا دینا چاہا۔ جواب یہ کہ اس بدگمانی کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ وقد یحتاج الیہ من یعلم  
 باصل الحق علیہ دون مقدارہ سعیا منہ فی تفریع ذمتہ فیجعلها وصیۃ جعل التقادیر فیہا الی الموصی  
 لہ۔ اور آدمی کو کبھی اقرار کی ضرورت پڑتی ہے جو یہ جانتا ہے کہ اصل میں بھیر فلان کا حق ہے لیکن اسکی مقدار نہیں  
 جانتا ہے پس یہ فکر لگانا ہو کہ میرا ذمہ اس سے پاک ہو جاوے تو اسکو ایسی وصیت کے پیرایہ میں کر دیتا ہے جسین  
 مقدار کا اتنا نہ موصی کے مال کا ہو۔ کانتہ قال اذا جاءکم فلان وادعی شیئاً فاعطوہ من مالے  
 ماشاء۔ گویا اسنے یوں کہا کہ جب تمہارے پاس فلان شخص آکر کچھ دعویٰ کرے تو جو کچھ وہ چاہے اسکو میرے  
 مال سے دیدینا۔ اور اسین ہر چند کہ وارثان پر کل مال دیدینا لازم نہیں ہے تاہم وصیت صحیح ہے۔ و ہر  
 معتبرہ من الثلث۔ اور یہ وصیت نہائی ترک سے معتبر ہوتی ہے۔ منہ یعنی نہائی تک اسکی تنفیذ واجب ہے  
 اسی طرح اقرار مذکور بھی یعنی وصیت مذکورہ ہے۔ فلہذا یصدق علی الثلث دون الزیادۃ۔ پس اسی وجہ  
 نہائی تک فلان کے قول کی تصدیق کی جاوے گی اور زائد میں تصدیق واجب نہیں ہے۔ منہ پس حاصل یہ کہ  
 قیاس تو اسکو اقرار کے طور پر نافذ کرنے سے مانع ہے اور استحسان اسکو بطور وصیت نافذ کرنے کو مفید ہے اور ضرورت  
 اسی کی مزید ہے تو یہی مختار ہے۔ والله تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال وان اوصی بوصایا غیر ذلک۔ بھر جامع من غیر  
 میں فرمایا کہ اگر مرد مذکور نے سوائے اسکے دیگر وصیتیں کی ہوں۔ منہ یعنی جو استحسان کہ اقرار مجہول میں بطور  
 وصیت نافذ کرنے کا گزرا وہ ایسی صورت بن کہ صیت نے صرف یہی اقرار مجہول کیا ہو حتیٰ کہ وہ نہائی تک بطور  
 وصیت نافذ کیا جاوے اور اگر اسنے سوائے اس اقرار مجہول کے دیگر وصیتیں کی ہوں۔ یعزل الثلث  
 لاصحاب الوصایا والثلثان للورثہ۔ تو ان وصیت والوں کے واسطے نہائی ترک جدا کر دیا جاوے اور وہ  
 نہائی وارثان کے واسطے ہوں۔ پس ترک میں پہلے یہ کام کیا جاوے اور ابھی اقرار مذکور کے لیے کچھ عمل نہیں  
 ہوا بلکہ وصیتوں کے واسطے نہائی الگ کی گئی اور وارثان کی دو نہائی الگ کی گئی۔ لان میراثم معلوم وکذا  
 الوصایا معلومہ و ہذا مجہول فلا یزاحم المعلوم فتقدم عزل المعلوم۔ اسواسطے کہ وارثان کی میراث امر معلوم ہے



اور اسی طرح وصیتیں بھی معلوم ہیں اور یہ اقرار تو مجہول ہی پس یہ مجہول کسی معلوم کا مزاحمت نہیں ہو سکتا ہی تو معلوم کے واسطے پہلے ترکہ جدا کیا جاوے۔ تاکہ معلوم کا مقدم ہونا ظاہر ہو پھر انھیں کی تصدیق پر اقرار مجہول کا کچھ اضافہ ہو۔  
وفی الاخر از فائدہ آخری۔ اور اس طرح جدا کرنے میں ایک بڑا فائدہ دیگر بھی ہر قسم جو اس مجہول افراد کے نفایں زیادہ پیچیدہ ہوگا۔ وہ ہوا ان احداً بفریقین قد کیوں اعلم بمقدار سزا حق و البصر بہ والا حوالہ خصماً تاکہ  
اور وہ فائدہ دیگر یہ ہر کہ دو وزن فریق یعنی وارثان وصاحبان وصیت میں سے کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک فریق کو اس  
اقرار مجہول کی مقدار میں زیادہ آگاہی و بصارت ہو اور شاید کہ دوسرا فریق دیدہ و دانستہ جھگڑا ہو۔ و عسایہم مختلفون  
فی الفضل اذا دعاه المحکم۔ اور ہو سکتا ہے کہ جب فلان مدعی جس کے واسطے مجہول اقرار سزا دہ دعویٰ کرے تو فریقین  
از یا دلی مقدار میں اختلاف کریں۔ مثلاً اسے دوسو درم کا دعویٰ کیا پس ایک فریق کہے کہ ہاں سچ کہتا ہے اور  
دوسرا فریق کہے کہ نہیں بلکہ سو درم ہوگا جس کے دوسو درم بتلاتا ہے۔ تو کمال اسی فریق کے قول پر رکھا جائیگا جو زیادتی  
سے منکر ہے اگرچہ فریق اول کی تصدیق صحیح و ایسا لگتا ہے کہ ہو کیونکہ جب انھیں کی خوشی پر ہمارا ہوا مشترکہ مال ہیں  
جو سب سے کم سقر ہوا ہی پر غم نہ رہا ہوگا اگرچہ وہ جان پر جھگڑا نکار و جھگڑا کرے اور یہ امر اسی وقت تک ہر کہ دو وزن  
کا مال مشترک رہے۔ و بعد الاقرار بفتح اقرار کل واحد فیما فی یدہ من غیر سزا عہ۔ اور ہر فریق کا حصہ جدا کرتے  
کے بعد ہر ایک کے قبضہ میں جو مال ہے اس میں جو کچھ وہ اقرار کرے بغیر نزاع دیگرے اسکا اقرار صحیح و ایسا لگتا ہے۔ اور  
ایمان اقرار مجہول کا نفاذ انھیں کے اقرار پر ہوگا لہذا ہر فریق کا حصہ جدا کیا جاوے۔ و اذا عزل ليقال ليقال  
الوصایا یا صدقہ فیما شتم و ليقال للورثۃ صدقہ فیما شتم۔ اور جب جدا ہو چکا تو صاحبان وصیت سے  
کہا جائیگا کہ تم اس شخص کے دعوے کے میں جس قدر تک چاہو تصدیق کرو اور وارثان سے کہا جائیگا کہ تم بھی جس مقدار میں چاہو  
اسکی تصدیق کرو۔ غرض کہ فریقین جو کچھ اقرار کریں وہ ہر ایک سے لیکر مدعی کو دیا جاوے۔ اگر تردید ہو کہ تھے  
اقرار مجہول کو استحضار بشور وصیت نماند کیا تھا تو صرف صاحبان وصیت معلوم سے کہنا چاہیے تھا پھر وارثان سے کیوں  
کہا گیا۔ اور کیوں لیا گیا جو اب یہ تو کہ یہ تو نماند کرنے کے واسطے طریقہ تھا ورنہ بظاہر اقرار ہی حق کہ مدعی اسکو بطور قرضہ کے  
دعویٰ کرتا ہے لہذا اپنے رشتہ بہت وصیت کی وجہ سے کہا کہ وہ تنائی سے زائد میں نافذ ہوگا اور شہادت اقرار کی وجہ سے  
ہم اسکو کل ترکہ میں شائع کھڑاتے ہیں اور محض وصیت ہی میں نہیں لاتے ہیں تو وارثان سے بھی تصدیق کے واسطے  
کہا جائیگا۔ لان ہذا دین فی حق المستحق۔ اس واسطے کہ مدعی مستحق کے حق میں وہ قرضہ ہر قسم اور قرضہ کل  
ترکہ میں سے ہوتا ہے حتیٰ کہ میراث سے مقدم ہوتا ہے و سبب انہی بات ہے کہ قرضہ اسکو بغیر حجت کے لے نہیں سکتا تو وہ  
قرضہ کے لحاظ سے قرضہ ہے۔ وصیتہ فی حق التنفیذ۔ اور نافذ کرنے کے حق میں وصیت ہر قسم یعنی اس  
اقرار کا نفاذ نہیں ہو سکتا مگر اسی طور پر کہ اگر بجز وصیت کے بھی چاہا جاوے اور وارثان سے بھی کہا جاوے۔ غرض  
اقرار کل فریق بشے تھرا ان فی التزکۃ دنیا شائعاً فی انجبین فیوخذ اصحاب الثلث ثلث ما اقروا و الثلث  
ثلثی ما اقروا تنفیذاً لا اقرار کل فریق فی قدر حقہ۔ پھر جب ہر فریق نے کچھ اقرار کیا تو اب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وصیت  
کا اقرار ایک تھا تو وہ قرضہ تھا اور ظاہر ہو کہ ترکہ میں قرضہ تھا و دو وزن فریقین کے حصص میں شائع تھا پس تنائی والوں  
سے انکے اقرار کی مقدار کا تنائی لیا جاوے یعنی مثلاً انھوں نے کہا ہو کہ اس شخص کا تو سو درم قرضہ تو میں سو درم مقدم  
تنائی کے اُسے لے لیا جاوے اور وارثان نے جو کچھ اقرار کیا اُسے اسکا دو تنائی لے لیا جاوے تاکہ ہر فریق کا اقرار  
مقدار حق میں نافذ ہو۔ اور ایک فریق کے اقرار پر دوسرا غور نہ ہو حتیٰ کہ مثلاً وارثان نے کہا کہ مدعی کا قرضہ صرف



مجھ سودرم ہو تو اسے دو تہائی صرف چار سودرم لیے جا دیں گے اور واضح ہو کہ مدعی ہر اقرار سے زائد یا مساوی کا مدعی  
 ہونا چاہیے۔ و علی کل فرق منہما البین علی العلم ان ادعی المقر لزیادة علی ذلک۔ اور ہر فرق سے  
 جو اقرار کیا اگر مدعی اس سے زائد کا مدعی ہو تو ہر فرق سے اس کے علم پر قسم لی جائیگی۔ فن۔ کہ دائرہ ہم نہیں جانتے کہ  
 میت پر اس قدر اسکا قرضہ ہی وہ یہ دعوی کرتا ہے۔ غرض کہ جتنے پر قسم ہوگی اور قطعی قسم کہ دائرہ ہم نہیں ہے۔ نہیں لی جائیگی اس واسطے  
 کہ قطعی قسم تو اپنے فعل پر ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں ہے۔ لانه یحلف علی ما جری بینہ و بین غیرہ۔ اس واسطے  
 کہ ہر فرق سے ایسے امر پر قسم لی جاتی ہے جو مدعی و غیر کے درمیان جاری ہو۔ یعنی مدعی و میت کے درمیان معاملہ  
 قرضہ واقع ہوا تھا تو میت کی میراث و وصیت لینے والے یہ اطمینان کریں کہ ہر کو یہ امر معلوم نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ اگر  
 ایسی وصیت نے یا وارثوں نے ایسی مقدار کا اقرار کیا جو ان کے عام حق کو محیط ہے مثلاً اہل وصیت نے نو سودرم قرضہ کا اقرار  
 کیا جسکی تہائی تین سودرم ہوئے حالانکہ انکو ترکہ میت سے صرف تہائی کے تین سودرم ملے ہوں تو سب مدعی کو دلائے  
 جائیں گے اور انکو کچھ نہیں ملے گا اور یہی وارثوں کے حق میں ہے کیونکہ جب وہ قرضہ ظاہر ہوا تو وصیت و میراث سب سے  
 مقدم ہے۔ قال ومن اوصی لاجنبی ولوارثہ فللاجنبی نصف الوصیة ویسطل وصیة الوارث۔ جامع صغیر  
 ہے کہ اگر کسی نے ایک اجنبی اور ایک اپنے وارث کے واسطے کسی مقدار کی وصیت کی تو حق اجنبی کے واسطے نصف وصیت  
 ہوگی اور وارث کی وصیت باطل ہو جائیگی۔ یعنی آنکہ وارث کی وصیت ہو سکتی ہے مگر شرعاً ممنوع ہے تو جب وہ لائق  
 ہے تو اجنبی کے حق میں نصف وصیت رہی بخلاف اسکے جب اجنبی کے ساتھ دیوار یا مردہ کو بلا یا جو وصیت کے قابل ہی  
 نہیں ہے چنانچہ معنف رحمہ نے استدلال کیا کہ لانا وصی بالملک الا یضاربہ و بالایملک فصیح فی الاول و یطل  
 فی الثانی۔ اس واسطے کہ اس شخص نے ایسی چیز کی وصیت کی جسکی وصیت کا مجاز ہے اور ایسی چیز کی وصیت کی جسکا مجاز  
 نہیں ہے تو اول میں صحیح ہے اور دوم میں باطل ہے۔ پس اجنبی کے لیے نصف وصیت رہی۔ بخلاف ما اذا  
 اوصی لکی وصیت لان المیت لیس باہل للوصیة فلا یصلح من احمافیکون الکل للمحی۔ برخلاف ایسی صورت  
 کے کہ اسنے ایک زندہ و ایک مردہ کے واسطے وصیت کی تو زندہ ہی کے حق میں کل وصیت ہوگی اس واسطے کہ میت اس  
 لائق نہیں کہ اسکے واسطے وصیت ہو تو وہ زندہ کے واسطے مزاحم نہیں ہو سکتا تو کل وصیت زندہ کے واسطے ہوگی۔ فن  
 یعنی مردہ اس لائق نہیں کہ وہ مال وصیت میں موصی کے مرنے پر موصی کا خلیفہ ہو کیونکہ وہ خود مردہ ہے تو گو باطل وصیت  
 اسی کے واسطے رہی جو موصی کا قائم مقام ہو سکتا ہو گو بایں کہا کہ تو اور فلان مردہ بعد میرے اس مال میں میرے  
 قائم مقام ہو تو ان دونوں میں سے جو قائم مقام ہو سکتا ہے وہی مالک ہو جائیگا اور مردہ کچھ مزاحمت نہیں کر سکتا ہے زندہ  
 لائق وصیت نہیں ہے۔ والوارث من اہلہا ولہذا تصح باجازة الورثۃ فافترقا۔ اور وارث کو وصیت کی بات  
 حاصل ہے اور اسی وجہ سے باقی وارثوں کی اجازت سے یہ وصیت صحیح ہے پس دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ فن۔ یعنی  
 وارث میں اور مردہ وغیرہ غیر قابل میں فرق ہو گیا۔ و علی ہذا اذا اوصی للقاتل وللاجنبی۔ اور اسی کے موافق  
 اگر اپنے قاتل کے واسطے اور دیگر اجنبی کے واسطے وصیت کی تو بھی یہی حکم ہے۔ فن۔ کہ اجنبی کے واسطے نصف وصیت  
 ہوگی اور قاتل کی وصیت باطل ہو جائیگی کیونکہ قاتل بھی قابل وصیت ہے مگر جرم قتل کی وجہ سے محرم ہے اور مراد قاتل سے  
 وہ قاتل جو اپنے مقتول مرتکب قتل ہوا ہو اور وہ قاتل مراد نہیں جسے ایسا سبب برا لگے جس سے موصی قتل ہو گیا  
 مثلاً راہ میں گنواں کھو رہا جس میں گز رہا اور مانند اسکے کیونکہ یہ حقیقی قاتل نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ حکم مذکور کہ اجنبی کے  
 واسطے نصف وصیت صحیح رہی یہ حکم صرف وصیت میں ہے۔ بخلاف ما اذا اقر لعین او دین لوارثہ وللاجنبی







فنائے ہوا اور وارثین اس سے منکر ہیں یعنی ہر شخص سے کہنے ہیں کہ تیرا ہی حق تلف ہوا ہے تو یہ وصیت کل باطل ہو جائیگی۔ معاف ہو کہ وارثوں کے منکر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ان تینوں موصیوں میں سے وارث ہر ایک معین سے یہ کہتا ہے کہ جو تھان میرا حق تھا وہی منافع ہو گیا یعنی وارث کسی موصی کے واسطے یہ افراد نہیں کرتا کہ میرا حق باقی ہو تو اب اس وصیت کی یہ کیفیت ہو گئی کہ باقی دو وزن تھا وزن کا مستحق معلوم نہیں ہوتا اور مستحق کا غیر معلوم ہونا حکم فقہاء کی صحت سے اور موصی کا مقصود حاصل ہونے سے ملے ہے تو وصیت باطل ہو گئی۔ پس یہ سب اس صورت میں ہے کہ وارثوں نے ہر ایک کے حق باقی ہونے سے انکار کیا اور کسی کو نہ دیا تو وصیت باطل ہے۔ الا ان یسلم الورثۃ الثوبین الباقیین۔ لیکن اگر وارث لوگ باقی دو وزن تھان بہرہ دین فن۔ تو وصیت باطل نہیں کیونکہ باطل ہونا جو ہر اکہ وارثوں کے تھا۔ فاذا سلموا ازال المانع وہو انحدود۔ پس جب وارثوں نے باقی تھا وزن کو تینوں موصیوں کے بہرہ دیا تو وارثوں کا انکار جو فقہاء وصیت سے مانع تھا وہ جاتا رہا۔ پس یہ امر کہ دو وزن تھان ان تینوں میں سے کون کون تقسیم ہونگے تو فرمایا۔ فیکون لصاحب البجید ثلثا الثوب الابدی ولصاحب الاولیٰ ثلثا الاولیٰ ولصاحب الاولیٰ ثلثا الاولیٰ۔ جس کے واسطے اعلیٰ کی وصیت تھی یعنی زید کے واسطے تو اسکو ان دو وزن تھا وزن میں سے اعلیٰ تھان کا دو تہائی ملیگا اور اوسط و ادنیٰ کے لیے کتر کی دو تہائی ملیگی۔ پس اندازے وصیت میں ان لوگوں کے درمیان جو نسبت تھی وہی اب بھی باقی رہی کہ زید کے واسطے اعلیٰ ہے اور خالد کے واسطے ادنیٰ ہے اور بکر کے واسطے نصف اعلیٰ اور نصف ادنیٰ کا مجموعہ یعنی اوسط ہے اور واضح ہو کہ دو وزن موجود تھا میں سے جو اعلیٰ ہے شاید کہ وہ اصلی اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور جو ادنیٰ موجود ہے شاید یہ اصلی اوسط ہو یا ادنیٰ ہو۔ اور سوائے اسکے کچھ احتمال نہیں ہو سکتا۔ تو جسطرح تقسیم ہوئی وہ صحیح ہے۔ لان صاحب البجید لاحق لہ فی الردی یقین لانہ اما ان یکون وسطا اور دیا۔ اس واسطے کہ اعلیٰ وصیت ہوائے زید کے ہے بالیقین اس موجود کتر تھان میں سے کچھ حق نہیں ہے اس واسطے کہ دو وزن موجود ہیں سے جہاں ہر وہ شاید تینوں تھا وزن میں سے درمیان درجہ کا ہوا کتر ہو۔ کیونکہ یہ اعلیٰ نہیں ہو سکتا جبکہ اس سے اعلیٰ ایک تھان موجود ہے تو یہ امر یقینی معلوم ہو گیا کہ زید کے واسطے اس موجود کتر میں سے کچھ حق نہیں ہے کیونکہ اس کتر میں تو وہی احتمال ہیں کہ شاید یہ اوسط ہو یا ادنیٰ ہو۔ ولاحق لہ فیہما۔ حالانکہ اعلیٰ واسطے کے واسطے اوسط یا ادنیٰ میں کچھ حق نہیں ہے۔ بلکہ اسکا حق تو اعلیٰ میں منحصر ہے اور جو تھان کہ اب اعلیٰ ہے اس میں احتمال ہے کہ شاید یہ اصلی اعلیٰ ہو یا اوسط ہو لیکن بنظر موجودگی وہ اعلیٰ ہے تو اسکو صرف اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے۔ رہا خالد جس کے واسطے اصل میں سب سے کتر تھان کی وصیت تھی وہ مرتبہ موجود کتر میں سے پاویگا۔ و صاحب الردی لاحق لہ فی البجید الباقی یقین لانہ اما ان یکون جیدا او وسطا و لاحق لہ فیہما۔ اور کتر و اعلیٰ یعنی خالد اس باقی کے اعلیٰ نہ جبکہ تھان میں کچھ حق بالیقین نہیں ہے اس واسطے کہ جو اعلیٰ درجہ کا تھان اب باقی ہے یہ تینوں تھا وزن میں سے اعلیٰ ہو گا یا اوسط ہو گا کیونکہ ادنیٰ تو اب بھی موجود ہے حالانکہ خالد کا حق اعلیٰ یا اوسط میں کچھ نہیں تھا۔ فن۔ تو اسکو یہ محال ہے ادنیٰ میں سے جو باقی ہے دیا جائیگا۔ اگر کہا جاوے کہ دو وزن باقی میں سے ایک سے دوسرا بڑھ کر ہے پس ان میں ایک اعلیٰ اور دوم ادنیٰ ہو لیکن شاید تلف شدہ ان دو وزن سے اعلیٰ ہو تو جو فی الحال اسے موجود ہے وہ اوسط ہو گا پس زید کو اس میں سے کتر دیا جائیگا اور اسی طرح شاید تلف شدہ ان دو وزن سے کتر ہو تو جو فی الحال



ادنی ہو یہ اوسط ہو گا پس خالد کو ادنیٰ میں سے کیونکر دیا گیا۔ جواب یہ کہ ہاں دونوں موجودہ تھاؤں میں سے ہر ایک کی نسبت یہ احتمال ہو کہ اوسط ہو لیکن یہ فرق ہو کہ بڑھیا کی نسبت اعلیٰ و اوسط کا گمان ہو اور گھٹیا کی نسبت اوسط و ادنیٰ کا گمان ہو اور یہ محال تینوں آدمیوں کو انھیں دونوں موجودہ تھاؤں سے دینا چاہیے لیکن جہاں تک یقینی معلوم ہو کہ فلاں موصیٰ نہ کا حق بڑھیا یا گھٹیا میں نہیں ہو تو وہ چھوڑا جائیگا اور جہاں محتمل ہو وہاں تک دیا جاوے پس دیکھ کے واسطے یقینی معلوم ہو کہ موجودہ گھٹیا میں اس کا حق نہیں ہو کیونکہ دیکھ کے واسطے اعلیٰ تھاؤں کی وصیت تھی اور موجودہ گھٹیا میں اعلیٰ تھاؤں ہونے کا گمان نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے اعلیٰ ایک موجود ہو بلکہ اس میں اوسط و ادنیٰ کا گمان ہو ہاں اعلیٰ ہونے کا گمان البتہ موجودہ بڑھیا تھاؤں میں ہو تو دیکھ کر اسی میں سے دو تہائی دیا جاوے۔ اسی طرح خالد جس کے واسطے سب سے ادنیٰ تھاؤں کی وصیت تھی اسکے حق میں موجودہ بڑھیا سے استحقاق نہ رہا یقینی معلوم ہو کہ نہ بڑھیا کی نسبت سب سے ادنیٰ ہونے کا گمان نہیں کیونکہ اس سے گھٹیا ایک موجودہ ہو تو وہ بڑھیا سے قطعی نہیں ہوا دیکھا۔ اور گھٹیا کی نسبت ایک گمان یہ کہ شاید یہ اوسط درجہ کا ہو جس سے گھٹیا ہوا تلف ہو گیا۔ و محتمل ان کیوں ار کیا ہو الرودی الاصلیٰ۔ اور دوسرا احتمال یہ کہ شاید اصلی ادنیٰ درجہ کا تھاؤں میں ہو جو گھٹیا موجودہ ہو۔ اور اوسط درجہ کا تھاؤں تلف ہو گیا ہو تو خالد کا استحقاق صرف اس موجودہ گھٹیا میں محتمل ہو۔ فیصلیٰ من محل الاحتمال پس سب سے گھٹیا وصیت دے کہ اسی محل سے جو محتمل ہو دیا جائیگا۔ ہاں اگر جس کے واسطے اوسط درجہ کے تھاؤں کی وصیت تھی تو اسکے واسطے دونوں تھاؤں میں احتمال موجود ہو کیونکہ بڑھیا شاید اعلیٰ ہو یا اوسط ہو اور گھٹیا بھی شاید اوسط ہو یا ادنیٰ ہو تو اس کو ان دونوں محتمل میں سے سادہ سا دیا جاوے یعنی بڑھیا میں سے ایک تہائی دیا جاوے اور گھٹیا میں سے بھی ایک تہائی دیا جاوے یہ ترجمہ نے تقریر کی جا ہو اس طرح تقریر کر دیجیے شیخ مصنف رحمہ اللہ کہ۔ واذا ذکرت ثلثا البھیم و ثلثا الادون لم یبق الا ثلث البھیم و ثلث الرودی فیتعین حق صاحب الوسط فیہ بعینہ ضرور ہر جب بڑھیا کی دو تہائی جاتی رہی یعنی زید کے لگا اور گھٹیا کی دو تہائی بھی جاتی رہی یعنی خالد کے لگا تو دونوں تھاؤں میں سے فقط بڑھیا تھاؤں کی تہائی اور گھٹیا تھاؤں کی تہائی باقی رہی جس کے حق میں اوسط تھاؤں کی وصیت تھی اس کا حق بالضرورہ بعینہ اسی باقی مقدار میں متعین ہو گیا۔ تہہ خواہ خواہ خواہ یہی ہوا دیکھا۔ لیکن اس تقریر میں وہم ہوتا ہو کہ بکر نے جو حق آبادہ لا جاری سے مضطر ہو کر پایا ہو حالانکہ مترجم کی تقریر میں معلوم ہو کہ اسکے حق میں یہ عین انصاف ہو چکا واضح ہو کہ یہ سب ایسی صورت میں ہو کہ جلد تھاؤں اپنی مقدار میں سادہ حق اور اگر اول ثلث سو گز اور دوم (۸۰) گز اور سوم (۶۰) گز ہو تو اصل مذکور کے موافق حساب لگایا جائیگا اور تقریر کی گنجائش ہو جو غیر ضروری ہونے کے نہیں ہو مثال فیہ۔ واند تلمیذ عالم بالصواب۔ م۔ قال واذا كانت الدارین رجلین اوصی احدہما ببيت بعینہ جل فانهما تقسم فان وقع البیت فی نصیب الموصی فهو للموصی لا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وعند محمد رحمہ نصیب الموصی لا وان وقع فی نصیب الآخر فهو للموصی لا مثل ذریع البیت وهذا عند ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ وقال محمد رحمہ مثل ذریع نصف البیت۔ جامع صغیر میں ہو کہ اگر ایک مکان دو آدمیوں میں سادہ مشرک ہو چھین سے ایک نے اس مکان سے ایک معین کو ٹھہری کی وصیت ایک شخص مثلاً زید کے واسطے کر دی تو اس وصیت کے نافذ کرنے کے واسطے یہ مکان بٹوارہ کیا جاوے یعنی دونوں شرکین میں بٹوارہ کر دیا جاوے پھر دیکھا جاوے کہ اگر وہ معین کو ٹھہری اسی موصیٰ کے حصہ میں پڑی تو امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک پوری کو ٹھہری موصیٰ کے واسطے ہوگی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک موصیٰ کے واسطے نصف کو ٹھہری ہوگی۔ اور اگر یہ کو ٹھہری بٹوارہ میں دوسرے شرک کے حصہ میں پڑے



تو موصی کے واسطے کوٹھری کی مساحت کے برابر حصہ موصی میں سے ہو گا یعنی وارثوں سے یہ حصہ بٹوارہ کرے جسکی مقدار  
 مساحت کوٹھری کے برابر ہوگی۔ لیکن یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہو کہ پوری کوٹھری کے مثل مساحت بٹوارہ  
 امام محمد رحمہ اللہ فرمایا کہ کوٹھری کی مساحت سے نصف کے برابر پاؤں گا۔ اور دو وزن صدقہ توں میں نصف باقی رہے  
 شریک کی اجازت پر موقوف نہ۔ لہذا اسی بلکہ و ملک غیرہ لان الدار بجمع اجرا ہما مشترکہ قفۃ الاول و  
 توقف الثانی۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل کوٹھری یا مساحت کے نصف ہو جانے میں یہ کہ موصی نے اپنے ملک کے ساتھ  
 غیر کی ملک کے ساتھ وصیت کی کیونکہ مکان مذکور اپنے کل اجزاء کے ساتھ ان دونوں شریکوں میں مساوی مشترک ہو تو اول  
 وصیت یعنی اپنی ملک کی وصیت نافذ ہوئی اور دوسری وصیت یعنی ملک غیر کی وصیت اسکی اجازت پر موقوف رہی نہ  
 حتی کہ اگر وہ اجازت دے تو اسکی جانب سے بھی وصیت پوری ہو جاوے۔ اگر کوٹھری موصی تو بٹوارہ میں اس میں کوٹھری کا  
 مالک ہو گیا تو ہر ہوا کہ اسنے اپنی ہی ملک کی وصیت کی تھی۔ جواب یہ کہ بٹوارہ میں جدا کرنے و مبادلہ کرنے کے معنی ہوتے ہیں  
 و ہوا ان ملک بعد ذلک بالقسمۃ الیٰ ہی ببادلہ لا تنفذ الوصیۃ السالفة۔ اور موصی اگرچہ بعد وصیت کے  
 بند بٹوارہ کے جو مبادلہ ہوتا ہو اس ملک کوٹھری کا مالک ہو گیا تو بھی وصیت سالفہ نافذ نہ ہوگی۔ کیونکہ بٹوارہ  
 سے اپنی بعد ملکیت نہیں ہوتی بلکہ بٹوارہ مبادلہ حاصل ہوتی ہے تو بٹوارہ کے ببادلہ سے اب مالک ہوا اور وقت وصیت  
 کے مالک نہ تھا اور بعد بٹوارہ کے وصیت نہیں کی بلکہ وصیت اس سے سابق ہو تو وہ اپنی حد تک رہی اور نصف  
 ہوا اور باقی نصف جو بعد وصیت کے اپنے بند بٹوارہ پائی اس میں نافذ نہ ہوگی۔ کما اذا اوصی بملک الغیر ثم اشتراک  
 جیسے کسی نے ملک غیر کی وصیت کی پھر وہ چیز اسے مالک سے خریدی تو اتفاق وصیت صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح بیان ہی ہے  
 شریک کی نصف کوٹھری جو ہوا۔ سے حاصل کی اس میں وصیت نافذ نہ ہوگی۔ ثم اذا قسموا و وقع البیت فی نصیب الموصی  
 تنفذ الوصیۃ فی عین الموصی بہ و یولف البیت وان وقع فی نصیب صاحبہ لم یثقل ذرع نصف البیت  
 تنفذ الوصیۃ فی بدل الموصی بہ عند فواتہ کالجاریۃ الموصی بہا اذا قلت خطأ تنفذ الوصیۃ فی بدلہا۔ پھر جب بھی  
 کوٹھری نے مکان مذکور کا بٹوارہ کر لیا اور یہ کوٹھری موصی کے حصہ میں پڑی تو وصیت مذکورہ میں موصی پر سے نافذ نہ ہوگی اور نصف  
 کوٹھری میں ہوا اگر یہ کوٹھری بٹوارہ میں شریک کے حصہ میں پڑی تو موصی کہ نصف کوٹھری کے برابر مساحت بٹوارہ  
 تاکہ اس کا عدہ برغل ہو کہ جب میں موصی بہ گم ہو جاوے تو اسے عوض سے وصیت نافذ کی جاوے یعنی قاعدہ یہ کہ  
 جب وصیت کی چیز موصی کے بدن فعل خود اختیاری کے اس طرح فوت ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو اس عوض سے  
 وصیت نافذ کی جاوے۔ جیسے کسی کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی تھی وہ خطائے قتل کی گئی تو اسے عوض یعنی  
 قیمت دیت سے وصیت نافذ کی جاتی ہے۔ پھر یہ بھی ہوتا ہے کہ موصی کے فعل قصدی سے وصیت کی چیز بٹوارہ  
 چھوڑ کر گم نہ ہوئی ہو۔ بخلاف ما اذا بیع العبد الموصی بہ حیث لا تتعلق الوصیۃ ثمنہ لان الوصیۃ تطل  
 بالاقدام علی البیع علی ما فیناہ۔ برخلاف اسکے اگر وصیت کیا ہوا غلام خود فروخت کیا تو اسکے ثمن سے وصیت  
 متعلق نہ ہوگی اس واسطے کہ بیع وصیت پر اقدام کرنا وصیت کو باطل کرتا ہے جیسا کہ ہم نے رجم وصیت کے ذیل میں بیان  
 کیا ہے۔ ولا تبطل بالقسمۃ۔ اور بٹوارہ کرنے سے وصیت باطل نہیں ہوتی اگر نہ کہ بٹوارہ سے وصیت  
 کی چیز گم کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصیت کے نفاذ میں مفید ہے تو اس سے وصیت ٹوٹ نہ جائیگی۔ اگرچہ  
 کہ اسی کے بٹوارہ سے کوٹھری گم ہوئی۔ جواب یہ کہ اس میں اختیار نہیں تھا جیسے باندی کے قتل ہو جانے میں  
 اسکا اختیار نہیں تھا اسی واسطے مترجم نے قید لگائی ہے کہ موصی کے بغیر نسل قصدی و اختیاری کے وصیت کی



اس طرح کم ہو کہ اپنا عوض چھوڑ جاوے تو بیع خارج ہوئی جیسے بیع بالعوض خارج ہو اگر کوئی موصی نے عہد آسکو مبادلہ کرنا چاہا  
تو عوض میں وصیت نہیں رہیگی۔ واضح ہو کہ امام محمد رحمہ کی دلیل کے ذریعہ میں بٹوارہ کی کیفیت جو کچھ شیخ رح نے بیان کی  
یہی کیفیت امام ابو حنیفہ رحمہ والی ہے اور اس کے نزدیک ہر صورت اخلاوت اس امر میں ہو کہ بٹوارہ سے عین کو ٹھہریا اسکے  
عوض دوسری جگہ جو کچھ حاصل ہو بخین رح کے نزدیک کل وصیت ہو اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اسکے نفع میں وصیت  
ہوگی کیونکہ وصیت کے وقت موصی کی ملک میں صرف نفع ہی تھی اور باقی کو ٹھہری اگر حاصل ہو تو وہ بطریق مبادلہ ہو  
لیکن نفعی نہیں کہ اگر یہی دلیل ہو کہ موصی کے ساتھ ہر جزو میں اسکا شریک حقدار ہو تو نفع بھی متعین نہیں ہو سکتا جس سے  
کہ نفع کو ٹھہری میں بھی شریک نفع کا حقدار ہو جب تک کہ بٹوارہ سے جدا نہ ہو جاوے و لہذا بخین رح نے مقصود  
موصی کا محاذ کیا کہ وہ اس عین کو ٹھہری کی وصیت سے یہ قصد رکھتا ہو کہ یہ کو ٹھہری بعینہ یا اسے برابر جگہ سے موی  
کو فائدہ پہنچاوے۔ ولہذا انہ اوصی بما یستقر لک فیہ بالقسمۃ لان الظاہر انہ یقصد الایصال ملک منتفع  
بہ من کل وجہ وذلک یأون بالقسمۃ لان الارتفاع بالمشاع قاصر وقد استقر لک فی جمیع البیت اذ لا  
وقع فی نصیبہ فتقتصر الوصیۃ فیہ۔ اور بخین رح کی دلیل یہ ہو کہ موصی نے ایسی چیز کی وصیت کی جس میں اسکی ملکیت  
بدریغہ بٹوارہ کے جم جائیگی (اور یہ بعد نہیں کہ شریک یہ کو ٹھہری جو وصیت کے اسی کی طرف دینے پر رضی ہو جاوے  
کیونکہ امر خیر میں مسلمان! اہم مدد کرتے ہیں خصوص جبکہ شریک کا نقصان نہیں ہو کیونکہ ظاہر یہ ہو کہ موصی نے ایسے  
قطعہ ملکیت کی وصیت میں دینے کا قصد کیا ہو جس سے ہر صورت سے نفع حاصل کرنا موصی کو میسر ہو اور یہ بات  
بدریغہ بٹوارہ ہی کے حاصل ہوگی اس واسطے کہ شریک غیر مقصود سے نفع حاصل کرنا قاصر ہوتا ہو پھر جب بٹوارہ میں  
یہ کو ٹھہری اسکے حصہ میں پڑے تو پوری کو ٹھہری میں اسکی ملکیت مستقر ہو جائیگی پس اس میں اسکی وصیت نافذ  
ہو جائیگی۔ رہا یہ شبہ کہ موصی نے اسکو مبادلہ میں حاصل کیا ہو کیونکہ بٹوارہ میں مبادلہ کے معنی میں تو جواب  
دیا کہ۔ وصیتی لمبادلۃ فی ہذہ القسمۃ تابع وانما المقصود الاقرار تکیلا للنفقۃ۔ اور مبادلہ کے معنی اس  
بٹوارہ میں تابع ہیں اور اصلی مقصود تو جدا کرنا ہوتا ہو تاکہ منفعت کی تکمیل ہو۔ یعنی بٹوارہ کی اصلی غرض یہ  
نہیں کہ باہمی مبادلہ واقع ہو بلکہ مبادلہ تو بغیر ورت ہو اور چونکہ بیان جنس واحد ہو لہذا اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک کے  
حصہ سے پورے طور پر منفعت حاصل کیے اگرچہ حیوانات و عروض میں مبادلہ کے معنی غالب ہوں۔ ولہذا پھر  
علی القسمۃ فیہ۔ اور اسی وجہ سے وہ بٹوارہ پر مجبور کیا جاتا ہو۔ یعنی جب جنس واحد ہو تو ایک شریک کی  
درخواست پر قاضی اسکے بٹوارہ پر دوسرے شریک کو مجبور کرے گا اور اگر اس میں مبادلہ کے معنی غالب ہوتے تو مجبور کیا جاتا  
اس واسطے کہ کوئی شخص مبادلہ بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ وہ تو باہمی رضامندی پر موقوف ہو اور یہ صرف اسی وجہ  
سے ہو کہ اس میں مبادلہ تابع ہو اور اصلی مقصود یہ کہ ہر ایک اپنے حصہ سے منفعت کا مل حاصل کرے پس اس میں حقیقت  
افراز و جدائی کے معنی معتبر ہیں۔ و علی اعتبار الافراز یصیر کان البیت ملک من الابدان۔ اور جدائی کے  
میں اعتبار ہونے پر ایسا ہو کہ گویا یہ کو ٹھہری ابتدا سے موصی کی ملکیت تھی۔ جو اسے ایک شخص کے حصہ  
وصیت کر دی پس وصیت صحیح ہو اور بیت مذکور موصی کو دیدیا جائیگا لیکن یہ اس وقت کہ کو ٹھہری بعد بٹوارہ کے  
موصی کے حصہ میں آئی ہو۔ وان وقع فی نصیب الآخر تنفنی قدر ذر عان جمیعہ ما وقع فی نصیبہ۔  
اور اگر یہ کو ٹھہری دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے تو جو کچھ موصی کے حصہ میں آیا ہو اس میں سے اس کو ٹھہری کے  
پورے گزرنے سے وصیت نافذ کی جائیگی۔ یعنی اگر کو ٹھہری مذکور بٹوارہ میں دوسرے شریک کے حصہ میں پڑے



تو ظاہر ہو کہ بجائے کو ٹھری کے موصی کے حصہ میں دوسرا قطعہ زمین واقع ہوا ہو گا پس اس موصی کے حصہ میں  
جس قدر بڑا ہو اس میں سے موصی لے کر کو ٹھری کے پورے گزوں کے حساب سے شریک کیا جائیگا اور نصف پائش  
سے نہیں۔ اما لاندہ عوضہ کما ذکرناہ۔ خواہ اس دلیل سے کہ کو ٹھری کے بجائے جو قطعہ زمین ملاوہ کو ٹھری کا  
عوض ہو جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا۔ کہ جب وصیت کی چیز اس طرح نکل جاوے کہ بدون اعتبار فی فعل موصی  
کے وہ اپنا عوض چھوڑے تو یہ عوض بجائے موصی بہ کے قائم ہوتا ہے اور اسی میں سے وصیت نافذ کی جاتی ہے وہ یہاں  
بھی یہی ہو گا کیونکہ موصی نے جب مشترک مکان سے کو ٹھری کی وصیت کی تو وہ جانتا تھا کہ شاید میرے حصہ میں یہ  
کو ٹھری نہ آوے یا آوے پس اگر عین کو ٹھری پر نظر ہو تو ایسا ہوا کہ بے اختیار یہ کو ٹھری اسکے قبضہ سے اپنا عوض  
چھوڑ کر جاتی رہی پس عوض میں سے وصیت نافذ کی جاوے۔ اولاً ان مراد الموصی من ذکر البیت  
التقدیر یہ کہ تحصیل المقصود ہا ممکن۔ یا اس دلیل سے کہ اس کو ٹھری کے ذکر سے موصی کی مراد یہ تھی کہ اسکے  
برابر قطعہ زمین موصی لے کر دیا جاوے تو جہاں تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے۔ یعنی جبکہ  
کو ٹھری مکان مشترک میں واقع ہے تو ہم کو معلوم ہے کہ موصی جانتا تھا کہ شاید یہ کو ٹھری میرے حصہ میں آوے اور باوجود  
اسکے اس کو ٹھری کی وصیت کی تو ہم نے جانا کہ اس کی مراد یہ کہ موصی لے کر خواہ بعینہ یہ کو ٹھری یا اسکے مثل دیا جاوے  
پس ہم نے تعین کا لحاظ نہ کیا تا کہ جہاں تک ممکن ہے موصی کا مقصود پورا کیا جاوے۔ الا انہ یتمین البیت اذا  
وقع فی نصیبہ جمعا میں لکھتین التقدیر و التملیک۔ لیکن اتنی بات ہے کہ جب یہ کو ٹھری بطور ہر موصی  
کے حصہ میں پڑے تو اسی کو ٹھری کا دینا متعین ہو گا تا کہ اندازہ رکھنا یا مراد لینا دو وزن و جہوں کا جمع کرنا حاصل  
ہو جاوے۔ یعنی اگر کوئی دہم کرے کہ جب تک موصی کی مراد دو باتوں میں دائر کی کہ اس کو ٹھری کا عین یا  
اس کا اندازہ دیا جاوے تو چاہیے کہ جس صورت میں عین کو ٹھری موصی کے حصہ میں آوے نہ ہی چاہیے کہ اختیار  
ہو کہ چاہیے عین کو ٹھری دیدے۔ یہ اس کی مقدار مساحت دیدے حالانکہ یہ بات نہیں ہے تو جواب دیا کہ موصی کا مقصود  
پورا کرنا چاہیے کہ عین کو ٹھری دیا اور اگر ممکن نہ ہو تو اس کی قدر مساحت دیدے تا کہ یہاں دو جہتیں ہیں ایک عین کو ٹھری  
کی تملیک ہو یا اسکے موافق اندازہ مساحت ہو پس ان دو وزن صورتوں پر تا مکان اس طرح عمل ہو گا کہ جب عین کو ٹھری  
اس کے حصہ میں آوے تو یہی کو ٹھری دید جاوے۔ وان وقع فی نصیب الآخر علما بالتقدیر۔ اور اگر کو ٹھری  
دوسرے کے حصہ میں پڑی تو بننے اندازہ مساحت کے مراد پر عمل کیا۔ او انہ اراد التقدیر علی اعتبار  
احد الوجهین والتملیک علی اعتبار الوجه الآخر۔ یا ہم کہتے ہیں کہ موصی نے خود دو وزن و جہوں میں سے ایک  
کے اعتبار پر اندازہ مساحت مراد لیا اور دوسری وجہ کے اعتبار پر تملیک کا قصد کیا۔ یعنی اگر موصی نے  
دون وصیت کی کہ موصی لے کر عین کو ٹھری دینا جبکہ بطور ہر موصی بہ کو ٹھری میرے حصہ میں پڑے یا تم اسکے برابر زمین دینا  
جبکہ یہ کو ٹھری میرے حصہ میں نہ آوے۔ اور اسکے نظائر دیگر موجود ہیں۔ کما اذا علق علق الولد و طلاق المراقہ  
یا اول ولد تلدہ امہ۔ جیسے کسی نے بچہ کا آزاد ہونا اور اپنی زوجہ کی طلاق کو اول فرزند پر جو اس کی باندی ہے تعلق  
کیا ہو۔ مثلاً کہ جب میری یہ باندی اپنے شوہر سے پہلا بچہ جنے تو وہ بچہ آزاد اور میری اس زوجہ کو طلاق ہو۔  
فالمراد فی جنار الطلاق مطلق الولد۔ پس طلاق واقع ہونے کے واسطے تو مطلق بچہ مراد ہے۔ مثلاً  
باندی مذکورہ زندہ بچہ ہے یا مردہ ہر صورت اس کی زوجہ طالق ہو جائیگی۔ و فی العلق ولدی۔ اور آزاد ہونے کے  
واسطے زندہ بچہ مراد ہے۔ مثلاً کہ جب وہ زندہ جنی تو بچہ آزاد ہو گا۔ پس معلوم ہوا کہ اس نے اول فرزند سے طلاق



کے واسطے تو مطلق لیا خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو اور آزاد ہونے کے واسطے زندہ لیا۔ اسی طرح اس مقام پر ہے کہ اگر مین کو ٹھہری حصہ میں آوے تو یہی کہ ٹھہری دی جاوے اور اگر حصہ میں نہ آوے تو بجائے اسکے اسی قدر دوسرا قطعہ زمین دیدیا جاوے۔ اب رہا یہ بیان کہ جب کو ٹھہری حصہ میں نہیں پڑی تو ہزارہ کیونکر ہوگا۔ تو بیان فرمایا۔ تم اذنا وقع البیت فی نصیب نحر الموصی والد ار مائۃ ذراع۔ پھر جب یہ کو ٹھہری سوائے موصی کے دوسرے کے حصہ میں پڑی اور کل مکان سو گز ہو۔ جس میں سے پچاس گز موصی کے حصہ میں آبا اور باقی نصف دوسرے شریک کے حصہ میں گیا۔ والبت عشرۃ اذرع۔ اور کو ٹھہری مذکور دس گز تھی۔ پس بقول محمد رحمہ اللہ اس میں سے پانچ ہی گز موصی لے کی مقدار ہو اور بقول شیخین رحمہ اللہ دس گز اس کی مقدار ہو۔ یقسم نصیبہ من الموصی لہ من الورثۃ علی عشرۃ اسہم تسعة منها للورثۃ و سہم للموصی لہ و ہذا عند محمد رحمہ اللہ۔ پس امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک موصی کا حصہ در میان موصی لہ و وارثان کے دس سہام پر بانٹا جاوے انہیں سے نو سہام وارثان کے واسطے ہیں اور ایک سہم موصی لہ کے واسطے ہے۔ تو پچاس کا دسواں حصہ یعنی پانچ گز فقط موصی لہ کے واسطے ہوا۔ فی ضرب الموصی لہ الخمسۃ اذرع نصف البیت و ہم نصف الدار سوی البیت و ہو خمسۃ و اربعون فمحل کل خمسۃ سہام فیصیر عشرۃ۔ پس موصی لہ آدمی کو ٹھہری یعنی پانچ گز کے حساب سے اور وارثین سولہ پانچ گز کے باقی نصف مکان یعنی پینتالیس گز کے حساب سے حصہ دار کیے گئے تو ہر پانچ کا ایک سہم ٹھہرایا گیا پس جلد دس سہام ہوئے۔ و عندہما یقسم علی احد عشر سہما لان الموصی لہ فی ضرب البیت و الخمسۃ و اربعین فیصیر السہام احد عشر للموصی لہ سہمان و لہم تسعة۔ اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پچاس گز کے یعنی نصف مکان کے گیارہ سہام بے جا دین (اور ہر سہم پانچ گز کا ہو) اس واسطے کہ موصی لہ ان کے وارثین دس گز کے حساب سے اور ورثہ بحساب پینتالیس گز کے حصہ دار کیے جائیں تو ہر پانچ کا ایک سہم کے حساب سے بتا گیارہ سہام ہوں گے۔ جس میں سے موصی لہ کو دس سہام لینے اور وارثان کے واسطے نو سہام ہوں گے۔ اور حساب میں کس واقع ہوگی کہ پچاس گز کے رقبہ کے گیارہ ٹکڑے مساوی کرنا چاہیے۔ پھر واضح ہو کہ امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف ایسی صورت میں ہے کہ سب مشترک مکان میں سے مین کو ٹھہری کی وصیت کی ہو۔ ولو کان مکان الوصیتۃ اقرار۔ اور اگر بجائے وصیت کے اقرار ہو۔ مثلا دید و بکر کے در میان ایک مکان مشترک ہو اور زمین نے اس میں سے ایک مین کو ٹھہری کی نسبت خالد کے واسطے اقرار کیا کہ یہ اس کی ملک ہے تو کیا اس میں امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف ہو یا نہیں کیونکہ شیخین رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں بھی مثل وصیت کے حکم ہے۔ قیل ہو علی اختلاف۔ بعض مشائخ نے کہا کہ یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف مذکور پر ہے۔ یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مقرر یہ کہ ٹھہری باسکے برابر ساحت پاویگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فقط نصف پاویگا کیونکہ مشترک مکان میں مقرر کی ملک صرف نصف ہو۔ وقیل لا خلاف فیہ لمحمد رحمہ اللہ اور بعض نے کہا کہ اس میں امام محمد رحمہ اللہ کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ موافق قول شیخین رحمہ اللہ کے امام محمد رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ اور یہی اصح ہے۔ غن۔ پس امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت و اقرار میں فرق ہے۔ والفرق لمحمد رحمہ اللہ الا قرار بملک الغیر صحیح۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے واسطے دو وزن میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ غیر کی ملک کا اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ یعنی جو چیز اب غیر کی ملک ظاہر ہے اس کی نسبت کسی کے واسطے اقرار کر دینا صحیح ہوتا ہے۔ حتی ان من اقر بملک الغیر غیرہ۔ حتی کہ جسے غیر کی ملک کا غیر کے واسطے اقرار کیا۔ مثلا خالد نے زید کی ملک کا کر کے واسطے اقرار کیا۔ تم کہ یہ عمر بالتسلیم الی المقر۔ پھر خالد اس چیزہ ملک ہو گیا تو خالد کو ملکا دیا جائیگا کہ بکر کے سپرد کرے



فست۔ اور چونکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بطور وارثین مبادرہ کے معنی ہیں تو خالہ کے گویا کوٹھری کے عوض دوسری چیز مبادرہ کی ذکر ٹھہری کا عوض سپرد کرے۔ والوصیۃ بملک الغیر لا تصح حتی لو لکھ بوجہ من الوجوہ ثم مات لا تصح وصیۃ ولا نفقۃ۔ اور ملک غیر کی وصیت کرنا صحیح نہیں ہے حتیٰ کہ اگر موصی کسی وجہ سے اس چیز کا مالک ہو گیا پھر مرنا بھی وصیت صحیح نہیں اور نافذ نہیں کیجائیگی فست۔ اور واضح ہو کہ بعض شایخ جنھوں نے اقرار میں بھی امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف بیان کیا شاید انھوں نے اقرار مر فیض یعنی وصیت سمجھا حالانکہ مسئلہ اقرار کچھ مر فیض کے واسطے خاص نہیں ہے۔

فقال فیہ۔ قال ومن ادعی من مال الرجل لاخر بالفت بعینہ ما جاز صاحب المال بعد موت الموی خان دفعہ فہو جائز ولا ان یمنع۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے خالہ کے مال میں سے ہزار درہم معین کی وصیت کی پھر موصی کی موت کے بعد خالہ نے اجازت دی (تو ابھی بکر کو استحقاق نہ ہوگا) پھر اگر خالہ نے یہ مال بکر کو دیدیا تو جائز ہے اور خالہ کو اختیار ہے کہ چاہے دینے سے انکار کرے فست۔ اگرچہ اس نے زید کی وصیت کی اجازت دی تھی۔ لان ہذا تبرع بمال الغیر فیستوف علی اجازتہ۔ اس واسطے کہ زید کا یہ فعل ایک غیر کے مال سے تبرع ہے تو اس غیر یعنی ملک مال کی اجازت پر متوقف ہے فست۔ کہ وہ اجازت دے تو جائز ہو ورنہ باطل ہے۔

اذا اجاز یكون تبرعاً منہ ایضا۔ اور جب اس غیر نے جو ملک مال ہے اجازت بھی دیدی تو یہ اس کی طرف سے بھی تبرع ہے فست۔ یعنی وہ اس مال کو بیت کے ترکہ سے واپس نہیں لے سکتا بلکہ اجازت دینا اپنی طرف سے احسان و تبرع ہے۔ فلو ان یمنع من تسلیم۔ تو ملک مال کو اختیار باقی ہے کہ سپرد کرنے سے انکار کرے فست۔ کیونکہ تبرع کرنے پر کوئی شخص مجبور نہیں ہو سکتا اور نہ اس پر لازم ہے کہ یہ وصیت اپنی مخرج ہی سے صحیح واقع نہیں ہوئی۔ بخلاف ما اذا ادعی بالزادۃ علی الثلث واجازت الورثۃ۔ برخلاف اسکے اگر یہ صورت ہو کہ ایک شخص نے اپنی تہائی مال سے زائد مقدار کی وصیت کی شہ نصف مال کی وصیت کی اور وارثوں نے تہائی سے زائد مقدار کی اجازت دیدی فست۔ تو جائز اور وارثوں پر یہ زائد سپرد کرنے کے واسطے جبر کیا جائیگا۔ لان الوصیۃ فی مخرجها صحیحۃ لمصادفتها ملک لنفسہ۔ اس واسطے کہ وصیت مذکورہ تو اپنی مخرج میں صحیح صادر ہوئی کیونکہ یہ وصیت اس کی ذالی ملک سے لاق ہوئی ہے۔ والامتناع بحسب الورثۃ۔ اور زائد میں تمتنع ہونا صرف اس وجہ سے کہ وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ فاذا اجاز وہا سقط حقہم فنفس ذمہ الموصی۔ پھر جب وارثوں نے اجازت دیدی تو ان کا حق ساقط ہو گیا پس وصیت مذکورہ موصی کی جانب سے نافذ ہو گئی فست۔ گویا اس مال سے وارثوں کا حق متعلق نہیں ہوا تھا اور موصی کی وصیت کل اپنے مال میں نافذ ہوئی۔ توضیح یہ کہ اگر بیت پر قرضہ محیط ہو تو مال ترکہ سے کسی وارث کا حق متعلق نہیں ہوتا بلکہ کل مال ملک بیت باقی رہتا ہے تو سنی میراث یہ نہیں ہیں کہ وہ وارثوں کا ذالی مال ہو جاتا ہے بلکہ اس سے وارثوں کا حق مع دیگر حقوق کے متعلق ہو جاتا ہے حتیٰ کہ جب تجیز و تکفین و دفن و حقون کے حقوق سے بری ہو جاوے تو وارثوں کے حقوق غیر مزاحم ظاہر ہو جاتے ہیں پھر جب وارثوں نے تہائی سے زائد میں اجازت دیدی تو ان کے حق کی مزاحمت جاتی رہی۔ اب یہ مال بھی ملک موصی باقی ہے پس اس کی وصیت نافذ ہے۔

پھر وارثوں کو روکنے کا اختیار باقی نہیں رہا۔ (تنبیہ) اگر ایک شخص کے صرف دو پسر ہوں اور اس نے تہائی مال کی بکر کے واسطے وصیت کی تو ان تینوں میں سے ہر ایک کے واسطے تہائی مال ہوا و بعد تجیز و تکفین و دادائے خیر کے باقی رہے۔ قال واذا قسم الابنان حرکہ الاب القام اقر احدہما رجل ان الاب اویس لم یثلث مالہ فان المقر یطیہ ثلث مافی یدہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید و خالہ دو بھائیوں نے اپنے باپ کی



ترک ہزار درم بانٹ لیا پھر ان دونوں میں ایک نے شلہ دیدی نے ایک شخص بکر کے واسطے اقرار کیا کہ ہمارے پاس  
 اس کے واسطے اپنی تہائی مال کی وصیت کی تھی تو یہی اقرار کیے والا اسکو اپنی مقبوضہ کی تہائی دیدیے۔ یعنی  
 اسے ترک میں سے جو کچھ پایا ہوا ہے اس میں سے تہائی اس شخص بکر کو دیدیے۔ و ہذا استحسان۔ اور تہائی کا حکم بدلیں  
 استحسان ہے۔ و القیاس ان یطیہ نصف مانی یدہ وہو قول زفر فرج۔ اور قیاس بقضی تھا کہ وہ بکر کو  
 اپنے مقبوضہ مال کا نصف دے اور زفر فرج کا قول یہی ہے۔ کہ وہ اپنی مقبوضہ کا نصف دیگا۔ لان اقرار  
 بالثالث لثمن اقرارہ بمساواتہ ایاہ۔ اس دلیل سے کہ ترک کا بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کرنا درست  
 اقرار کو تثنین ہے کہ بکر سے ساتھ مساوی ہے۔ یعنی جب اسے بکر کے واسطے تہائی وصیت کا اقرار کیا تو گویا  
 یہ بھی اقرار کیا کہ بکر کو جو کچھ ملے گا وہ میرے مساوی ہے۔ پانچہ او پر ترجمہ ہے تنبیہ کردی پس جب اسے اقرار مساوی  
 کیا تو بکر کے ساتھ برابر ہونا چاہیے۔ والتسویۃ فی اعطاء النصف لبقیہ نصف مساوی برابری کرنا تو  
 نصف مقبوضہ دینے میں ہے تاکہ اس کے واسطے نصف باقی رہے۔ اور یہ معلوم کہ اقرار اسی شخص پر محبت ہوتا ہے  
 جو اقرار کیا اور سوائے بکر کے کل آدمیوں پر محبت نہیں ہوتا تو بھی مقر اسکو اپنے ساتھ برابر کرے۔ لیکن اس  
 تقریر میں یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دیدی نے اپنی مقبوضہ میں اسکی برابری کا اقرار نہیں کیا تاکہ اپنی مقبوضہ میں سے نصف  
 دیدیے بلکہ کل ترک میں دونوں وارثوں کے ساتھ اسکی مساوات کا اقرار کیا ہے لہذا قیاس نہ کر مخدوش ہے۔ وجہ  
 الاستحسان انہ اقر بثلث شائع فی التزکۃ وہی فی ایدیہما۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے بکر کے واسطے  
 ایک تہائی کا جو ترک میں شائع ہے اقرار کیا حالانکہ ترک ان دونوں بیٹوں کے قبضہ میں ہے۔ فیکون مقر بثلث  
 مانی یدہ۔ تو وہ اپنی مقبوضہ میں سے ایک تہائی کا اقرار کرنے والا ہوگا۔ کہ نہ کہ کل ترک جسکی تہائی اسے  
 اقرار کے موافق موصی لہ کو دینا چاہیے وہ ان دونوں کے قبضہ میں ہے جسکا دونوں نے بٹوارہ کیا تو ہر نصف میں  
 ایک چٹا حصہ آیا پس یہ شخص مقر اپنے نصف دونوں سے کل کا ایک چٹا حصہ دیدیے اور یہ نصف کا تہائی ہوا کیونکہ  
 نصف کا تہائی وہی کل کا چٹا حصہ ہے۔ اور یہ سب ایسے اقرار میں ہے جو ترک سے مقدم بنفس اقرار ہو۔ بخلاف  
 ما اذا اقر احدہما بدین لغیرہ۔ بخلاف اسکے اگر ان دونوں میں سے ایک نے کسی شخص کے واسطے قرضہ کا اقرار  
 کیا۔ مثلاً کہ ہمارے باپ پر بکر کا قرضہ تھا تو اسکو قرضہ دینا پڑیگا۔ لان الدین مقدم علی المیراث  
 فیکون مقر بقرضہ مقدم علیہ۔ اسواسطے کہ میراث پر قرضہ مقدم ہوتا ہے تو یہ شخص اپنے اوپر قرضہ خواہ کے مقدم ہونے  
 کا مقر ہوا تو قرضہ خواہ اس پر مقدم کیا جائیگا۔ پس قرضہ اسی کے ترک سے دایا جائیگا کہ اگر اسکا مقبوضہ کل قرضہ میں گیا  
 تو یہ اکیلا اپنے بجائی پر مدعی ہوگا اور اگر قرضہ خواہ کا قرضہ کچھ باقی رہا تو وہ بھی دوسرے وارث پر قرضہ کا مدعی ثابت  
 کریں۔ اما الموصی لہ بالثالث شریک الوارث فلا یسلم لہ شیء الا ان یسلم للورثۃ ثلثا۔ رہا وہ موصی جسکی  
 واسطے تہائی کی وصیت ہے تو اسکو کچھ نہیں دیا جائیگا سوائے اس صورت کے کہ وارثوں کے واسطے دو تہائی مساوی  
 ہے۔ کیونکہ وہ تو وارثوں کے ساتھ تہائی کا شریک ہے اور وارثوں سے مقدم نہیں ہے تو جب وارثوں کو وہ تہائی  
 لے تو اسکو ایک تہائی ملے ورنہ نہیں۔ پس وارث مقر اسکو صرف اپنی مقبوضہ سے ایک تہائی دیگا۔ ولانہ لو اخذ منہ  
 نصف مانی یدہ فرما یقر الابن الآخر بہ ایضا فیاخذ نصف مانی یدہ فیصیر نصف التزکۃ فتراو علی  
 الثالث۔ اور اس دلیل سے بھی کہ اگر اقرار موصی لہ اس مقر سے اسکی مقبوضہ کا نصف لے تو شاید بکر بھی باقی  
 اقرار کرے کہ ہمارے باپ نے اس کے واسطے تہائی کی وصیت کی تھی تو موصی لہ اس سے بھی نصف مقبوضہ لے لے گا۔



تو موصی لہ کے واسطے نفقہ ترک ہو جائیگا تو یہ ایک تہائی سے زائد ہو جائیگا۔ حالانکہ موصی لہ کو صرف تہائی ترک  
 لٹا چاہیئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نفقہ دینا واجب فساد ہی اگر دونوں کے لئے دیگرے اقرار کریں اور اقرار کرنا ممکن ہو  
 تو نفقہ نہیں دینا چاہیگا۔ قال ومن اوصی لرجل بجزایہ فولدت بعد موت الموصی ولدا وکلاهما  
 یخیر جان من الثلث فما للموصی لہ۔ مختصر قدوری میں ہے کہ اگر زید نے بکر کے واسطے ایک باندی کی وصیت کی پھر  
 وہ باندی بعد موت موصی کے بچہ جنی حالانکہ باندی مع بچہ کے میت کی تہائی سے لکھتے ہیں یعنی میت کی تہائی اس قدر  
 کہ اس میں سے دو وزن برآمد ہوتے ہیں تو باندی مع بچہ کے بکر کے واسطے ہونگی۔ لان الام دخلت فی الوصیۃ  
 اصالة والولد تبعاً حین کان متصلاً بالام۔ اس دلیل سے کہ باندی تو وصیت میں اصالة داخل ہوئی اور بچہ  
 بچہ کے تابع ہو کر داخل ہوا جبکہ وہ اپنی ماں سے متصل تھا۔ فاذا اولدت قبل القسمة والترک قبلہا بمقتضا علی  
 ملک المیت حتی یقضی بہا دیونہ دخل فی الوصیۃ فیکونان للموصی۔ پس جب باندی اس بچہ کو ترکہ بٹوارہ  
 ہونے سے پہلے جنی حالانکہ قبل بٹوارہ کے کل ترکہ میت کی ملکیت پر باقی رہی حتی کہ میت کے قرضے اسی ترکہ سے ادا  
 کیے جانے میں تو یہ بچہ بھی وصیت میں داخل ہو گیا پس باندی مع بچہ کے دو وزن موصی لہ کے واسطے ہونگے۔  
 یہ اس وقت کہ دونوں تہائی ترکہ سے برآمد ہوں۔ وان لم یخیر جان من الثلث فخریب بالثلث واخذما یخصہ منہما  
 جمیعاً فی قول ابی یوسف ومحمد رحم۔ اور اگر باندی مع بچہ کے دو وزن اسکی تہائی سے برآمد نہوں تو موصی لہ بحساب  
 تہائی ترکہ کے بالاتفاق شریک کیا جائیگا پھر صاحبین کے قول میں جو کچھ حصہ رسد ہو وہ موصی لہ ان دونوں میں سے  
 لیگا۔ یعنی باندی مع بچہ دونوں میں سے لیگا۔ وقال ابو حنیفہ رحم یاخذ ذلک من الام فان فضل  
 شئی اخذہ من الولد۔ اور امام رحم لے لیا کہ یہ مقدار صرف باندی میں سے لے پھر اگر کچھ باقی رہے تو بکر  
 بچہ میں سے لے۔ و فی النجاشی عن صورۃ وقال رجل لست مائۃ درہم وامۃ تساوی  
 ثلث مائۃ درہم فادعی بالجاریۃ لرجل ثم مات فولدت ولداً یساوی ثلث مائۃ درہم قبل القسمة  
 فلم یوصی لہ الام وثلث الولد عنده وعندہما لثلاث کل واحد منہما۔ اور جامع عنہ بن ایک صورت  
 صحیح کی کہ زید کے واسطے چھ سو درم اور ایک باندی یعنی تین سو درم اور پس اسنے باندی کی بکر کے واسطے وصیت  
 کر دی پھر مراد اور بٹوارہ ترکہ سے پہلے باندی مذکورہ ایک بچہ قیمتی تین سو درم کا جنی تو امام رحم کے نزدیک بکر کے واسطے  
 پوری باندی مع تہائی بچہ کے ہوگی اور صاحبین رحم کے نزدیک ان دونوں میں سے ہر ایک کا دو تہائی حصہ ہوگا۔  
 لہذا ما ذکرنا ان الولد دخل فی الوصیۃ تبعاً حالۃ الاتصال فلا یخرج عنہا بالانفصال کما فی البیع  
 والعقود فتشدد الوصیۃ فیہا علی السواء من غیر تقدیم الام۔ صاحبین رحم کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی  
 کہ بچہ مذکور اپنی ماں کے ساتھ متصل ہونے کی حالت میں وصیت کے اندر داخل ہو چکا تو وہ ماں سے پیدا ہونے  
 کے بعد وصیت سے خارج نہ ہوگا جیسے بیع و عقیق میں ہوتا ہے پس ماں و بچہ دونوں میں برابر وصیت جاری ہوگی دونوں اسکے  
 کہ ماں مقدم کی جاوے۔ جیسے کسی نے حاملہ باندی فرخت کی تو بچہ بالبیع داخل ہے اگرچہ قبضہ سے پہلے پیدا ہوا  
 اور اگر باندی آزاد کی تو بچہ بھی آزاد ہو گیا اگرچہ بعد اسکے پیدا ہوا۔ ولہ ان الام اصل والولد تبع فیہ و  
 التبع لا یتراجع الاصل فلو نفذت الوصیۃ فیہما جمیعاً فنقص الوصیۃ فی بعض الاصل وذلک لایجوز۔  
 اور امام رحم کی دلیل یہ کہ وصیت میں باندی اصل ہے اور بچہ اسکے تابع ہے اور قاعدہ یہ کہ تابع اپنی اصل کے ساتھ مزاحمت نہیں  
 ہو سکتا حالانکہ اگر ہم بیان وصیت کو ماں و بچہ دونوں میں لاکر نافذ کون تو اصل کے بعض حصہ میں وصیت ٹوٹ جاوے۔



اور وراثت جو بچہ کے ہو) حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ کہ تاہم ایسی اصل کا ترجمہ ہو۔ بخلاف البیع لان  
 تخفی البیع فی البیع لا یودی اسے نقصہ فی الاصل بل سقی تاہم صحیحاً فیہ الا انہ لا یقابلاً بعض الثمن  
 ثم یرتد مقابلۃ بالولد اذا اتصل بہ القبض ولكن الثمن تابع فی البیع فی تنفیذ البیع بدون ذکر وہ  
 ان کان فاسداً۔ برخلاف بیع کے کیونکہ تابع میں بیع نافذ کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اصل میں بیع نافذ ہو  
 بلکہ اصل کی بیع بھی پوری صحیح باقی رہتی ہے صرف اتنی بات ہوتی ہے کہ اصل کے مقابلہ میں ثمن اس ضرورت سے  
 نہیں رہتا کہ یہ جزو بمقابلہ بچہ کے ہو جائے جبکہ بچہ پر قبضہ ہو جاوے لیکن زمین کچھ زور نہیں اس واسطے کہ ثمن خود  
 بیع میں تابع ہے حتیٰ کہ بدون بیان ثمن کے بیع نافذ ہو جاتی ہے اگرچہ یہ بیع فاسد ہو۔ ہذا اذا ولدت قبل القسمة  
 فان ولدت بعد القسمة فهو للموصی لہ لانہا خالص ملک تقرب لملک فیہ بعد القسمة۔ یہاں موت  
 کہ بوارہ سے پہلے یا ندی بچہ جنی ہو۔ اور اگر بعد بوارہ کے جنی تو وہ موصی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ اسکی خالص  
 ملک کی پیداوار ہے کیونکہ بعد بوارہ کے اسکی ملکیت جم چکی ہو۔

## فصل فی اعتبار حالۃ الوصیۃ

فصل ہذا حالت وصیت کے اعتبار میں۔

ف۔ پس اگر حالت اس قابل نہ ہو کہ جس سے وصیت جائز ہوتی ہے تو وصیت معتبر نہ ہوگی۔ قال واذا اقر المرء  
 لامرأة بدین او وصی لہا بشئی او وصی لہا ثم تزوجها ثم مات جازا لاقرار ولطلت الوصیۃ والکبتۃ  
 بترخیص مرض الموت نے کسی عورت کے واسطے فرضہ کا اقرار کیا یا اسکے واسطے کچھ مال کی وصیت کی یا اسکے کچھ بیہ کیا  
 پھر اس عورت سے نکاح کیا پھر مر گیا تو اقرار مذکور بائور ہوگا اور وصیت وہیہ باطل ہوگا۔ لان الاقرار یلزم  
 بنفسہ وہی اجنبیہ عند صدورہ ولہذا یعتبر من جمیع المال ولا یبطل بالبدین اذا کان فی حالۃ النصحۃ  
 او فی حالۃ المرض الا ان الثانی یوخر عنہ۔ کیونکہ اقرار طرد محبت ملزم ہے یعنی آدمی پر جو اقرار کرے لازم  
 ہوتا ہے اور عورت مذکورہ بوقت صدور اقرار کے محض اجنبیہ تھی یعنی مقرر کی زوجہ نہیں تھی اور اسی صحت سے اقرار  
 کا اعتبار نہائی ترک سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوتا ہے (حتیٰ کہ اگر مقدار فرضہ اسکی نہائی ترک سے زائد ہو تو کل اقرار  
 معتبر ہوگا اور ترک سے رہا جائیگا) اور اقرار مذکور زوجہ دوسرے فرضہ کے بھی باطل نہیں ہوتا ہے خواہ فرضہ دیگر  
 بحالت صحت ہو یا مرض ہو وراثت انما فرق ہوگا کہ فرضہ صحت کو فرضہ مرض پر مقدم کیا جائیگا۔ پس فرضہ صحت  
 پہلے ادا کر دیا جائیگا پھر باقی رہی تو اس سے فرضہ مرض و اقراری ادا کیا جائیگا۔ بخلاف الوصیۃ لانہا انما  
 عند الموت وہی وارثہ عند ذلک ولا وصیۃ لوارث۔ برخلاف وصیت کے کہ وہ بوقت صدور کے  
 زیاجاب نہیں ہے بلکہ بوقت موت کے ایجاب ہے اور اسوقت یہ عورت اس مریض کی وارثہ زوجہ ہے حالانکہ بحکم  
 وصیت کسی وارث کے واسطے وصیت نہیں ہے۔ والہبہ وان کانت منجوزہ صلوۃ فی کالمصاف الی  
 ما بعد الموت حکماً لان حکماً یتقرر عند الموت الا تری انہا یبطل بالبدین المستغرق وعند علم الی  
 تعتبر من اثلاث۔ رہا بیہ تو وہ اگرچہ صورت میں فی الحال تمام معلوم ہوتا ہے لیکن ازراہ حکم کے وہ بعد الموت  
 کی جانب مصاف ہے کیونکہ بیہ پورا ہونے کا حکم اسی وقت حاصل ہوگا کہ جب مریض مذکور مر جاوے کیا ہم نہیں  
 دیکھتے ہو کہ اگر مریض مذکور پر فرضہ مستغرق ہو کہ اسکے تمام مال کو محیط ہو تو یہ بیہ باطل ہو جائے اور بر تقدیر کہ فرضہ



تو بھی اس بیہ کا اعتبار صرف تہائی ترکہ سے ہوتا ہے۔ کونکہ مریض کے مال سے سوائے ایک تہائی کے وارثوں کا حق متعلق ہو گیا پس زائد میں جب تک انکی اجازت نہ ہو تب تک بیہ تمام ہنوگا جس معلوم ہوا کہ بیہ کا حکم بھی متوقف ہے اور بعد موت کے معلوم ہو گیا اور اس وقت میں عورت مذکورہ اسکی وارثہ وزوجہ اور دیہی بیہ یعنی وصیت کردہ زوجہ کے واسطے جائز ہنوگا واسطہ تقدے اعلم۔ قال وانا اقر المریض لابنہ بدین وابنہ لفرانی او بہب کہ او اوصی لہ فاسلم الابن قبل موتہ بطل ذلک کلہ۔ اگر مریض مرض الموت سے جو مسلمان ہو اپنے پیسر کے واسطے جو فرانی ہے کسی قدر قرضہ کا اقرار کیا یا کچھ وصیت کی یا اسکو کچھ بیہ کیا پھر اسکی موت سے پہلے یا مسلمان ہو گیا تو یہ سب باطل ہو گیا۔ یعنی اقرار یا بیہ یا وصیت کچھ باطل ہو گیا۔ اما الہب والوصیۃ فلما قلنا انہ وارث عند الموت وہا ایجابان عندہ اول بعدہ۔ بیہ و وصیت کا باطل ہونا بدیل مذکورہ بالا ہے کہ پیسر کو بر وقت موت موتی کے وارث ہے حالانکہ بیہ و وصیت کا ایجاب ہونا بر وقت موت یا بعد موت ہوتا ہے۔ کونکہ وصیت تو خاتمہ ہے کہ بر وقت موت کے ایجاب ہے حالانکہ اسوقت بیٹا بوجہ مسلمان ہونے کے وارث ہو گیا ہے اور بیہ کا تمام ہونا بعد موت کے ظاہر ہو گا بنا برتن تقریر کے جو اد پر مذکور ہوئی تو جو وقت وصیت یا بیہ کا ایجاب ہو گا اسوقت پیسر مذکور وارث ہو گیا ہے پس وہ میراث پادینگا اور بیہ و وصیت باطل ہے۔ بانی رہا اقرار کہ باطل ہونا تو فرمایا کہ۔ والاقرار وان کان ملزما بنفسہ ولکن سبب الارث و بوالبنوۃ قائم وقت الاقرار فیمعتبر فی ابراث تمتہ الاختیار۔ اقرار اگرچہ بذات خود لازم ہے لیکن جو اقرار کیا اسکو لازم کرنے والا ہوتا ہے لیکن فرزند ہی جو وارث ہونے کا سبب ہے وہ اقرار کے وقت بھی موجود تھی (اگرچہ فرزند مذکور اسوقت بوجہ کفر کے میراث کے قابل نہ تھا) تو یہی سبب اس تمت کے واسطے معتبر ہو گا کہ اسنے بعض فرزند کو دوسروں پر ترجیح دی۔ فقہاء کفر کے ساتھ زیادہ تر یہ تمت موثر ہے کیونکہ تعلق فرزند ہی سے اسنے کچھ مال دینا چاہا جب یہ جانا کہ وہ بوجہ کفر کے وارث نہ ہو گا۔ پھر جب وارث ہو گیا تو جس اقرار میں تمت ہر وہ باطل ہو گیا۔ اور یہ صرف اس مقام پر اسوجہ سے تمت ہو کہ پیسر مذکور بر وقت اقرار کے یعنی پیسر تھا۔ بخلاف ما تقدم۔ بخلاف سلسلہ سابق کے فقہ جہا مریض نے ایک عورت کے واسطے اقرار کیا پھر اسکو زوجہ بتایا کہ وہ ان اسکے وارث ہوجانے کے یا جو اقرار مذکور صحیح رہا اور تمت معتبر نہ ہوئی۔ فلان سبب الارث الزوجیۃ وہی طارئہ۔ اسواسطے کہ وارث ہوجانے کا سبب اس عورت کا زوجہ ہونا حالانکہ زوجہ ہونا بعد کو طاری ہوا ہے۔ اور وقت اقرار کے یہ امر موجود نہیں تھا تو اس میں کوئی تمت نہیں ہے اور اگرچہ تمت موجود ہو تو بہان بھی اقرار باطل ہے۔ حتی لو كانت الزوجیۃ قائمۃ وقت الاقرار وہی لضرانیۃ تم سلت قبل موتہ لا یصح الاقرار لقیام السبب حال صدورہ۔ حتی کہ اگر اقرار کے وقت زوجہ ہونا موجود ہو حالانکہ یہ زوجہ لضرانیۃ ہے اور وارث نہیں ہو سکتی ہے) پھر عورت مذکورہ اسکی موت سے پہلے مسلمان ہو گئی تو اقرار مذکور صحیح نہ ہو گا کیونکہ صدور اقرار کے وقت سبب موجود تھا۔ فقہ کہ یہ عورت اسکی لضرانیۃ زوجہ تھی اور محض اجنبیہ نہیں تھی۔ وکذا لو کان الابن عبداً او سکا تبا فاعتق لما ذکرنا۔ اور اسی طرح اگر پیسر مذکور غلام یا سکا تبا ہو پس وہ آزاد کر دیا تو اسکے حق میں بھی بدیل مذکورہ بالا اقرار و وصیت و بیہ باطل ہے۔ صورت یہ کہ زید نے بکر کی باندی سے نکاح کیا تھا اور لیکن بن اولاد آزاد ہونے کی شرط نہیں تھی پس ایک بیٹا پیدا ہوا جو بکر کا غلام ہوا پھر زید نے اس پیسر کے واسطے رو ہزار درہم کا اقرار کیا پھر زید کی موت سے پہلے بکر نے اس غلام کو آزاد کر دیا یا بکر نے اسکو کسی قدر مال پر سکا تبا کیا تھا اور وہ آزاد کر کے آزاد ہو گیا یا بکر نے نواب کی نیت سے آزاد کر دیا پھر زید مرنا تو اقرار مذکور باطل ہو گیا کیونکہ اقرار مذکور کا سبب



یعنی شلق فرزند ہی بروقت اقرار نہ کرے کہ موجود تھا تو اس میں نہت ہو کہ شاید بعد میں دوسرے وارثوں پر اس کا ایک طرح کی حرج دیا لیکن محقق نہیں کہ اس فرزند کے حق میں نسبت فرزند ہی اگرچہ اقرار نہ کرے وقت موجود ہو لیکن جب وہ غلام ہو تو جو کچھ اقرار کیا وہ اس غلام کی ملک نہیں ہو سکتا بلکہ غلام مذکور مع اس مال کے اپنے مولیٰ کی ملک ہوگا پھر تمت کی کیا وجہ ہوگی اسی واسطے کتاب الاصل میں تفصیل ہے اگرچہ غلام مذکور مکاتب ہو چنانچہ لکھا۔ و ذکر فی کتاب الوصایا ان لم یکن علیہ دین یصح لانه اقرار لمولاه و ہوا جہنی وان کان علیہ دین لا یصح لانه اقرار لہ و ہوا جہنی۔ اور سبب اولیٰ کتاب الاقرار میں مذکور ہے کہ اگر اس فرزند غلام پر قرضہ نہ ہو یعنی مثلاً یہ محض غلام ہو یا مولیٰ نے اس کو مکاتب کیا اور وہ قرضدار نہیں ہو یا تو بپا کا اقرار اس کے حق میں صحیح ہوگا (اگرچہ وہ قبل موت زید کے آزاد ہو جاوے) اس واسطے کہ اقرار مذکور اس کے مولیٰ کے واسطے ہو اور مولیٰ محض اجنبی شخص ہے اور اگر وقت اقرار کے غلام مکاتب مذکور ہو قرضہ ہو تو اقرار صحیح نہیں ہے اس واسطے کہ یہ اقرار اسی قرضدار مکاتب کے واسطے ہوگا حالانکہ وہ اس کا بیٹہ ہو۔ پس یہ تفصیل تو اقرار کی صورت میں ہے۔ وہی وصیت وہیہ۔ والوصیۃ باطلۃ لما ذکرنا ان المعبر فیہا وقت الموت اور وصیت مسوحہ سے اس غلام فرزند کے حق میں باطل ہوئی کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ وصیت کے بارہ میں موت کا وقت معتبر ہے۔ کیونکہ وصیت تو وقت موت کی ایجاب ہے حالانکہ موت کے وقت وہ آزاد ہو اور وارث نہ ہو پس وارث کے حق میں وصیت باطل ہے۔ واما الہیۃ۔ رہا وہیہ تو اس کے بارہ میں دو روایتیں مختلف ہیں۔ فیروسی انہا تصح لانہا تملیک فی الحال و ہو رقیق۔ پس روایت کیا جاتا ہے کہ اس فرزند غلام کے حق میں یہ صحیح ہے اس واسطے کہ وہیہ تو فی الحال مالک کرنے کا نام ہے اور فی الحال وہ غلام ہے۔ تو کئی وجہ عدم جواز کی نہیں ہے۔ لیکن یہ روایت ضعیف ہے۔ و فی عامۃ الروایات ہی فی مرض الموت بمنزلۃ الوصیۃ فلا تصح۔ اور عامۃ روایات میں مرض الموت میں وہیہ جو بمنزلۃ وصیت ہوتا ہے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ تو گویا اس وقت موت کے یہیہ کیا حالانکہ اس وقت وہ وارث ہے لکن حکم یہیہ کا نفور وقت موت ہوتا ہے کیا نہیں دیکھتے کہ اگر مریض پر قرضہ مستغرق ہو تو یہیہ مذکور باطل ہو جاتا ہے اور اگر قرضہ مذکور نہ ہو تو تنہا سے معتبر ہوتا ہے چنانچہ اوپر مذکور ہو چکا۔ اور اسی سے یہاں مسائل کا استخراج ہوگا کہ اگر موافق روایت ضعیفہ کے یہیہ صحیح ہو تو دیکھا جائیگا کہ جو کچھ یہیہ کیا ہے اگر بقدر تنہائی ترکہ کے یا کم ہو تو نافذ ہوگا اور تنہائی سے زیادہ جو حق و ارثان کے مسترد ہوگا۔ یہ اس وقت کہ میت پر قرضہ مستغرق نہ ہو نہ کل مسترد ہوگا۔ فافہم۔ پھر معلوم ہوا کہ اصل یہ ہے کہ مرض الموت میں جو یہ واقع ہو وہ بمنزلۃ وصیت ہے۔ قال والمقعد والمفلوج والاشل والمسلول اذا تطاول ذلک ولم یخف منہ الموت فمیتۃ من جمیع الممال لانہ اذا تقادم العہد صار طبعاً من طباعہ ولہذا لا یشغل بالتداوی۔ مقعد جو شخص اٹھ نہیں سکتا اور مفلوج جو کوفاج نے مارا ہے اور اشل جو شل ہو گیا ہو اور سلول جو مرض سل یعنی زخم الریہ یعنی پھیپھڑے میں گرفتار ہو اور غالباً جب دایان بچھڑا موت ہو تو مدت تک زندہ رہتا ہے۔ غرض کہ ان امراض کے مریض نے یہیہ کیا تو اس میں دو صورتیں ہیں (اگر اس کو تطاول جو یعنی زمانہ دراز ہو گیا حتیٰ کہ اس سے مر جلتے کا خوف فی الحال نہیں رہا تو اس کا یہیہ پورے مال سے معتبر ہوگا یا تندرست نے یہیہ کیا تو پورے مال کے ترکہ سے یہیہ نافذ کیا جائیگا) اس واسطے کہ جب زمانہ دراز ہو تو یہ مرض منجلہ اس کی طبائع کے ایک طبیعت ہو گیا یعنی گویا اس کی طبیعت ہی اس حالت پر مجبور ہوئی ہے اسی وجہ سے وہ دوا کرنے میں مشغول نہیں ہوتا ہے۔ فہم۔ اگر کہا جاوے کہ اس مرض کا عدم ہونا فقط زمانہ کی درازی سے ہے ورنہ نہایت نادر ہے کہ اچھا ہو جاوے ہے۔ جواب یہ کہ ان وہ درازی کی وجہ سے بمنزلۃ تندرستوں کے اپنے تصرفات میں قرار دیا گیا۔ ووصار صاحب فرائد



بعد ذلک نہ ہو کر حق حادث۔ اور اگر وہ بعد اس ہبہ کے کسی وراثت بستر سے لگ گیا تو جدید مرض کے ہونے سمجھا جائیگا۔ گویا بعد ہبہ وغیرہ تصرفات کے اب اسکو مرض جدید لاحق ہوا جس سے مر جائیگا تو اسکی ہبہ وغیرہ میں کچھ خلل نہوگا۔ یہ اسوقت کہ ان امراض سے وہ متشابہ ہو جائیگا۔ ورنہ ہبہ معتبر ہوگا۔ ان صاحب ذلک دعات میں ابامہ فہومن الثلث اذا صار صاحب فراش لا ینسخا منہ الموت۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں تک کہ مرض الموت واقع ہو جائے۔ اور اگر اسنے اس مرض گتھیا وفاق وغیرہ کے علاوہ کسی اور وقت ہبہ کیا اور انھیں ایام میں مر گیا (یعنی دراز نہیں ہوا) تو تہائی سے اسکا اعتبار ہوگا بشرطیکہ وہ بستر سے لگ گیا بیان تک کہ مر گیا ہو اسواسطے کہ مرض ایسا ہو کہ جس سے موت کا خوف ہی اسی وجہ سے وہ دوا کر سکتے ہیں۔ مشنواں ہر ماہی تو یہ مرض الموت کے افراد میں سے ہر واسطہ کا علم۔

## باب التعلق فی مرض الموت

یہ باب ہر مرض الموت میں آزاد کرنے کے بیان میں ہے۔

قال ومن عتق فی مرضہ عبد ادبائع وجالی او وہب فذلک کما جائز (وصیتہ) وہو معتبر من الثلث۔ اگر ایک شخص اپنے مرض الموت میں اپنا غلام آزاد کیا یا کچھ مال فروخت کیا جس میں عیالات کی یعنی قیمت سے کہ ہر فروخت کیا یا کسی کو ہبہ کیا یا سب جائز ہو اور بعض نسخ قدوری میں لکھا کہ یہ سب وصیت ہی اور اسکا اعتبار تہائی ترکہ سے ہوگا (کل مال ہے سے ہوگا) و یضرب بہ مع اصحاب اوصایا۔ اور اسکو صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کیا جائیگا۔ یعنی غلام کو آزاد کرنے میں دیکھا جاوے کہ غلام مذکور اسکی تہائی ترکہ سے نکلتا ہے یا نہیں پس اگر وہ تہائی سے نکل آیا تو آزاد ہو جائیگا بشرطیکہ مریض اس وقت کسی دوسرے کے واسطے وصیت نہ کرے اور اگر اسے زید کے واسطے بھی تہائی مال کی وصیت کی تو تہائی میں غلام مذکور زید کے ساتھ مساوی ہو حتیٰ کہ نصف غلام آزاد ہوگا اور نصف کے واسطے مسابقت کر کے وارثوں کو ادا کرے اور زید نصف یعنی چھٹا حصہ پاویگا۔ اسی طرح اگر مال عین کسی مشتری کے ہاتھ سودرم کو بجا جائے کہ اسکی قیمت چار سودرم ہو تو تین سودرم مشتری کے واسطے ہبہ کی وصیت میں جو تہائی ترکہ سے بصورت مذکورہ معتبر ہونگے۔ اسی طرح اگر زید کو مریض نے مثلاً ایک غلام ہبہ کیا تو یہ تہائی ترکہ سے وصیت نافذ ہوگی اور اس میں بھی صورت مذکورہ کے موافق لحاظ کیا جائیگا۔ اور عتق بیع و ہبہ سب جائز ہیں۔ و فی بعض النسخ فہو وصیتہ مکان قولہ جائز۔ اور بعض نسخوں میں بجائے جائز کے لکھا کہ یہ سب وصیت ہی۔ یعنی غلام کے حق میں آزاد دی گویا اسکے حق میں رقبہ کی وصیت ہی اور مشتری کے حق میں بقدر عیالات کے اور مویوبہ کے حق میں عین ہبہ ہبہ کی وصیت ہی۔ والمراۃ والا اعتبار من الثلث والشرک مع اصحاب الوصایا لا حقیقۃ الوصیتہ لانا ایجاب بعد الموت و بذال منجز غیر مضاف۔ اور وصیت کہنے سے مراد یہ کہ ایک تو یہ تہائی سے معتبر ہوگا اور اگر نہ ہو شخص بھی دیگر صاحبان وصیت کے ساتھ شریک کر دیا جائیگا اور یہ مراد نہیں کہ عتق و عیالات و ہبہ در حقیقت وصیات ہیں کیونکہ وصیت حقیقی تو بعد موت کے ایجاب ہونی ہے حالانکہ عتق و بیع و ہبہ بالفعل تصرفات ہیں نہ کہ بعد موت کے جانب مشاف ہیں۔ تو حقیقی وصیت نہیں ہیں بلکہ حکم میں ہبہ کی وصیت ہیں۔ پھر مریض کے وصیات کا اعتبار مثل تندرستوں کے کل مال سے نہیں ہوتا بلکہ تہائی سے ہوتا ہے۔ کیونکہ تندرست کے مال سے کسی کا حق متعلق نہیں ہوتا ہے۔ والا اعتبار من الثلث تعلق حق الوارثہ۔ اور مریض کی صورت میں تہائی سے اعتبار ہونا اسوجہ سے کہ



اسکے مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو چکا ہو۔ یا بھلہ حالت میں مرض الموت میں یہ تصرفات معنی وصیت میں کرتا ہو  
 ترکہ سے انکا نفاذ ہوگا اگر وارثوں نے زائد میں اجازت نہ دی۔ وکذلک ما ابتدا المريض ایجابہ غسل نفسه  
 کا لضمان والکفالت فی حکم الوصیۃ۔ اور کسی طرح ہر تصرف جو مریض نے اپنے اوپر عبور واجب پیدا کر لیا مانند  
 ضمانت و کفالت کے وہ بھی حکمت کے حکم میں ہو۔ کہ وہ تنہائی ترکہ سے معتبر ہوگا چنانچہ اگر مریض نے زیر کی طرف  
 سے بکر کے واسطے ہزار درم کی کفالت یا ضمانت کر لی تو بعد موت کے کل ترکہ سے یہ درم نہیں بٹے جاویں گے بلکہ فقط تنہائی  
 ترکہ سے اعتبار ہو۔ لائنہ ہم فیہ کا لہتہ۔ اس واسطے کہ مریض مذکور اسکو اپنے اوپر لازم کرنے میں مانند ہیہ کے مستعمل ہو  
 فس۔ تو کل ترکہ پر یہ قرضہ مقدم ہوگا بلکہ بہت کے واسطے جو تنہائی مال دیا گیا ہو اس میں اسکا تصرف معتبر سمجھا جائیگا۔  
 حتی کہ اگر اسکا تنہائی مال مثلاً ہزار درم یا زیادہ ہو تو کفول دے کو یہ بوجہ بیکل وصول ہوگا جبکہ مریض نے کوئی وصیت نہ کی  
 ہو ورنہ موصی لہ کے ساتھ شریک ہوگا علی ما قبل اور اگر تنہائی صرف سو درم یا کم و بیش ہوں تو کفول لہ اسی مقدار میں مقدم  
 ہو۔ وکل ما اوجبه بعد الموت فهو من الثلث وان اوجبه فی حال صحته اعتبارا بحال الاضافۃ دون  
 حال العقد۔ اور آدمی نے جو امر کہ اپنی موت کے بعد واجب کیا ہو تو اسکا اعتبار تنہائی مال سے ہو اگرچہ اس شخص نے  
 اپنی تندرستی کی حالت میں واجب کیا ہو اس واسطے کہ حالت عقد معتبر نہیں بلکہ حالت اضافت کا اعتبار ہو۔ فس۔ اور  
 اضافت بعد موت ہو چنانکہ اس وقت وہ صرف تنہائی کا ایک ہو تو اصل اعتبار صرف تنہائی سے ہو اور اگر وارث لگ کر کل کی  
 اجازت دیدین تو یہ وارثوں کی طرف سے حسان ہو۔ نہ شک حالت اضافت بہتر ہو اگرچہ حالت عقد میں وہ تندرست ہو  
 یہ سب ایسے تصرف میں ہیں جو نافذ نہیں کیا۔ و ما لفذہ من التصرف فی المعبر فیہ حالہ العقد۔ اور آدمی نے جو تصرف  
 نافذ کر دیا یعنی باغفل ہو کر دیا اور اسکو بعد موت پر نہیں رکھا تو اس میں حالت عقد معتبر نہیں یعنی اس عقد کے وقت اسکی  
 حالت دیکھی جاوے کہ وہ تندرست ہو یا مریض ہو۔ فان کان صحیحاً فهو من جمیع المال وان کان مریضاً  
 فمن الثلث۔ پس اگر تندرست ہو تو اسکا یہ تصرف اسکے کل مال سے معتبر ہوگا اگرچہ اسکے بعد مریض ہو کر مر جاوے  
 اور اگر تصرف کی حالت میں مریض ہو کہ جس سے مر گیا بدون تطویل و استدراک زمانہ کے تو اسکا اعتبار اسکی تنہائی مال سے  
 ہوگا فس۔ پس اگر تنہائی سے یہ تصرف برآمد ہوتا ہو مثلاً غلام آزاد کیا یا عیالات کی باہیہ کیا پس یہ تنہائی سے برآمد ہوا  
 تو نافذ ہو چکا اور اگر تنہائی سے برآمد نہ ہو تو تنہائی سے جس قدر زائد ہو وہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہو کیونکہ اسکے  
 مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو۔ یہ سب اس مرض میں کہ جس سے وہ بستر سے لگ کر مر گیا ہو یعنی مرض الموت کا  
 مرض ہو۔ اور شامی میں نقل کیا کہ بستر سے لگ جانا یہ کہ نماز بیٹھے جائز ہو۔ اور استدراک زمانہ ایک سال کی مدت  
 اور کتاب السکح میں فی الجملہ گزرا اور جامع الروایہ میں ذخیرہ سے نقل کیا کہ قول مختار یہ کہ جس مرض سے لایا موت ہو  
 اگرچہ بستر سے نہ لگے وہ مرض الموت ہو۔ انتہی۔ اقول تفسیر چاہیے کہ سال بھر تک زندہ نہ رہے۔ م۔ بخیر یا البرزخ میں  
 ہو کہ جو اپنے وراثت ذاتی کے واسطے نہ نکلی۔ انتہی۔ اور عالمگیری میں اقوال دیگر بھی مذکور ہیں اور انہر یہ کہ غالباً موت  
 ہو اور سال نہ گزرے۔ وکل مرض صحیح منہ فهو کمال الصحۃ لان بالبر و تبیین انہ للاحق لاحد فی مالہ۔ اور ہر مرض  
 جس سے آرام ہو جاوے تو یہ مرض بمنزلہ صحت ہو یعنی حکم تصرفات میں بمنزلہ صحیح ہو اس واسطے کہ تندرست ہو جانے  
 سے ظاہر ہوا کہ اسکے مال میں کسی کا حق متعلق نہیں تھا فس۔ پھر واضح ہو کہ تصرف مریض سے وہ تصرف مراد ہو جو  
 انشاء موصی فی الحال اسکا ایجاد ہو اور اس میں تبرع کے معنی بھی ہوں حتی کہ اگر اخبار ہو جیسے اقرار قرضہ وغیرہ یا اس میں تبرع  
 ہو جسے نکاح کا دین مراد ہو یا تو یہ کل مال سے مجبور ہوتا ہو اگرچہ قرضہ صحت و ثابت بہ نسبت قرضہ اقراری کے مقدم آتا







دیگر وصایا کو نسخ لاحق ہو سکتا ترست۔ چنانچہ جب تندرست کسی غلام ملوک کو لکھا کہ تیری موت پر آزاد ہو تو اس قتل سے رجوع نہیں کر سکتا بخلاف اسکے اگر کسی کے واسطے چھٹے حصہ مال کی وصیت کی تو اسکو اختیار ہو کہ اپنی وصیت سے رجوع کر جاوے حتیٰ کہ اگر وصیت سے منکر ہو جاوے تو بھی بنا بر نفی متاخرین کے رجوع ہو کہانی الشامی وغیرہ پس ہم نے متون منجز باسحاق کو بہ نسبت دیگر وصایا کے جو نسخ ہو سکتے ہیں اقویٰ پایا تو نہائی میں سے پہلے اسکو نافذ کیا جائیگا۔ اجماع محابات کا حال بیان کرنا چاہیے تو فرمایا۔ وکذا لک المحاباة لایلحقہ الفسخ من جهة الموصی اور اسی طرح محابات ایسی چیز ہے کہ موصی کی جانب سے اسکو نسخ لاحق نہیں ہو سکتا ترست۔ کیونکہ جب بیع یعنی خرید یا فروخت کسی دامن پر لازم ہو گئی تو اب وہ نسخ نہیں کر سکتا اور لفظان بوجہ حق و رتبہ ہر نہ از جانب موصی پس معلوم ہوا کہ محابات بھی عتق کی مساوی ہے۔ تو محابات کو بھی عتق کی طرح قابل نسخ وصیتوں پر بالاتفاق مقدم کیا جائیگا واذ اقدم ذلک فما بقی من الثلث بعد ذلک یستوی فیہ من سواہما من اہل الوصایا ولا یقدم البعض علی البعض۔ اور جب عتق و محابات کو مقدم کر دیا گیا یعنی وصیت کی نہائی میں سے ان دونوں کو پہلے نافذ کر دیا گیا ہے تو دیگر وصیتیں بھی ہیں تو بعد اسکے نہائی میں سے جو کچھ باقی رہا اس میں سولے ان دونوں کے باقی صاحبان وصیت برائے کے شریک ہیں۔ یعنی ہر ایک اپنی وصیت کے حساب سے مساوی ستم جو بی بی بعض کو بعض پر تقسیم نہیں کیا جائیگی ترست۔

پھر اختلاف صرف اس صورت میں ہے کہ عتق و محابات میں سے کسکو مقدم کیا جاوے پس صاحبین کے نزدیک عتق پر مال مقدم ہے اور امام جہ کے نزدیک اگر اول عتق ہو تو عتق و محابات برابر ہیں اور اگر محابات اول واقع ہوئی تو وہی مقدم ہے۔ لہذا فی الخلاف فیہ ان العتق اقویٰ لانه لایلحقہ الفسخ۔ اور صاحبین کی دلیل مسئلہ اختلافی میں یہ ہے کہ عتق بہ نسبت محابات کے زیادہ قوی ہے اس واسطے کہ عتق کو نسخ لاحق نہیں ہو سکتا ترست۔ یعنی موصی کی جانب سے عتق نسخ نہیں ہو سکتا اور غلام کی جانب سے بھی نسخ نہیں ہو سکتا۔ واما المحاباة لیلحقہ۔ اور محابات کو نسخ لاحق ہو سکتا ترست۔ یعنی موصی کی جانب سے اگر نسخ ممکن نہیں تو مشتری کی جانب سے نسخ ممکن ہے اس طرح کہ مثلاً مریض نے چار ہزار درم کی چیز بوجہ ہزار درم کے فروخت کی اور اسکا کچھ مال دیگر نہیں ہے اور وارثوں نے ایازت نہ دی تو مشتری سے کہا جاوے گا کہ صرف وصیت کی نہائی تک محابات لیگی اور باقی قیمت اسکے وارثوں کے واسطے پوری کرے ورنہ بیع نسخ کرے پس مشتری چاہے نسخ کر دے تو معلوم ہوا کہ محابات ایسی چیز ہے کہ اسکو نسخ لاحق ہو سکتا ترست۔ اور عتق کو کسی طرح نسخ لاحق نہیں ہو سکتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جب محابات بہ نسبت عتق کے پہلے واقع ہوئی تو محابات کو ذکر لفظی کی وجہ سے تقدیم ہو۔ جواب یہ کہ اعتبار تو حقیقی معنی کا ہوتا ہے۔ ولا مستبر بالتفہیم فی الذکر لانه لایوجب التقدم فی البشوت۔ اور ذکر میں تقدم کیسے کا کچھ اعتبار نہیں کیونکہ زبانی الفاظ سے محابات کا تقدم واقع ہوا قوت میں تقدم ہو جانے کو واجب نہیں کرتا ترست۔ اس واسطے کہ یہ قوت تو مشتری چیز ہے کہ اس میں زبانی ذکر کو کچھ دخل نہیں ہے۔ بالکل صاحبین نے عتق و محابات میں قوت کا اعتبار ہوائی اصل مذکورہ کے بلحاظ اول نسخ ہونے یا نہ ہونے کے رکھ دیا ہے دیگر وصیتوں سے عتق کو ترجیح اسی وجہ سے دی گئی ہے۔ ولہذا ان المحاباة اقویٰ۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ کہ محابات بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہے ترست۔ بلحاظ قابل نسخ و عدم نسخ کے بلکہ بلحاظ عقد معاوضہ و عقد تبرع کے۔ لانه ما ثبت فی ضمن عقد المعاوضہ فکان تبرعاً وعتاقاً لا یصح فیہ الا عتاق تبرعاً صیغۃ وعتقی۔ اس واسطے کہ محابات ایسی وصیت ہے جو عقد معاوضہ کے ضمن میں قوت ہوتی ہے تو لفظی عتق کی راہ سے یہ محابات کچھ تبرع نہیں بلکہ عتق کی راہ سے تبرع ہے ترست۔ کیونکہ وارثوں نے



کے تعلق حق کی وجہ سے صرف میت کے مال میں محابات بطور وصیت ٹھہرائی گئی۔ م۔ رہا آنا ذکرنا فوہ لفظ ومعنی دونوں طرح سے ترجمہ ہر فن۔ تو بنظر افظ وصیت کے یعنی بنظر ظاہری صورت کے محابات کو اعتاق پر قوت ہو۔ فاذہ وجہات المحاباة اولاً دفع الاضغاث۔ پس جس صورت میں محابات پہلے واقع ہوئی یعنی دائرہ میں مقید محابات بہ نسبت اعتاق کے پہلے ہوا تو محابات نے اپنے سے کمزور یعنی اعتاق کو دیکھ کر اپنے محابات کو نافذ کرنا نہائی ال سے مقدم کیا جائیگا اور اعتاق اسکا مزاحم نہ ہوگا۔ واذاً وجہ الاعتاق اولاً وثبت وھو لا یقبل الی دفع کان من ضرورتہ المراجعت۔ اور جب پہلے اعتاق واقع ہوا اور ہم گیا اور وہ فسخ ہونے کے قابل نہیں ہر تو اسکی ضروریات میں سے مزاحمت ہر فن۔ کیونکہ عین جابہا ہر اور محابات چاہتی ہے کہ میں مقدم ہوں حالانکہ عین قابل نہیں ہوتا ضرورت ظاہر ہر کہ وہ دونوں میں مزاحمت ہوگی پس ہم نے کہا کہ وہ دونوں مساوی ہیں حتی کہ نہائی میں سے وہ دونوں کو برابر جہت بقدر اپنی اپنی مقدار کے حساب کیا جاوے۔ اور ترجمہ کے نزدیک امام ابو حنیفہ رحم کی تقریر دلیل میں اس لفظی فرق کو چھوڑ کر اس طرح تقریر کرنا اوسے ہر کہ مرعیض نے جس شخص کے ساتھ محابات کی وہ مقدمہ معاملہ کے ضمن میں ہر یعنی عقد بیع کے ضمن میں ہر اور یہ عقد بحکم شرعی لازم ہوتا ہر تو میت کے حق میں یہ معاملہ بطور شرعی لازم ہر اور قدر محابات بوجہ مزاحمت حق وراثہ کے جو بحکم الہی عزوجل ہر تو دی گئی حتی کہ میراث وراثہ کو مقدم کیا گیا اور میت کا فعل فسخ ہوا لیکن وہ بطور وصیت کے اسکی نہائی سے اگر ممکن ہر تو ادا کیا جاوے کیونکہ میت اپنے فعل میں مافوق ہر پس چونکہ یہ مواخذہ بحکم مبادی شرعی ہر جس سے ایک بندہ کا حق تعلق ہر کیونکہ بیع لازم ہو چکی تھی تو میت کو اسکے مواخذہ سے بری کرنا بہ نسبت اعتاق کے مقدم ہر کیونکہ اعتاق اسکی طرف سے بعد حق غلام کے ایک فعل خیر ہر حتی کہ اگر وہ کچھ بھی آزاد کرنا تو اذہ نہ تو بطلان حق بیع کے کہ وہ حق لازم ہر لہذا بنظر مذکورہ بالا محابات کو مقدم کیا جائیگا اگر جبکہ آزاد کرنے سے غلام کا حق مقدم ہو جاوے پھر محابات واقع ہو تو اب غلام کا حق بھی بندہ کا حق ہر تو وہ دونوں مزاحم ہوئے۔ فاقم فاذہ دقیق وابتدعنا الی۔ م۔

و علی ہذا قال ابو حنیفہ رحم اذا جابی ثم اعتق ثم جابی قسم الثالث من المحاباتین نصفین لتساویہما ثم ما اصاب المحاباة الا خیرة قسم بینہما و من العتق لان العتق مقدم علیہما فیستویان۔ اور اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رحم نے فرمایا کہ اگر اسنے پہلے محابات کی پھر آزاد کیا پھر محابات کی (حتی کہ اعتاق بہ نسبت محابات اول کے پہلے ہر اور بہ نسبت محابات دوم کے پہلے ہی تو اسنے کیا جاوے کہ میت کا نہائی مال اسکے دونوں محابات کے درمیان نصفاً نصف کیا جاوے کیونکہ وہ دونوں محابات اپنی ذات میں برابر ہیں پھر دوسری محابات کے پرانے میں جو نصف آبادہ اس محابات وعتق کے درمیان تقسیم کیا جاوے اس واسطے کہ عتق بہ نسبت محابات دوم کے مقدم ہر تو محابات دوم وعتق وہ دونوں برابر ہو گئے۔ ولو اعتق ثم جابی ثم اعتق قسم الثالث من العتق الاول والمحاباة وما اصاب العتق قسم بینہ و من العتق الثاني۔ اور اگر اسنے اعتاق کیا پھر محابات کی پھر اعتاق کیا تو اسکی نہائی کو عتق اول اور محابات کے درمیان تقسیم کیا جاوے پھر جو کچھ عتق کے پرانے میں پڑے وہ عتق اول وعتق دوم کے درمیان تقسیم کیا جاوے۔

فمن اس واسطے کہ عتق اول و محابات میں مزاحمت ہر تو ان میں تقاسم ہو گیا اور عتق دوم کو محابات کے ساتھ مزاحمت نہیں کیونکہ محابات اس سے بذات خود مقدم ہر اور وجود میں بھی مقدم ہر لیکن عتق اول وعتق دوم البتہ مساوی ہیں لہذا جو کچھ عتق اول کے حصہ میں پڑا وہ ان دونوں میں بٹوارہ کیا جاوے کیونکہ میت کے واسطے وہ دونوں کی خیرات سے تو اسے بمیل حاصل ہوا اور حق آزادی میں وہ دونوں مساوی ہیں۔ وابتدعنا الی اعلم۔ م۔ یہ سب امام ابو حنیفہ رحم کے قیاس پر ہوگا۔ وعتق ہما العتق اولیٰ کل حال۔ اور مزاحمین رحم کے نزدیک عتق بہر حال اولیٰ ہر فن۔ خواہ مقدم



واقع ہو یا موخر ہو یا در میان میں واقع ہو۔ اور غنی حدیث کہ بنظر معالج آخرت کے بیت کے حق میں قول ابی حنیفہ رحمہ اللہ  
جیسا کہ میں نے بیان کیا ہے وہ اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی بان لعیق عنہ ہندہ المائۃ عبد فملک  
منہا درہم لم لعیق عنہ بما لقی عند ابی حنیفہ رحمہ۔ اور اگر ایک شخص نے وصیت کی کہ میری طرف سے ان سو درہم  
کا ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے پھر ان سو درہم میں سے ایک درہم تلف ہو گیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک باقی  
(۹۹) درہم کے عوض اسکی طرف سے غلام نہیں آزاد کیا جائیگا۔ اور صاحبین کے نزدیک آزاد کیا جائیگا جیسے غنی  
سے حج کرایا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ نے غنی و فقیر میں فرق نکالا ہے۔ وان کانت وصیتہ بحج عنہ بملق  
من حیث مبلغ۔ اور اگر اسنے اپنی طرف سے حج کرانے کی وصیت کی ہو (اور کچھ مال تلف ہو گیا) تو جہان سے ہونے والا  
وہ مال اسکی طرف سے باقی مال سے حج کرایا جائیگا۔ بالاتفاق اگرچہ اس میں سے کچھ مال تلف ہو گیا ہے۔  
وان لم یملک منہا و لقی شئی من الحجۃ یرد علی الورثۃ۔ اور اگر اس مال میں سے کچھ تلف ہوا ہو لیکن پورے  
مال سے حج کرانے کے بعد کچھ باقی رہا تو وہ وصی کے وارثوں کو واپس دیا جائیگا۔ اس میں بھی اتفاق ہے۔  
وقال لعیق عنہ بما لقی۔ اور صاحبین نے وصیت اعتاق کے مسئلہ میں بھی کہا کہ بیت کے مال میں سے باقی سے  
غلام آزاد کیا جائیگا۔ لانه وصیتہ بنوع قرۃ فحبب تنفیذہ اما امكن اعتبارا بالوصیتہ باحج۔ اس دلیل سے  
کہ اعتاق بھی ایک نوع تقریب کی وصیت ہے تو وصیت حج پر قیاس کر کے اسکو بھی جہاں تک ممکن ہو نافذ کیا جائیگا۔  
پس وصیت اعتاق بوجہ نوع تقریب کے صحیح وصیت ہے اور درجہ قیاس یہ کہ اعتاق و حج دونوں ایک نوع تقریب کے وصیت  
ہونے میں مشترک ہیں تو دونوں کا حکم بھی بقیاس واحد ہے۔ ولہذا نہ وصیتہ بالعتق بعد لیشتری بمائۃ۔ اور امام  
ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ کہ وصیت اعتاق ایک وصیت ایسے غلام کے آزاد کرنے کی بابت ہے جو سو درہم کو خریدا جاوے  
فت۔ اور غلاموں میں باعتبار کمی بیشی قیمت کے تفاوت معلوم ہے تو اسے سو درہم کا قیمتی غلام آزاد کرنے کی وصیت کی  
حالانکہ بیان اب سو درہم باقی نہیں رہا۔ و تنفیذہ ما فیمن لیشترے باقل منہ تنفیذہ لغیر الموصی بہ و ذلک لا یخوفا  
اور جو غلام کہ اس سے کم قیمت کو خریدا گیا اس سے وصیت نہ کرنا ایسی چیز کے ساتھ تنفیذ وصیت ہوگی جسکی  
اسنے وصیت نہیں کی حالانکہ یہ بات جائز نہیں ہے۔ فت۔ کہو کہ جو شخص کہ وصیت میں تمیز کرے وہ گنہگار نہ ہوگا  
ایسا ہو کہ اسنے عمدہ غلام فلان کے آزاد کرنے کی وصیت کی اور نافذ کرنے والے نے دوسرا گھٹیا غلام آزاد کیا اور یہ  
باطل ہے تو وہ بھی باطل ہے۔ اور یہ اعتاق میں اسطرح مخالفت ہوگی۔ بخلاف الوصیتہ باحج لانہا قرۃ محضہ ہی  
حق اللہ تعالیٰ ہے۔ برخلاف وصیت حج کے کہ اس میں باقی مال سے نافذ کرنے میں مخالفت نہیں اس واسطے کہ حج محض  
قریب ہے۔ واللہ اعلم۔ کاف۔ اس میں کسی غلام و بندہ کا حق نہیں ہے تو نافذ کرنے والے پر حج ہی کرنا سنی ہے۔  
و استحق لم قبل۔ اور اس سستی میں کچھ تبدیل نہیں ہوئی۔ وصار کما اذا اوصی لرجل بمائۃ فملک  
بعضہا ینفع الباقی الیہ۔ اور وصیت حج کا مسئلہ ایسا ہوگا جیسے کسی نے وصیت کی کہ فلان شخص کو سو درہم دیکے  
جاوے پھر ان درہم میں سے کچھ تلف ہو گئے تو باقی اسکو دیدیے جاوینگے۔ فت۔ کہو کہ کل دینا واجب تھا تو بعض  
بھی دینا واجب رہا اور کچھ تبدیل واقع نہیں ہوئی۔ وقیل ہذہ المسالۃ بنار علی اصل آخر مختلف لہ و ہو  
ان لعیق حق اللہ تعالیٰ عنہ ہما حتی یقبل الشہادۃ علیہ من غیر دعوی فلم یقبل المستحق و عنہ  
حق البعد حتی لا یقبل البینۃ علیہ من غیر دعوی فاختلف المستحق و ہذا مشبہ ببعض مشایخ زفر الاسود  
کہا کہ بیان امام و صاحبین کے در بیان ایک اصل اختلافی ہے اسی پر مسئلہ مبنی ہے اور وہ اصل یہ کہ صاحبین کے



نزدیک عنق من استقلے، حتی کہ بدون دعوی غلام کے اسپرگاہی قبول ہو تو یہاں جو عنق من استقلے لازم آیا  
وہ تبدیل نہیں ہوا (جیسے جہنم) اور امام رح کے نزدیک عنق من غلام کو حجت کہ بدون دعوی غلام کے اسپرگاہی  
قبول نہیں ہو تو یہاں جو امر سختی تھا وہ بدل گیا۔ شیخ مصنف کہتا ہے کہ یہ اسبندیہ فتنہ تو ضیح یہ ہے کہ حج  
بالاتفاق من استقلے اور اعتقاد میں اختلاف ہے امام رح کے نزدیک من العبدہ اور صاحبین رح کے نزدیک  
من استقلے ہے پس سو رہے کچھ تلف ہو جانے پر البقی سے حج ادا ہو جاتا ہے اسی طرح یہ من استقلے یعنی اعتقاد  
بھی ادا ہو جائیگا اور امام رح کے نزدیک ادا ہوگا۔ اور اصل کے واسطے شاید یہ کہ اگر قاضی کے سامنے دو عادل گواہوں  
نے گواہی دی کہ زید نے اپنا غلام آزاد کیا ہے حالانکہ غلام مذکور نے دعوی پیش نہیں کیا ہے تو بالا جلع بدون دعوی  
کے وہ گواہی قبول ہوتی ہے جس میں من استقلے ہے جیسے زنا وغیرہ اور یہاں مخصوص یہ کہ صاحبین کے نزدیک یہ  
گواہی قبول ہو تو معنی یہ کہ عنق من استقلے ہے اور امام رح کے نزدیک قبول نہیں یعنی یہ من العبدہ کی گواہی ہے  
وہ دون دعوی قبول نہیں ہے پس اسی اصل اختلافی پر وصیت ختیج و حج کا مسئلہ مبنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک  
دونوں یکساں ہیں کہ دونوں من استقلے ہیں اور امام رح کے نزدیک فرق ہے اور اسبندیہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ  
اصل اختلافی پر یہ مسئلہ وصیت مبنی ہے و استقلے اعلم۔ واضح ہو کہ استدلالات میں شیخ مصنف نے اشارہ کیا  
کہ وصیت کے واسطے لازم ہے کہ ایسے امر کی وصیت ہو جو شرعاً معتبر ہے۔ اور اس اصل پر بہت سے مسائل  
ضروری مبنی ہیں لہذا انکا ذکر لازم ہے۔ (تفصیل فروع)۔ آدمی پر باقی زکوٰۃ و کفارات و قدیہ صوم و صلوات کی وصیت  
واجب ہے۔ اصل عنق کے واسطے وصیت مکروہ ہے و نہ مستحب۔ ت۔ تو گروہ کے واسطے بیحاج ہے۔ وہ جسکی زبان بند ہوگی  
اگر ایک سال بند ہی حتی کہ گنگے کی طرح اس کے اشارات سمود ہو جاوے تو اسکی وصیت باشارہ جائز ہے و نہ نہیں۔ قالوا  
بعلیہ الفتوی۔ الدر۔ ہوسنی کے انکار وصیت سے رجوع نہیں ہوتا۔ اکثر متون میں یون ہی مذکور ہے۔ اور مجمع میں کہا کہ  
ہو یفتی۔ اسی پر فتویٰ رہ گیا۔ یعنی رہنے یون سے نفل کیا کہ رجوع ہے اور اسی پر فتویٰ ہے اور یہی سراپہ میں لکھا کہ  
اسی پر فتویٰ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ علیہ الفتوی سے۔ یفتی۔ زیادہ قوی ہے پس جو متون میں ہے یہی معتبر ہے۔ چنانچہ مسائل  
الافتاء میں مذکور ہوا۔ آخر قول ابو حنیفہ رح یہ کہ صدقہ سے حج نفل افضل ہے۔ البہرہندی۔ ایک مریض نے چند  
وصیتیں کیں پھر اچھا ہو کر چند سال زندہ رہا پھر بیمار ہو کر مر گیا تو اسکی وصیتیں باقی ہیں بشرطیکہ اسے یون نہ کہا ہو کہ اگر  
میں اس مرض سے مردن تو میری یہ وصیتیں ہیں۔ القاضی خان۔ وصیت کی کہ میرا گھر عاریت دیا جاوے یا تو سہج میں  
میری طرف سے یاں یا جاوے یا سبیل چلایا جاوے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک وصیت باطل ہے۔ القاضی خان۔  
فلان کے چار پاؤں کے واسطے اس بھوسے کی وصیت کی تو باطل ہے اور اگر کہا کہ اس سے فلان کے چار پاؤں کو چارہ  
دیا جاوے تو صحیح ہے۔ پھر اگر چار پاؤں مر جاوے یا فروخت کر دے تو وصیت منقطع ہو جائیگی۔ وہ تہائی مال کی وصیت  
کے واسطے وصیت کی تو اسکی نفیر و تبیل چراغ وغیرہ میں صرف کیا جاوے۔ اور بھیجی میں ہے کہ کب کے واسطے تہائی  
مال کی وصیت کی تو اس کے نقرار پر صرف کیا جاوے نہ غیر اتوں شاید مراد یہ کہ دیگر نقرار پر نہ ہوگا یا نقد نقرار کے سوا  
دیگر کام میں نہ ہوگا۔ م۔ نقرار کو فکی وصیت میں جان کے نقرار پر چاہے صرف کر دے یہی نقرار ہے حاج و نقرار ہے کہ  
کی وصیت میں ہے۔ العالمگیر۔ وصیت کی کہ میری موت کے بعد تین روز تک لوگوں کے واسطے طعام تیار کیا جاوے۔  
تو وصیت باطل ہے۔ القاضی خان۔ ت۔ اور خانیہ میں نقیہ ابو جعفر سے نفل کیا کہ اگر وصیت کی اسکی موت کے بعد  
تیار کر دیا جاوے اور جو لوگ نفیرت کے واسطے آویں انکو کھلا دیا جاوے تو تہائی سے یہ وصیت جائز ہے اور یہ علماء



لوگوں کو حلال ہو جو دیر تک نہ رہیں اور دوسرے آدین اور انکو حلال نہیں جکا طول قیام نہ ہو اور اگر یہ طعام بہت ہی زیادہ ہو تو صی خاصین ہو گا ورنہ نہیں۔ اور در مختار میں بھی لکھا کہ ہم اسکا جواز نقل کر چکے ہیں۔ اقول ہمارے نزدیک اصول میں مستقر ہوا کہ جہاں نفس نہ ہو اور قول صحابی موجود ہو تو اسکی اجماع و تقلید واجب ہو حالانکہ دید بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے اسناد صحیح روایت ہے کہ ہم لوگ میت کے یہاں کھانے کو نیاحت میں شمار کرتے تھے چنانچہ فتح القدیر میں صریح ہے اور جب یہ بمنزلہ اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہو تو جواز مذکور خلاصہ اصول ہے بلکہ قول وہی قول ہے جو شیخ ابو بکر ابیہنی رحمہ سے منقول ہوا اور مترجم نے کتاب البیان میں لکھا ہے۔ در مختار میں لکھا کہ معنف رحمہ نے روایت اول کو نیاحت والوں کے واسطے محمول کر کے باطل کیا اور دوم کو غیرہ کے واسطے محمول کر کے جائز کیا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ آثار الصحابہ رضی اللہ عنہم میں نیاحت کے معنی معلوم ہو گئے کہ وہاں کھانے کو بھی بمثل نیاحت کے شمار کرتے تھے تو اب یہ تفصیل خلاصہ ہے اور تمام کلام فتح القدیر وغیرہ میں ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ وصیت کی کہ فلاں شخص میرے جنازہ کی نماز پڑھاوے یا بعد موت کے میرا جنازہ غلام شہر کو قتل کیا جاوے یا فلاں بکر میں مجھے کفن دیا جاوے یا میری قبر پر کھل لگائی جاوے یا اسپر قبہ قائم کیا جاوے یا جو میری قبر کے پاس قرآن پڑھے اسکو اس قدر مال عین دیا جاوے تو یہ سب باطل ہے۔ السراجیہ۔ در مختار میں لکھا کہ قبر کی کھل بقول مختار مکروہ نہیں ہے اور قبر پر قرآن پڑھنا اور قاری کو دینا جائز ہے۔ سائل ششی وغیرہ۔ قبر کی قرآن خوانی کو دہدی کی روایت سے امام محمد رحمہ کے قول پر لیا گیا ہے اور حناز میں مترجم نے نقل کیا ہے اور بخیرین رحمہ سے مکروہ ثابت ہے۔ و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے تہائی مال کی وصیت کی تو باطل ہے۔ د۔ اگر لکھا کہ میرا تہائی مال اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو اور ہمارے طرف میں مراد یہ کہ خیرات ہے تو بقول امام محمد رحمہ خیرات کیا جاوے اور یہی اقرار ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قرضدار سے لکھا کہ جب میں مردن تو میرے قرضہ سے جو بچے آتا ہے بری ہے تو وصیت صحیح ہے۔ د۔ غلام کے واسطے وصیت کی تو بلا وفاء زرم کے شکل میں داخل ہونے اور ہمارے ملک کے شکل میں داخل ہونے۔ شاید بلا وفاء زرم کے شکل میں اعتقادات لمیحو کی تعلیم کرتے ہو گئے اور شبہات فلاسفہ کی نقل نہ کرتے یا انکار کرتے ہوں بخلاف ان ملکوں کے کہ وہ شبہات فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے تو گمراہ کرنے والے ہو گئے طحاوی۔ اور شاید وجہ یہ ہو کہ بلا وفاء زرم میں علماء اربعین شکل میں کا نام ہے جو وہاں معتزلہ و فلاسفہ کا رد کرتے ہیں اور وہاں ضرورت ظاہر ہو کہ ہمارے ملکوں میں اسکی ضرورت نہیں ہے اور میں نے نہیں مہا کہ اہل السنہ کے شکل میں فلاسفہ کی تردید نہیں کرتے ہیں و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر غلام کے واسطے وصیت کی تو طے زاہدین داخل ہونے کیونکہ یہی در حقیقت عقلا میں القیہ۔ قال و من ترک ابنین و مائۃ درہم و عبداً قیمۃ مائۃ و قد کان اعتقد فی مرضہ فاجاز الوارثان ذلک لم یسع فی شئی۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے غلام دو پسر وارث چھوڑے اور سودرم چھوڑے اور ایک غلام قیمتی سودرم کا چھوڑا حالانکہ اس غلام کو اسنے اپنے مرض الموت میں آزاد کر دیا تھا جسکے دار ثون نے اجازت دیدی تو یہ غلام کچھ بھی قیمت کے واسطے سعایت نہیں کرے گا۔ حالانکہ اگر اجازت نہ دیتے تو سوائے تہائی ترکہ کے باقی قیمت کے واسطے سعایت کرتا اور تہائی اسکے واسطے وصیت ہوتی۔ لان العتق فی مرض الموت وان کان فی حکم الوصیۃ و قد وقعت بالکثر من الثلث الا انہما تجوز باجازه الورثۃ لان الاستلغ حکم و قد سقطوا اسوائے کہ مرض الموت میں آزاد کرنا اگرچہ حکم وصیت ہے اور وہ تہائی سے زائد واقع ہوئی ہے لیکن یہ وصیت زائد بھی دار ثون کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے اسوائے کہ ممتنع ہونا مروت دار ثون کے حق سے تھا حالانکہ غلام نے اپنے



حق ساقط کر دیا۔ تو وصیت جائز ہو گئی اور وہ بیت ہی کی طرف سے نافذ ہو گئی۔ قال ومن اوصی بعقوب  
عبدہ و غمات فجنی جنایۃ و دفع بہا لطلت الوصیۃ۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے اپنا غلام آزاد کرنے کی  
وصیت کی پھر مر گیا پھر اس غلام نے کوئی جرم کیا اور اس جرم کی عوض دید یا گیا تو وصیت باطل ہو گئی۔ لان الدفع  
قد صح لما ان حق ولی الجنایۃ مقدم علی حق الموصی فکذا لک علی حق الموصی لانہ یتلفی الملک من  
جہتہ۔ سو اسلئے کہ اس غلام کو جرم میں دینا صحیح ہوا کیونکہ سختی جرم کا حق تو موصی کے حق پر مقدم ہے پس موصی کے حق پر  
بھی بدرجہ اولیٰ مقدم ہوا سو اسلئے کہ موصی نہ کر سکی ہی کی جانب سے ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ الا ان ملکہ باقی فیہ  
و انما یزول باللفع ما اذا خرج بہ عن ملک لطلت الوصیۃ۔ لیکن اتنی بات ہے کہ موصی کی ملکیت اس غلام میں  
باقی رہے۔ ملکیت جتنی زائل ہوئی ہے کہ یہ غلام دید یا جاوے یعنی ولی جنایت کو دید یا جاوے پس جب یہ غلام ولی  
جنایت نہ دیا گیا جسکی وجہ سے موصی کی ملک زائل ہو گئی تو وصیت باطل ہو گئی۔ کما اذا باع الموصی او وارثہ بعد موتہ  
جیسے اگر اس غلام کو موصی فروخت کرے یا اسکا وارث بعد موت موصی کے فروخت کرے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے۔  
اور سنی یہ ہے کہ موصی میت پر قرضہ ہے جسکے ادا کرنے کے واسطے وارث نے یہ غلام فروخت کیا تو وصیت باطل ہو گئی۔  
اسی طرح جرم کی وجہ سے سختی جرم کو دینا بھی وصیت باطل ہو گا۔ فان قد اہ الورثۃ۔ اور اگر وارثوں نے اس غلام  
مجرم کا فدیہ دید یا۔ یعنی وارث کہ حکم شرع یہ اختیار تھا کہ چاہے غلام مجرم کو اسکے جرماء خطا میں دیدے یا  
اسکا فدیہ دیدے پس ان دو وزن باتوں میں سے جو امر وہ اختیار کرے مثل موصی کے بہرہ نافع کیا جائیگا پس وارث  
نے غلام نہ دیا بلکہ اسکا فدیہ دینا اختیار کیا۔ کان الفداء فی مالہم لانہم ہم الذین الشرموہ۔ تو یہ فدیہ خود وارث  
کمال پر ہو گا سو اسلئے کہ وارث ہی نے فدیہ کا التزام کر لیا۔ یعنی انھوں نے خود ہی فدیہ دینا اختیار کیا  
مذہب عام مجرم کو دے سکتے تھے بلکہ یہ اختیار کرنے کو فدیہ لازم نہیں ہوتا تو انھیں کے فعل سے فدیہ لازم ہوا پس یہی  
پنے مال سے ضامن ہوئے اور غلام مذکور ترکہ میں مسلم رہا۔ و جازت الوصیۃ لان العبد طهر عن الجنایۃ لہذا  
لانہ لم یکن قد نفذ الوصیۃ۔ اور وصیت مذکورہ جائز ہو جائیگی سو اسلئے کہ فدیہ دینے کی وجہ سے غلام مجرم اس جرم  
سے پاک ہو گیا گویا اسلئے کوئی مجرم نہیں کیا تھا تو وصیت نافذ ہو جائیگی۔ قال و بن اوصی بنات مالہ لا خفا قر  
الموصی لہ والوارث ان المیت اعترف ہذا العبد۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر زید نے اپنی تہائی مال کی بکر کے واسطے  
وصیت کی پس بکر لے اور زید کے وارث نے اقرار کیا کہ بیت نے اپنا یہ غلام آزاد کیا تھا۔ لیکن حالت آزادی  
میں موصی لہ و وارث میں اختلاف ہو۔ فقال الموصی لہ اعترف فی العتق۔ پس موصی نے کہا کہ میت نے اسکو  
اپنی صحت میں آزاد کیا تھا۔ اور یہ مقتضی ہے کہ غلام مذکور کل مال سے بلا سبابت کے آزاد ہو جاوے تو گویا  
موصی نے کہا کہ یہ غلام نکال کر باقی ترکہ میں سے مجھے تہائی چاہیئے ہے۔ وقال الوارث اعترف فی المرض۔  
وارث نے کہا کہ نہیں بلکہ بیت نے اسکو حالت مرض میں آزاد کیا ہے۔ اور یہ مقتضی ہے کہ اعتراف مذکور  
غلام کے واسطے منقطع وصیت ہے تو گویا موصی لہ سے مقدم ہے پس جو امر ثابت ہوا اسی کے موافق حکم ہو گا پھر دو وزن  
نے گواہ قائم نہیں کیے۔ فالقول قول الوارث۔ تو قول وارث کا قبول ہو گا۔ فعلی ہا موصی لہ اس عتق  
سے برخلاف۔ ولا شئی للموصی لہ۔ اور موصی لہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ الا ان تفضل من الثلث شئی۔ سو اسے دو  
تہائی کے ایک یہ کہ گواہ نہ ہونے کی صورت میں غلام کی قیمت نکالنے کے بعد بھی تہائی ترکہ میں سے کچھ بچے۔  
تو زیادتی موصی لہ کو دیدی جائیگی تاکہ تہائی پوری ہو جاوے۔ او تقوم لہ بنیۃ ان اعترف فی العتق۔ یا موصی لہ



واسطے گواہ قائم ہوں جو گواہی دین کہ آزاد کرنا حالت صحت میں واقع ہوا تھا۔ جسے موصی نے دعویٰ کیا، تو اس صورت میں وارث کا قول رد ہو کر غلام کا ٹکڑا باقی ترکہ سے تہائی مال موصی کو دلا جائیگا اور بدون اس کے وارث کا قول قبول ہو۔ لان الموصی لا يدعی استحقاق ثلث ما بقى من التركة بعد العتق لان العتق فی الصیغہ لم یس بوجوبہ ولہذا یفنی بجمیع المال والوارث ینکرہ۔ اس دلیل سے کہ موصی نے بعد عتق کے باقی ترکہ سے تہائی وصیت کا دعویٰ ہی اس واسطے کہ صحت میں جو عتق واقع ہو وہ وصیت نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے وہ پورے مال سے نفع لے لیا جاتا ہے اور وارث اس امر سے منکر ہے۔ اور کہتا ہے کہ غلام کا عتق حالت مرض میں واقع ہوا تو یہ تہائی سے وصیت ہے۔ لان مدعاہ العتق فی المرض ووجوب وصیۃ والعتق فی المرض مقدم علی الوصیۃ ثلث المال فکان منکرہ والقول قول المنکر مع الیمین۔ کیونکہ وارث کا دعویٰ کہ مرض میں عتق واقع ہوا تو وہ وصیت ہے اور مرض پر نسبت دیگر وصیت تہائی کے مقدم ہوتا ہے تو وارث مذکور اس موصی کے استحقاق سے منکر ہے اور قسم سے منکوی کا قول قبول ہوتا ہے۔ یعنی جب غلام مذکور کا استحقاق مقدم ہوا تو وہ تہائی ترکہ سے آزاد ہوگا اور باقی قیمت کے واسطے سعایت کرے گا یا ان اگر نسبت کی تہائی اس قدر اند ہو کہ پورا غلام ٹکڑا باقی فضل ہو تو یہ موصی کو مل جائیگی ورنہ سب تہائی تو آزاد شدہ غلام کو دی گئی پس موصی کہ کچھ نہیں چاہیے، تو وارث منکر ہی کا قول مع قسم کے قبول ہوگا۔

والان العتق حادث والحوادث لخصات الی اقرب الاوقات للیقین ہا فکان الظاہر شاہد اللوآثر فیکون القول قولہ مع الیمین۔ اور اس دلیل سے بھی کہ عتق جدید حادث ہوا ہے (کیونکہ پہلے غلام ہونا معلوم تھا) اور جو چیزیں حادث ہوں (جب ان کے وقت میں اختلاف ہو) تو سب سے نزدیک کے وقت پر رکھی جاتی ہیں کیونکہ یہ یقین ہے تو ظاہر حال وارث ہی کے واسطے شاہد ہے تو قسم سے وارث ہی کا قول قبول ہوگا۔ کیونکہ موصی نے حالت صحت میں عتق کا دعویٰ ہی اور وہ زمانہ بعد ہی اور وارث حالت مرض میں عتق کا دعویٰ ہی اور یہ قریب ہے اور چونکہ اس سے کم نہیں تو یہی یقینی ہے پس بظاہر قول وارث درست ہے لیکن اسکے ساتھ قسم بیکرا سی کا قول لیا جائیگا پس عتق مقدم کیا جائیگا پس اگر فرض کرو کہ نسبت کی تہائی پانچ سو درم ہیں اور غلام کی قیمت ہزار درم ہے تو نفع غلام آزاد ہوگا اور باقی پانچ سو درم کے واسطے وارثوں کے لیے سعایت کرے گا اور اگر تہائی ہزار درم ہو تو پورا غلام آزاد ہوگا اور کچھ سعایت نہیں ہے اور ان دو وزن صورتوں میں موصی کے واسطے کچھ نہیں بجا تو وہ کچھ نہیں پاویگا۔ الا ان یفضل شیء من الثلث علی قیمتہ البعد لانه لا مزاحم لہ فیہ۔ لیکن اگر تہائی میں سے غلام کی قیمت نکالے پر کچھ بچے تو وہ موصی کے واسطے ہی اس واسطے کہ اس میں غلام کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔ مثلاً تہائی ہزار پانچ سو درم ہے اور غلام کی قیمت ہزار درم ہے تو باقی پانچ سو درم موصی کے واسطے ہیں جس کے واسطے تہائی مال کی وصیت تھی کیونکہ تہائی میں آزاد غلام بقدر اپنی قیمت کے مزاحم تھا اور وہ غلام تھا تو اس کی قیمت ناک اس کو آزادی مل گئی اور باقی میں کسی کی مزاحمت نہیں ہے تو وہ موصی لے پاویگا۔ او تقوم لہ البینۃ ان العتق فی الصیغہ لان الثابت بالبینۃ کالثابت بمعانیتہ وہو اخصم فی اقامتہا لاثبات حقہ۔ یا موصی کہے واسطے گواہ قائم ہوں کہ میت کا آزاد کرنا اس کی صحت میں صادر ہوا تھا کیونکہ جو بات بذریعہ گواہی عادی ثابت ہو وہ بمنزلہ چشم دید ثبوت کے ہے اور موصی نے اپنا حق ثابت کرنے کے واسطے ایسی گواہی قائم کرنے میں حتم ہے کہ یہ نہیں کہا جائیگا کہ میت کے آزاد کرنے پر یہ شخص گواہ قائم کرنے والا کون ہے اور حاصل جواب یہ کہ آزاد کرنا بے شک میت کا فعل ہے لیکن یہاں موصی نے کہا ہے حق کے لیے اسکے اثبات کی ضرورت ہے تو اس کی جابجائی سے گواہی مذکور قائم کرنا سبیل ہے پس جب اس کی گواہی سے یہ امر ثابت ہو کہ آزاد کرنا حالت صحت میں



واقع ہوا تھا تو کل مال سے یہ غلام نکال کر باقی کو دو گنا کر لیا جائیگا اور اس میں سے موصی کو پورا تہائی دیا جائیگا۔  
 قال ومن ترک عبدہ فقال للوارث اعتقنی ابوک فی الصحۃ وقال رجل لے علی ایک اعت  
 درہم فقال صدقہا فان البعۃ لیسعی فی قیمتہ عن ابی حنیفۃ رحمہ وقالایعق ولایسعی فی غنی لان  
 الدین والعق فی الصحۃ ظہر امعا تصدق الوارث فی کلام واحد فصار کا نہما کا نامعا والعق  
 فی الصحۃ لا یوجب السعایۃ وان کان علی المعق دین۔ اگر ایک شخص نے ایک غلام جوڑا پس اسے  
 وارث سے کہا کہ تیرے باپ نے مجھے حالت صحت میں آزاد کر دیا تھا اور ایک شخص نے وارث سے کہا کہ تیرے باپ  
 یہ ہزار درہم قرضہ ہے پس وارث نے دو وزن کو جواب دیا کہ تم دو وزن نے سچ کہا تو غلام مذکور امام ابو حنیفہ رحمہ کے  
 نزدیک اپنی قیمت ادا کرنے میں سعایت کر گیا اور صاحبین رحمہ نے کہا کہ وہ آزاد ہو جائیگا اور کچھ بھی سعایت نہیں کر گیا  
 اس دلیل سے کہ وارث کے ایک ہی کلام سے قرضہ اور عتق بصحت دو وزن ساتھ ہی ظاہر ہوئے تو ایسا ہوا کہ اگر قیمت  
 میں دو وزن ساتھ ہی واقع ہوئے ہیں اور جو عتق کی حالت صحت واقع ہو وہ غلام پر سعایت کا موجب نہیں ہوتا  
 اگرچہ آزاد کرنے والے پر قرضہ ہو۔ غلام مذکور بدین سعایت کے آزاد ہو جائیگا۔ ولہ ان الاقرار  
 بالدين اقوی لانہ یعتبر من جمیع المال والاقرار بالعق فی المرض یعتبر من الثلث۔ اور امام ابو حنیفہ  
 کی دلیل یہ ہے کہ قرضہ کا اقرار بہ نسبت عتق کے زیادہ قوی ہوتا ہے اس دلیل سے کہ اقرار قرضہ تو کل مال سے معتبر ہے اگرچہ  
 اور اقرار عتق بحالت مرض صرف تہائی مال سے معتبر ہوتا ہے۔ تو یہ ثبوت ہو گیا کہ اقرار قرضہ عتق دو وزن  
 میں سے قرضہ زیادہ قوی ہے اور جب قرضہ کا قوی ہونا ثبوت ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اس مقام پر دو وزن جمع ہوئے ہیں  
 والا قوی یدفع الاولی۔ اور جو اقوی ہوتا ہے وہ کمزور کو دفع کرتا ہے۔ فقضية ان یطل العتق اصلا الا ان  
 بعد وقوعه لا یجکل البطلان فیرفع من حیث المعنی بايجاب السعایۃ۔ پس قاعدہ مذکورہ منقض ہے کہ  
 عتق مذکور اصل سے باطل ہو جاوے لیکن عتق ایسی چیز ہے کہ واقع ہونے کے بعد باطل نہیں ہو سکتا تو معنی کی  
 راہ سے اس طرح دفع کرنا چاہیے کہ غلام پر سعایت واجب کی جاوے۔ ولان الدین اسبق لانه لا ملغ لہ من  
 الاسناد فی سند الی حالۃ الصحۃ ولا یکن اسناد العتق الی تکالہ الحالۃ لان الدین بمنع العتق  
 فی حالۃ المرض مجانا فوجب السعایۃ۔ اور اس دلیل سے کہ قرضہ بہ نسبت عتق کے سابق ہے اس واسطے کہ  
 قرضہ کی اسناد سے کوئی امر مانع نہیں تو قرضہ بجانب حالت صحت کے نسبت کیا جائیگا اگرچہ وارث نے اقرار  
 کیا کہ تیرا حالت صحت کا قرضہ ہے اور عتق کو اس حالت کی جانب نسبت کرنا ممکن نہیں ہے اس واسطے کہ قرضہ ایسی چیز  
 ہے کہ حالت مرض میں عتق کو مفت واقع ہونے سے مانع ہے غلام پر سعایت واجب ہوگی۔ یعنی وارث  
 کی تصدیق بمنزلہ تصدیق بہت ہے اور حال یہ کہ اگر غلام نے اپنے مولیٰ سے اسکے مرض میں کہا کہ تولے مجھے حالت  
 صحت میں آزاد کیا تھا اور ایک شخص نے مریض سے کہا کہ تجھے میرے ہزار درہم قرضہ ہیں پس مریض نے کہا کہ تم  
 دو وزن سچے ہو تو غلام مذکور آزاد ہو گا لیکن قرضہ اس کے واسطے اپنی قیمت کے بے سعایت کرے گا پس ایسا ہی  
 اس مقام پر ہے۔ اور عتق کی اسناد بجانب صحت اس واسطے منسوخ ہے کہ عتق کا ظہور تو اسی حالت سے ہوا  
 کہ اسکے ساتھ قرضہ موجود ہے حالانکہ قرضہ ایسی چیز ہے کہ وہ حالت مرض میں مفت عتق ظاہر ہونے سے مانع ہے اور  
 عتق اس وقت حالت صحت کی طرف منسوب ہوتا ہے کہ قرضہ ظاہر ہو گیا تو قرضہ اس امر سے مانع ہوا کہ عتق کی نسبت  
 بجانب حالت صحت ہو پس عتق مقصور رہ گیا۔ ک۔ و علی ہذا الخلاف اذا مات الرجل وترک الف دینار



انتقال رجل لے علی بیست الف درہم دین وقال الآخر کان فی غنمہ الف درہم وولیعۃ عندہ  
 ابو ولیعۃ اقوی و غنمہما سواہ۔ اور اسی بنا پر اختلاف تخریج ہر درہم تیکہ ایک شخص مرا اور اسنے ہزار درہم  
 چھوڑے پس زیور نے دوسرے کیا کہ میرے ہزار درہم بیست ہزار درہم سے تھے اور کسی نے دوسرے کیا کہ میرے  
 ہزار درہم بیست کے پاس دو بیست تھے و امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو بیست بہ نسبت قرضہ کے زیادہ  
 قوی ہے یعنی بکرا ہو گیا۔ و صاحبین رحمہ اللہ کے نزدیک دو بیست و قرضہ دو وزن مساوی ہیں۔ پس  
 دو وزن نصف نصف کر لین۔ غن۔ واضح ہے کہ عالم شہید و ابو البیث وغیرہ نے جو نصف ۷۷ سے مقدم گزارے  
 ہیں انھوں نے اختلاف کو بکس نقل کیا۔ کافی غایہ البیان۔ اور یہی عامہ کتب میں مذکور ہے کہ صاحبین رحمہ  
 کے نزدیک دو بیست بہ نسبت قرضہ کے زیادہ قوی ہے کہ صاحب قرضہ نو ایک فن کا جو مقروض کے ذمہ ہو دعویٰ کرتا ہے  
 اور چاہتا ہے کہ وہ منتقل ہو کر اس ہزار درہم ترکہ پر آوے اور صاحب دو بیست بعینہ ان درہم کا دعویٰ کرتا ہے یعنی بدلتا  
 انتقال کے درہم کو چاہتا ہے اور امام رحمہ کے نزدیک دو بیست و قرضہ دو وزن مساوی ہیں اس واسطے کہ قرضہ بھی  
 اسی ترکہ کا اپنے حق میں دعویٰ کرتا ہے جیسے صاحب دو بیست ہے۔ شارح کا کہی کہ نے فرمایا کہ بطرح عامہ کتب میں مذکور  
 ہے اسی طرح اصح ہے۔ واللہ اعلم۔ ق۔ ع۔

## فصل

### وصیت حقوق الکی وغیرہ

قال ومن اوصی بوصایا من حقوق اللہ لعلہ قدست الفرائض منہا قد ہما الموصی او  
 اخرا مثل الحج والزکوۃ والکفارات لان الفریضۃ اہم من النافلۃ والظاہر منہ البدایہ ہا  
 اہم۔ اگر کسی شخص نے حقوق اللہ کے چند وصیتیں کیں تو انھیں سے فرائض کو مقدم کیا جائیگا خواہ موصی نے  
 انکو مقدم کیا ہو یا موخر کیا ہو جیسے حج و زکوۃ و کفارات میں اس واسطے کہ نفل سے فریضہ زیادہ اہم ہے اور موصی کی جانب  
 سے ظاہر ہے کہ وہ فرائض سے شرع کرتا ہے۔ یعنی اگر وہ خود یہ کام کرتا یا اس سے دریافت کر لیا جائے گا کہ غلط  
 یہ نہ کرے کہ فرائض کو مقدم کرتا ہو اہم ہیں۔ فان تساوت فی القوۃ بدی ببقدم الموصی اذا ضاق غنما  
 اثبات لان الظاہر انہ مبتدی بالاہم۔ پھر اگر قوت میں سب حقوق برابر ہوں تو جسکو موصی نے پہلے کہا ہو  
 اسی کو مقدم کرے جبکہ کل سے تہائی مال تنگ ہو اس واسطے کہ بظاہر وہ اہم کو مقدم کرے گا۔ حاصل یہ کہ موصی  
 نے چند حقوق فرائض کی وصیت کی اور سب نافذ کرنے کی گنجائش اسکا تہائی مال میں نہیں ہو تو دیکھا جاوے کہ جو  
 سب سے اہم ہو اسکو مقدم کیا جاوے اور اگر دو وزن قوت میں برابر ہوں تو دیکھا جاوے کہ موصی نے جبکہ مقدم  
 بیان کیا ہے اسی کو مقدم کرے کیونکہ بظاہر اسے حق اہم کو مقدم کیا ہے حتیٰ کہ اگر وہ یہ کام کرتا تو کسی ترتیب سے کرتا۔ و ذکر  
 الظاہر ہی رحمہ اللہ مبتدی بالزکوۃ و یقدم ہما علی الحج۔ اور امام حافظ طحاوی کہے کہ پہلے زکوۃ سے خرچہ  
 کرے اور حج پر زکوۃ کو مقدم کرے۔ یعنی شتا وصیت کی کہ پچھتر تین سال کی زکوۃ پانچ سو۔ و یہ ہے کہ وہ ادا کی جاوے  
 اور تہائی سے پوری طرقت سے حج بھی کرایا جاوے اور حج فریضہ ہے۔ تو اس صورت میں بالاتفاق زکوۃ مقدم کی جائیگی  
 جبکہ دو وزن اسکی تہائی سے ادا نہیں ہو سکے تو میں اور وارثوں نے زائد اجازت نہیں دی اور اگر اسے کہ حج  
 کرایا جاوے اور زکوۃ دی جاوے۔ و امام طحاوی رحمہ کے نزدیک اسکے بیان کے موافق حج مقدم نہوگا بلکہ زکوۃ مقدم  
 ہوگی۔ و ہو احدی الروایتین عن ابی یوسف رحمہ۔ اور قول طحاوی رحمہ کے موافق امام ابو یوسف رحمہ



سے مذکور ایمون میں سے ایک روایت ہے۔ دینی روایت عنہ انہ یقدم الحج و ہو قول محمد رحم۔ اور دوسری روایت  
 میں ابو یوسف رحم سے آیا کہ حج کو مقدم کیا جاوے اور یہی امام محمد رحم کا قول ہے۔ وجہ الاولیٰ انہما وان استویا  
 فی الغرضینہ فالزکوۃ لتعلق بہا فی العباد فکان اولیٰ۔ ابو یوسف رحم کی روایت اولیٰ کی وجہ یہ کہ زکوۃ  
 حج اگرچہ فریضہ ہونے میں برابر ہیں لیکن زکوۃ سے بندون کا حق متعلق ہے زکوۃ ہی کو مقدم کرنا اولیٰ ہے۔ و وجہ الثانی  
 ان الحج یقام بالمال و النفس و الزکوۃ بالمال مقصورا علیہ فکان الحج اقویٰ۔ اور دوسری روایت  
 ابو یوسف رحم کی ہے کہ حج کا ادا کرنا مال و بدن دونوں سے ہوتا ہے اور زکوۃ ادا کرنا صرف مال سے مقصور ہے تو حج  
 زیادہ قوی ہے۔ جامع الرموز کی عبارت مفید ہے کہ جمیع حق العباد ہی وہ مقدم ہے پس قول لحدادی و اولیٰ روایت  
 ابو یوسف رحم اولیٰ ہے اور شرح میں ہی قول محمد رحم بیان کیا ہے اتفاق ہے تو اسی پر فتویٰ ہو گا پھر بہ اختلاف صرف  
 حج زکوۃ میں ہے۔ ثم تقدم الزکوۃ و الحج علی الکفارات لمزیتہما علیہما فی القوة اذ قد جاء فیہما من  
 الوعد بالمال یا فی الکفارة۔ پھر زکوۃ حج دونوں کو کفارات پر مقدم کیا جائیگا کیونکہ ان دونوں کو فوت میں  
 کفارات پر زیادتی ہے اس دلیل سے کہ حج زکوۃ ترک کرنے کے بارے میں ایسے سخت وعید ہیں جو کفارات میں نہیں  
 ہیں۔ حتیٰ کہ زکوۃ میں علاوہ آیات کے احادیث صحیحین متفق و منفرد متعدد صحابہ رضی اللہ عنہم سے وارد ہیں  
 جنکے بیانات میں طول ہے۔ و الکفارة فی القتل و الطہار و الیمین مقدمہ علی صدقۃ الفطر لانہ عرف  
 وجوبہا بالقرآن دون صدقۃ الفطر۔ اور اگر کفارہ قتل یا طہار یا قسم کی وصیت ہو مع صدقۃ فطر کے تو صدقۃ  
 فطر پر یہ انکارات مقدم ہیں اس واسطے کہ کفارات مذکورہ کا واجب ہونا قرآن سے معلوم ہوا ہے اور صدقۃ فطر واجب  
 قرآن سے نہیں ہے۔ بلکہ اجتہادی طریقے سے دلیل اسے ثبوت ہوا ہے کفارات مقدم کیے جائینگے۔ و صدقۃ  
 الفطر مقدمہ علی الاضحیۃ للاتفاق علی وجوبہا و الاختلاف فی الاضحیۃ۔ اور اگر صدقۃ فطر قربانی کی وصیت ہو  
 تو قربانی پر صدقۃ الفطر مقدم ہے کیونکہ صدقۃ الفطر واجب ہونے پر مجتہدین کا اتفاق ہے اور قربانی کے وجوب میں  
 اختلاف ہے۔ چنانچہ امام شافعی و صاحبین کے نزدیک قربانی سنہ ہے۔ و علیٰ ہذا القیاس یقدم بعض  
 الواجبات علی البعض۔ اور اسی قیاس پر واجبات میں سے بعض کو بعض پر مقدم کیا جائیگا۔ مثلاً  
 صدقۃ الفطر کو زکوۃ پر مقدم کیا جاوے کیونکہ صدقۃ فطر واجب ہے اور زکوۃ کے واجب کرنے سے واجب ہوا اور زکوۃ کو ہجرت  
 خود اپنے اور پر واجب کیا جسکا اداء کا استہلال نے حکم دیدیا اور زکوۃ کو قربانی پر مقدم کیا جاوے کیونکہ قربانی کے واجب  
 ہونے میں مجتہدین نے اختلاف کیا اور زکوۃ کے واجب ہونے میں کسی نے اختلاف نہیں کیا اور ان قربانی البتہ قتل  
 کی وصیت پر مقدم ہے۔ پھر کفارات میں سے کفائۃ قتل سب پر مقدم ہے پھر کفارۃ ظہار۔ پھر کفارۃ قسم مقدم ہے اس واسطے  
 کہ کفارۃ قسم تو نام پاک الہی و عدل کی حرمت میں خفا کرنے سے واجب ہوا اور کفارۃ ظہار خود اس کے جو روحام کرنے سے  
 واجب ہوا اور کفارۃ قسم زیادہ قوی ہوا کہ۔ قال و ما یسب بواجب قدم منہ ما قدمہ الموصی لما یسب۔ اور جو  
 مورد واجب نہیں ہیں یعنی جب ایسے امور کی وصیت کی جو واجبات نہیں ہیں بلکہ نوافل ہیں اور تمنا میں سب کی  
 گنجائش نہیں تو ان میں سے وہ امر مقدم کیا جاوے جسکو خود موصی نے مقدم کیا ہو۔ یہاں مذکورہ بالا سنہ کے موصی  
 نے ظہار پر فتویٰ ایسے امور کو مقدم بیان کیا جسکا اہتمام اسکو زیادہ منظور تھا۔ و صار کما اذا عریض بندہ کہ  
 یہ ایسا ہو گیا جسے خود موصی نے اس امر کو مقدم کرنے کی تصریح کر دی۔ سنہ۔ لیکن اگر وہ کسی امر کو مقدم کرنے کی تصریح  
 کرنا تو ہی مقدم کیا جاتا اسی طرح مقدم بیان کرنے سے ظاہری مفہوم کہ مقدم کیا جاوے بشرط تصریح کے ہے۔ اور واضح ہوتا



مقدم کرنے سے حاصل یہ کہ جو مقدم داہم ہو وہ ادا ہو جاوے پھر جو اس کے بعد مقدم ہو وہ ادا ہو حتیٰ کہ جو کچھ کی واقع ہو  
وہ ایسی وصیت میں ہو جس سے زیادہ قابل اہتمام پورا ہو چکی ہو۔ قالوا ان الثلث لقسم علی جمیع الوصایا  
ما کان صدقاً لے واما کان للجب۔ مثلاً لے طریقہ بیان فرمایا کہ میت کی تنائی کا اسکی تمام وصیتوں پر فواہ  
کے واسطے ہوں یا بندہ کے واسطے ہوں تقسیم کیا جاوے۔ یعنی جب فرائض و واجبات حق اللہ تعالیٰ  
کی وصیتوں کے ساتھ میں کسی آدمی کا بھی حق ہو تو موصی لہ کو قربات کے ساتھ میں شمار کر کے سب پر تقسیم کیا جائیگا۔  
غرض۔ مثلاً میری ایک سال کی زکوٰۃ ادا کی جاوے دوسری طرف سے فریضہ حج کرایا جاوے اور فلان مقدار کو ادا  
کرایا جاوے تو یہ تین چیزیں جو میں پس تنائی کے میں جو دیکے جاوے۔ م۔ فاما صواب القرب یصرف  
الیہما علی الترتیب الذی ذکرناہ۔ پھر جو کچھ کہ قربات کے حصہ میں پڑے وہ اسی ترتیب سے صرف کیا جاوے  
جو سب سے اوپر بیان کی ہو۔ مثلاً زکوٰۃ منج و کفارہ قتل و کفارہ قسم و صدقہ الفطر و قربانی کے واسطے حصہ  
نہا گیا تو اس حصہ میں اگر سب کی گنجائش ہو تو سب نافذ ہوں اور اگر کمی کا وہم ہو تو پہلے زکوٰۃ پھر حج پھر کفارہ قتل  
پھر قریب مذکورہ تقدیم کی جاوے تاکہ جو افری ہو وہ ادا ہو جاوے اور کمی دوسرے میں پڑے۔ یہ سب اس وقت  
کہ آدمی کا حق واجب ہو۔ اور اگر نوافل قربات و نفل وصیت ہو جیسا کہ کتاب کے اس قول میں بیان ہو تو مترج  
کے نزدیک معنی یہ ہیں کہ اگر اُس نے چند قربات نفل کی اور ایک شخص کے واسطے بھی وصیت کی تو قربات کو شمار کریں  
اور اس شخص کو بھی شمار کریں اور میت کی تنائی کو ان سب پر تقسیم کریں پس اگر حج نفل و فقراء و مساکین و زید کے  
رہائے وصیت ہو تو یہ چار امور میں پس تنائی کے چار حصہ کے جاوے پھر زید کو اسکا حصہ دیا جاوے اور باقی میں  
تھوڑا سا حصہ اس کے واسطے کہ جو موصی نے مقدم بیان کیا ہو اسکو مقدم کیا جاوے۔ و یقسم علی عدد القرب ولا یجعل  
الجمیع کو حصہ واحد۔ اور قربات کی تعداد پر تقسیم ہونا چاہیے اور سب قربات کو بھی وصیت واحد نہیں  
کیا جائیگا۔ مثلاً لکھا کہ میرا تنائی مال حج و زکوٰۃ و کفارات اور زید کے واسطے ہو تو تنائی کے چار سهام کے جاوے  
ایک۔ اور یہ نمونہ تینوں جہات قرب کو ایک شمار کیا جاوے اور زید کو دوم حتیٰ کہ دوسری حصہ ہوں۔ مثلاً چار شمار ہوں  
م۔ لانه ان کان المقصود بجمیعہا رضا و اللہ تعالیٰ نفل واحد فی نفسہا مقصود فینفرد کما یفرد و حصہ  
اگر وصیتیں۔ اسوائے کہ اگر ان سب سے رضا ہے الکی عزوجل مقصود ہو تو ہر قرب بذات خود مقصود ہی پس وہ  
علحدہ شمار ہوگی جیسے آدمیوں کی وصیتیں علحدہ علحدہ شمار ہوتی ہیں۔ مثلاً۔ کیونکہ اگر فقراء و مساکین و زید و بکر و  
خالہ کے واسطے وصیت ہو تو قرآن میں سے ہر ایک کو منفرد کر کے پانچ شمار کرتے حتیٰ کہ سب کے واسطے پانچ سهام کرتے  
میں اگرچہ ان میں سے ہر ایک کے واسطے وصیت سے صرف ایک ہی امر یعنی رضا ہے الکی عزوجل مقصود ہو اسی طرح  
و جو قربات سے بھی مقصود اگرچہ رضا ہے الکی عزوجل ہو لیکن جن دعوہ کا نام یا ہر ایک منفرد شمار کیا جائیگا۔ قال  
وسن اوصی بحجہ الاسلام اجموعاً عنہ رجلاً من بلدہ من حج را کما۔ اگر ایک شخص نے حج اسلام کی وصیت کی یعنی میری  
طرف سے حج اسلام کرایا جاوے تو نافذ کرنے والوں پر واجب ہو کہ ایک مرد کو موصی کے شہر سے حج کرا دیں جو سوار ہو  
حج کرے گا۔ مثلاً۔ جبکہ میت کا تنائی مال اس کے واسطے کافی ہو یا ورنہ اپنی طرف سے دین۔ لان الواجب لے  
اگرچہ میں بلدہ۔ اسوائے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے اس کے شہر سے حج واجب ہو۔ مثلاً۔ اس کے شہر سے سوار ہو  
حج کرے جائیگا۔ ولہذا یجوز فیہ من المال ما یفیہ من بلدہ۔ اور اسی وجہ سے حج کی وصیت نافذ کرنے میں مال  
سوائے اس قدر ہونا سب سے حج کرنے کو کافی ہو۔ مثلاً۔ تب اس وصیت کا نافذ کرنا واجب ہوگا۔ یا بطل



معلوم ہو کہ حج کرنا موسیٰ کے شہر سے واجب ہے۔ والوصیۃ لا دار ما ہوا الواجب علیہ سور وصیت تو اسی حج کے ادا کرنے کے واسطے ہے جو اس پر واجب ہے۔ پس اسی کے شہر سے حج کرایا جائیگا تاکہ وہ اس پر واجب تھا اسکی ادا کی جائے وصیت ہو۔ واما قال را کبلا لانه لا یلزمہ ان یحج ما شیتا۔ اور یہ اس واسطے کہا کہ وہ سوار ہو کر حج کرے گا کہ وہ موسیٰ پر پیدل حج کرنا واجب نہیں تھا۔ کیونکہ حج فرض ہونے کے واسطے زاد و راحلہ کی قدرت شرط ہے۔ فانصرف الیہ علی الوجہ الذی وجب علیہ۔ حج کرنے والے کی جانب بھی اسی طریق سے راجع ہوا جیسے موسیٰ پر خود واجب ہوا تھا۔ یعنی جیسے موسیٰ پر سوار ہو کر واجب ہوا تھا اسی طریق سے حج کرنے والے کے لیے بھی سواری دی گئی کہ اس کے شہر سے سوار ہو کر حج کرے۔ یہ اس وقت کہ خرچہ کافی ہو۔ قال فان لم تبلغ الوصیۃ اتفقہ اجموعہ من حیث تبلغ۔ پھر اگر وصیت کے واسطے خرچہ کافی نہ ہو یعنی اسکا تھالی مال اس قدر نہیں کہ اس کے شہر سے سوار ہو کر حج پورا کرے تو نافذ کرنے والے اسکی طرف سے جہان سے پہنچے ہوئے کسی حج کرادین سے تنہا نہ لکھوئے ایک شخص سوار ہو کر حج کو جاوے تو نفقہ کافی نہیں ہوتا۔ اگر بیسی سے کافی ہوتا ہے تو بیسی سے ایک شخص کو بھیج کر حج کرادین نسبت کی جانب سے حج کرے۔ و فی القیاس لا یجوز عنہ۔ اور قیاس مقتضی تھا کہ بیت کی طرف سے حج نہ کرایا جاوے۔ لانه امر بکثرة علی صنفہ بعد مناسا لہ فیہ غیر انا جو زیادہ لانا علم ان الموسی قصہ نفقہ الوصیۃ فلیجب تنفیذہ ما ما لکن و اما لکن فیہ ما ذکرنا و ہوا اولیٰ من ابطالہا۔ اس واسطے کہ اس نے حج کی وصیت ایسی صفت کے ساتھ کی جو اس مال میں ہم نہیں پاتے ہیں رہا اس شخص کے ذریعہ سے اس صفت ادا نہیں ہو سکتا۔ لیکن جتنے قیاس مذکور چھوڑ کر وصیت مذکورہ کو جائز رکھا کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ موسیٰ نے وصیت مذکورہ کے نافذ کرنے کا قصد کیا ہے (فواہ بصفت مذکورہ ہوا نہ اور خاص اسی صفت کا قصد اس طرح نہیں کیا کہ صفت میں کچھ نقص ہو تو وصیت رد کی جاوے) تو جہان تک ممکن ہو اسکی وصیت نافذ کرنا واجب ہے اور ممکن ہی صورت ہے جو پہلے بیان کی گئی ہے جہان سے پہنچے ہوئے کسی آدمی سے حج کرادیا جاوے کہ نفقہ اس کے پاس پہنچ جائے اور یہ بات اس وصیت کو بالکل سیٹھ لینے سے بہتر ہے۔ پس اگر کہا جاوے کہ بیت نے عتق غلام کی وصیت کی کہ سودم اگر ایک غلام خرید کر آزاد کیا جاوے حالانکہ سودم سے ایک درم کم ہوا تو تنہا بنا بر قول الی حنیفہ رحم کہا کہ جس صفت کی وصیت تھی وہ نہیں رہی تو وصیت باطل ہے حالانکہ یہی بات یہاں موجود ہے پھر تنہا اسکو کیوں جائز کہہ دیا جاوے کہ۔ وقد فرقتا بین ہذا و بین الوصیۃ بالعتق من قبل۔ ہم نے اس وصیت حج میں اور اصل سے پہلے وصیت عتق میں فرق رکھا ہے۔ وجہ فرق بیان نہیں کی اور وجہ فرق واسطہ تھا علم یہ ہے کہ عتق ایک نفل ذریعہ ہے نہ وصیت ہے اور جب وصیت عتق نافذ نہ ہوئی تو یہ مال اسکا وارثوں پر صدقہ ہو گیا اور یہ دونوں یکساں ہیں اور آخر قول ابو حنیفہ رحم یہ ہے کہ صدقہ سے حج نفل بہتر ہے تو وصیت حج نافذ نہ ہونے کی صورت میں یہ مال محض صدقہ رہ جائیگا حالانکہ حج اس سے بہتر ہے لہذا دونوں میں فرق ظاہر ہو گیا۔ یہ تو سترجم کو ظاہر ہوا اور میں نے کسی کتاب میں نہیں دیکھا فاحفظہ و استر قلعے اعلم بالصواب۔ م۔ قال ومن خرج من بلدہ حاججا۔ جو شخص اپنے وطن سے حج کرنے کے قصد سے نکلا۔ اور تجارت وغیرہ کسی دوسرے امر کا اصلی ارادہ نہیں تھا۔ فمات فی الطريق و اوصی ان تجع عنہ۔ پس راہ میں مر گیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے۔ پس نہ کہاں سے حج کرایا جائیگا۔ اس میں اختلاف ہے در صورتیکہ وہ حج ہی کے اصل قصد سے نکلا تھا۔ حج عنہ من بلدہ عند الی حنیفہ رحم و ہو قول زفر رحم۔ پس ابو حنیفہ رحم کے نزدیک اس کے وطن سے حج کرایا جاوے اور یہی زفر رحم کا قول ہے۔



اور یہ قیاس اس میں مقام پر استخوان چھوڑ کر قیاس پر متون میں جزم کیا گیا۔ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما  
 حج عنہ من حیث لم یستحیاتا۔ اور امام ابو یوسف ومحمد رحمہما فرمایا کہ دلیل استخوان وہاں سے حج  
 کرایا جاوے جہاں تک وہ پہنچ چکا ہو۔ یہ تفسیر خود حاجی کے راہ میں مرنے کا تھا اور اگر ایک شخص  
 اپنے وطن میں وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے پھر اس کی طرف سے زید بھیجا گیا اور راستہ  
 میں مر گیا اور مال اس قدر باقی رہا کہ دوسرا بھیجا جاوے تو دوسرا کہاں سے بھیجا جائیگا۔ فرمایا کہ۔ وعلیٰ ہذا الخلاف  
 اذا مات الحاج عن غیرہ فی الطريق۔ جب دوسرے کی طرف سے حج کو جانے والا راہ میں مر گیا ہو تو پہن  
 بھی ایسا ہی اختلاف ہو۔ کہ امام ابو حنیفہ رحمہما فرما رہے تھے کہ نزدیک وطن سے وصایا میں کے نزدیک جہاں تک  
 زید پہنچ چکا ہو وہاں سے دوسرا بھیجا جاوے۔ اور یہی قول شافعی و احمد رحمہما ہے۔ اور مار اختلاف یہ کہ وطن سے  
 وجوب حج تھا تو اس کے بعد جس قدر راستہ سے قطع کیا یہ شمار ہو چکا یا نہیں۔ لہذا ان السفر بیئۃ الحج وقع قریۃ  
 و سقط فرض قطع المسافۃ بقدرہ وقد وقع اجرہ علی اللہ فیبتدأ من ذاک المكان کاہن بلکہ  
 صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفر حج کی نیت سے صادر ہوا تھا یہ قریۃ و طاعت واقع ہوا نہ اسی کے حد حج کی  
 سافت طر کر کے کا فرض ساقط ہوگا اور بقدر سفر کے اسکا ثواب امتہ تعالیٰ کے فضل سے واقع ہو گیا پس پورا  
 کونے کے لیے اسی جگہ سے شروع کر لیا کہ یا شخص بہین کے رہنے والا وہاں سے ہے۔ بخلاف سفر التجرۃ  
 لانی لم یقع قریۃ حج عنہ من بلدہ۔ بخلاف سفر تجارت کے کیونکہ یہ سفر کچھ طاعت فریضہ نہیں واقع ہوا  
 تو اس کے شہر سے حج کیا جاوے۔ یعنی اگر سفر کے قصد سے جا کر کہیں راہ میں مر گیا تو وہاں کے رہنے والے  
 میں ہوگا بلکہ اس کے شہر سے حج کرایا جاوے کیونکہ جس قدر سافت اسے طر کی وہ قریۃ حج کی سافت طر کرنے میں  
 شمار نہیں ہے۔ ولہ ان الوصیۃ تنصرف الی الحج من بلدہ علی ما قرناہ اداۃ اللہ واجب علی الوصیۃ  
 الذی وجب والی اللہ تعالیٰ اعلم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہما کی دلیل یہ ہے کہ وصیت مذکورہ ذمواً فی تقریر سابق  
 کے موصی کے شہر سے حج کرانے کی جانب راجع ہوگی تاکہ حجہ الاسلام جس طور پر فرض ہوا ہے اور اللہ تعالیٰ اعلم  
 فت۔ حالانکہ سابق میں تقریر گزری کہ حج اس کے شہر سے سوار ہو کر اس پر فرض ہوا تھا۔ غایۃ البیان میں کہا کہ  
 حدیث میں سوائے علم تابع و زمانہ فرزند صالح و صدقہ جاری کے باقی اعمال آدمی کی موت سے منقطع ہو جاتے  
 ہیں تو حج کا جو عمل شروع کیا تھا وہ قائم ہونے سے منقطع ہو گیا پس اس کے وطن سے حج کرایا جاوے انتہی۔ متون  
 کہتا ہے کہ یہ استدلال مجہوب ہے کیونکہ حدیث سے انتہائے درجہ یہ ثبوت ہوتا ہے کہ اسکا فعل حج بعد موت کے  
 برابر باقی و جاری نہیں رہیگا حتیٰ کہ اگر وہ تمام کر لیا تو بھی جاری نہیں رہتا۔ اور یہ سنی نہیں کہ آدمی نے جو عمل خیر کیا  
 جو وہ بعد موت کے باطل ہو جاتا ہے حتیٰ کہ کچھ خلاف نہیں کہ جس قدر سافت اسے طر کی اسکا ثواب اس کے امتہ اعمال میں  
 نکلا جائیگا۔ و تحقیق جواب یہ ہے کہ حج میں قطع سافت وغیرہ اجزاء میں یا ایک بسیط طاعت ہے تو قول ابی حنیفہ رحمہما  
 راجح ہے کہ وصیت مذکورہ میں اسے حج کے شروع کرنے میں جو ثواب پایا وہ اس کے ذمہ اعمال میں ہے لیکن طاعت  
 ادا نہ ہوئی اور طاعت یہ تھی کہ وطن سے جا کر ارکان ادا کرے تو اب موافق اس کے وصیت کے وطن سے یہ  
 افعال پورے کر لئے جاوے اور صاحبین رحمہما کے نزدیک اسے اجزائے طاعت میں سے قطع سافت کا فریضہ  
 کچھ ادا کیا وہ ساقط ہو گیا اور اب اس کے ذمہ باقی ہے جسکی وصیت کی ذمہ باقی ادا کر لیا جاوے۔ غایۃ البیان  
 اعلم بالصواب۔ م۔ (فروع) جب آدمی کو حج کی استطاعت ہوئی اور ادا نہ کیا حتیٰ کہ مر گیا اور حج کرانے کے







لابد من الاختلاط وذلك عند اتحاد المسجد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ موصی کا مقصود یہ کہ بڑوسیعون کو نفع ہو بخلاف بڑوسیعون کا نفع ہو بخلاف استغنیاء اور یہ استغنیاء و کچھ ملاحظہ سے خاص نہیں بلکہ ملاحظہ ذمہ داری سب کو شامل ہے لیکن اتنی بات ہے کہ باہم اختلاط ہونا ضروری تو اختلاط ان میں بھی معتد ہوئے سے ثابت ہو جائیگا کہ کیونکہ باہم ملکر نماز پڑھتے ہیں حتیٰ کہ اگر محلہ میں چھوٹی چھوٹی دو مسجدیں ہوں تو بھی اختلاط باقی دسب میں ہوا ثابت ہے۔  
 ع۔ اور امام شافعی نے فرمایا کہ موصی کے گھر سے چاروں جانب دس دس گھر تک ہوا ہے۔ رواہ البیہقی و ترمذی و غیرہ۔  
 دیگر طرق سے بھی مروی ہے لیکن قابل جبر نہیں بلکہ ضعیف ہے۔ لہذا شیخ مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ وما قال الشافعی ج۔  
 البخاری و ابن ابی عمیر و دار البیہد و ما یروی فیہ ضعیف۔ اور جو امام شافعی رحمہ نے کہا کہ ہوا چالیس گھر تک ہے۔  
 لایہ نقل البیہد و در جو حدیث اس میں روایت کی جاتی ہے وہ ضعیف ہے۔ یعنی اس کے راویوں میں کلام ہے۔ اگر  
 کہا جادے کہ پھر پھر سے نزدیک تو نیاس سے ضعیف حدیث ادلی ہے پھر تھے بیان کیوں خلاف کیا جواب یکہ صحیح نقل  
 حضرت علی کرم اللہ وجہہ و ضعیف اسناد سے مرفوع روایت کیا گیا ہے وہ ضعیف ہے کہ ہوا۔ باعتبار اذان معتبر ہے تو پھر  
 گھر کی خصوصیت نہیں ہے اور عرف و قریب بھی اس کے مطابق ہے تو ہمنے ضعیف کو بقابلہ صحیح کے چھوڑا نہ بقابلہ قیاس  
 کے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ قالوا ویستوی فیہ الساکن والمالک والذکر والانثی والمسلم والکافر  
 لان اسم البجار یتناولہم۔ مشائخ متاخرین نے کہا کہ بڑوسی ہونے میں جو اس محلہ میں ہو خواہ کسی طور پر رہتا ہو  
 خواہ ذاتی مکان میں رہتا ہو خواہ مذکر ہو یا مؤنث ہو خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو سب بڑوسی میں کیونکہ بڑوسی کا لفظ ان سب کے  
 شامل ہے۔ شاید شیخ مصنف رحمہ نے (قالوا) کے لفظ سے موافق عادت کے اختلاف اور ضعف کی جانب  
 اس وجہ سے اشارہ کیا کہ جب اختلاط باہمی بذریعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا کسی اور ذمہ دار کا شامل ہونا بعید ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔  
 پھر اگر اس محلہ میں کسی دوسرے محلہ والے کا غلام رہا کرنا ہو تو کیا وہ داخل ہوگا یا نہیں تو لکھا کہ۔ ویدخل فیہ البیہد  
 الساکن عندہ لاطلاقہ۔ غلام جو اس محلہ میں رہتا ہو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وصیت میں داخل ہو جائیگا  
 کیونکہ وصیت مطلق ہے۔ پس بقول امام رحمہ اگر موصی سے ملاحظہ ہو تو داخل وصیت ہوگا۔ وعندہما  
 لایدخل لان الوصیۃ لہ وصیۃ لمولاه و لہو غیر ساکن۔ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک نہیں داخل ہوگا اس واسطے  
 کہ اس غلام کے واسطے جو کچھ وصیت ہو وہ اس کے مولیٰ کے واسطے وصیت ہے حالانکہ اس کا مولیٰ بیان نہیں رہتا ورنہ  
 وجہ یہ کہ ہوا میں غلام خود ہے لیکن غلام کے واسطے کوئی ملکیت نہیں بلکہ ہوا مال دیا جادے وہ اس کے مولیٰ کی ملک ہوگا  
 حالانکہ مولیٰ بیان نہیں رہتا۔ قال ومن اوصی لہ صہارہ۔ مختصر میں ہے کہ اگر ایک شخص نے اپنے اصہار کے  
 واسطے وصیت کی۔ فن۔ اصہار جمع صہر۔ فالوصیۃ لكل ذی رحم محرم من امرأتہ۔ تزیہ وصیت ہر ایسے  
 شخص کے واسطے ہوگی جو اس کی زوجہ کا ذی رحم محرم ہو۔ یعنی اس کی زوجہ کے فرامیوں میں سے ہر وہ مرد  
 جس کی قرابت اس کی زوجہ کے ساتھ ازراہ نسب کے ایسے طور پر ہو کہ شرعاً وہ محرم ہو یعنی اس کی زوجہ کو اس کے ساتھ دائمی  
 حرمت ہے جیسے باپ و بھائی و ماں و چچا وغیرہ۔ پس عورت کے لیے قرابتی اس کے شوہر کے اصہار ہیں اور یہ عرب کا  
 عرف ہوا رہا ہے مگر ہن میں صہر کا ترجمہ خسر کرتے اور وہ فقط شوہر کے باپ پر حقیقتہ رکھتے ہیں پس مسئلہ مذکورہ  
 پر ہن کے عرف عرب ہے۔ ہمارے امی ان ابی صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج صفیہ اعتق کل من ملک  
 من ذی رحم محرم منہا اگر امالہا و کالوا لیسیمون اصہار البنی علیہ السلام۔ اس دلیل سے کہ روایت ہے  
 کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صفیہ رضی اللہ عنہا کے اکرام کے واسطے صفیہ رحمہ کے بڑی رحم محرم



جو ملک ہوا تھا آزاد کر دیا اور یہ لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کلمائے حقے تھے تو معلوم ہوا کہ زوہرہ  
ہر ذی رحم عوم کو صبر کتے ہیں۔ و ہذا التفسیر اختیار محمد رحمہ والی علیہ رحمہ۔ اور اس تفسیر کو امام محمد و ابو حنیفہ  
نے اختیار کیا ہے۔ و فہم ہو کہ صفیہ بنت جحش بنی اخطب خزانہ ہر دو خیر سے تھیں جو نفع خیر میں گرفتار ہوئیں  
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسکو اپنے واسطے اختیار فرمایا پھر آزاد کر کے اسی آزادی پر نکاح کیا اور بیہوش  
کر رہا کر کے بطور کاشتکاروں کے بنائی پر جب تک چاہیں چھوڑ دیا پس صفیہ کے اقارب کو بصفت مذکورہ آزاد  
نہیں کیا تھا لہذا محققین شارحین متفق ہیں کہ اس مقام پر صفیہ رحمہ کا نام کسی شاکر دیا کاتب وغیرہ کے علم سے سہو  
اور صواب ہے کہ جو بیہوش بنت الحارث چلیے اور قعدہ موافق روایت منازی محمد بن اسحق و مسند احمد و صحیح ابن حبان  
وغیرہ یہ ہے کہ جو بیہوش کا والد سردار بنی مطلق تھا جب بنو مطلق پر جہاد ہوا اور قوم فیدیکے کے ذیل پر روایت حضرت  
ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کے جو بیہوش رحمہ قید ہو کر ثابت بن قیس رضی اللہ عنہ یا چھپے بھائی کے حصہ میں پڑیں اور انھوں نے  
اپنے آپ کو مکہ نہ کر لیا اور یہ عورت بہت لمبی تھی جس پر نظر لگتی تھی۔ بالکل جو بیہوش رحمہ نے اگر عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں  
جو بیہوش بنت الحارث ہوں اور جو کچھ میرا واقعہ ہوا وہ آپ پر پوشیدہ نہیں ہے اور میں ثابت بن قیس کے حصہ میں  
پڑی پس میں نے اپنی جان کو مکہ فہ کر لیا پس میں حضور میں اس غرض سے حاضر ہوئی ہوں کہ اپنے ادا سے کیا بہت  
میں حضور سے سوال کروں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا اس سے بستر چاہتی ہے۔ جو یہ رحمہ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ  
اس سے بستر کیا امر ہو فرمایا کہ میں جبری کاتب ادا کروں اور تجھے نکاح کروں۔ جو بیہوش رحمہ نے کہا کہ جی ہاں۔ آپ نے  
فرمایا کہ میں نے بھی منظور کیا۔ بالکل جب باہم لوگوں نے سنا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ سے نکاح کر لیا ہے  
تو جبکہ نبیہ بن بنو مطلق سے کوئی فیدی ملک تھا اسے رہا کر دیا اور کہنے لگے کہ یہ لوگ قاتل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
کے اصحاب ہیں۔ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ میں نے کوئی عورت اپنی قوم پر ہرکت والی جو یہ سے نکاح  
نہیں دیکھی کہ ایک شوگر لانے والے بنو مطلق کے اسکے سب سے آزاد کیے گئے۔ المخلص۔ صحاح وغیرہ لغات  
میں بھی عام طور پر زوہرہ کے خاندان والوں کو اصحاب کہا۔ ظیل رحمہ نے اصحاب کے سوا انکو ختن کہنے سے انکار  
کیا۔ غایت بیان میں ہے کہ امام محمد رحمہ کا قول در باب لغات کے محبت ہے حتی کہ ابو جلیدہ قاسم بن سلام نے غریبہ  
میں قول محمد رحمہ سے محبت لی۔ پس لعنت موافق نص روایت ہے کہ زوہرہ والے اصحاب ہیں اور قول محمد رحمہ کہ وہ اس  
عورت کے ذورم محرم ہوں۔ محبت ہے۔ تو یہ میں ہے کہ شرط یہ کہ شوہر موصی کی موت کے وقت یہ عورت اسکی زوجہ  
موجود ہو یا طلاق بھی کی عدت میں ہو یعنی اس حالت میں اصحاب سخی وصیت ہونگے اور اگر انقطاع ہو گیا ہو اگرچہ کبھی  
وہ زوجہ تھی تو اس کے ذورم محرم سخی نہ ہونگے اگرچہ یہ لوگ کسی وقت میں اصحاب تھے۔ بالکل اصحاب اسکی زوجہ کے ذورم  
محرم ہیں۔ و کذا یہ خل فیہ کل ذی رحم محرم من زوجہ لہ یہ زوجہ ابنہ و زوجہ کل ذی رحم محرم منہ  
لان الكل اصحاب۔ اور اسی طرح اصحاب کے تحت میں موصی کے باپ کی زوجہ اور اس کے پسری کی زوجہ اور اس کے ہر ذورم  
محرم کی۔ زوجہ کے ذورم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ یہ سب اصحاب ہیں۔ یعنی جیسے موصی کی زوجہ کے ذورم محرم ہیں  
میں اسی طرح موصی کے باپ کی زوجہ کے ذورم محرم بھی اصحاب ہیں اور موصی کے پسری کی زوجہ کے ذورم محرم بلکہ موصی کے  
سب ذورم محرم مانند چچا و ماموں وغیرہ کے سب کی زوجات کے ذورم محرم بھی اصحاب ہیں پس اگر اسے وصیت کی کہ  
میرا ہمالی مال میرے اصحاب کے واسطے ہے تو موصی کی زوجہ موجودہ وقت موت و مستعدہ رحمی کے ذورم محرم اور اس کے ہمالی  
اقربان محرم کی موجودہ با مستعدہ رحمی زوجات کے ذورم محرم سب داخل ہونگے چنانچہ شیخ مصنف رحمہ نے زوجہ کے ساتھ



قید نہ کر صرح فرمائی بقول۔ ولومات الموصی والمرأۃ فی نکاحہ اوفی عدۃ من طلاق رجعی فالصہر یستحق الوصیۃ وان کانت فی عدۃ من طلاق بائن لا یستحقہا لان بقاۃ الصہر یتبہ بقاۃ النکاح و ہو بشرط عند الموت۔ اور جب موصی ایسی حالت میں مرا کہ یہ عورت اسکے نکاح میں ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو صہر اس وصیت کا مستحق ہو گا اور اگر موت کے وقت یہ عورت اسکے طلاق بائن کی عدت میں ہو تو صہر مستحق وصیت نہ ہو گا اس واسطے کہ صہر ہونا نکاح کے بقا پر ہی اور یہ موت کے وقت شرط ہے۔ خواہ حقیقہ و صورتہ باقی ہو یا طلاق رجعی کی عدت میں ہونے سے نکاح حقیقہ باقی ہو اگرچہ بصورت طلاق ہے۔ واضح ہو کہ عتایہ میں شمس الائمہ رحم سے نقل کیا کہ صہر کے یہ معنی عرف عرب ہے اور ہمارے عرف میں صرت موصی کی ساس و خسر کے واسطے خاص ہونا چاہیے۔ قہستانی رحم نے کہا بلکہ عرف مشہور یہ کہ صہر فقط خسر ہے جیسے ختن لینے داماد فقط دختر کا شوہر ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ جب شمس الائمہ رحم کی تقریر سے یہ معلوم ہوا کہ اس طلاق میں ہر زبان کا عرف معتبر ہے تو ہمارے دیار میں بھی قول قہستانی جو نقل کیا ہے معتبر ہونا چاہیے۔ استدعا ہے اعلم۔ م۔ قال ومن اوصی لاختانہ فالوصیۃ لزواج کل ذات رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اختان کے واسطے وصیت کی تو موصی کی قرابتی جو عورتیں ذات رحم محرم ہوں ان کے شوہروں کو شامل ہے۔ اختان جمع ختن۔ ہر وہ شخص جسکو رشتہ دامادی حاصل ہو پس مجاورہ عرب کے موافق موصی کی دختر و بہن و بھوپ بھی وغیرہ بقدر عورتیں ذات رحم محرم ہیں سب کے شوہروں کو شامل ہے۔ و کذا مجاورم الا زواج لان الکل لیس فی ختن۔ اسی طرح ازواج کی ذورحم محرم بھی داخل ہیں کیونکہ سب کو ختن کہتے ہیں۔ قبل ہذا فی عرفہم و فی عرفنا لا یتناول الا ازواج المحارم۔ بعض شائخ نے کہا کہ اطلاق مذکور عرف عرب و کوفہ ہے اور ہمارے عرف میں سوائے محارم عورتوں کے شوہروں کے دوسروں کو شامل نہیں ہے۔ یعنی شوہروں کے ذورحم محرم کو شامل نہیں ہے۔ اور ہمارے عرف میں تو صرت دختر و بن کے شوہروں کو داماد کہتے ہیں اور بہن و بھوپ بھی وغیرہ کے شوہروں کو داماد نہیں کہتے ہیں پس ہمارے عرف میں سوائے دختر و بن کے شوہروں کے کسی کو شامل نہ ہو گا۔ علی ما قال القہستانی۔ ویستوی فیہ النحر والبعد والاقرب والابعد لان اللفظ یتناول کلہ۔ اور واضح ہو کہ اس میں آزاد و غلام و نزدیک و دور سب شامل ہیں اس واسطے کہ لفظ ان سب کو شامل ہے۔ پس اگر موصی کی بہن کا شوہر ہو تو وہ ختن ہے اسی طرح موصی کے باپ کی بہن کا شوہر جو بیٹی بھوپ بھی کا تو وہ بھی ختن ہے علی ہذا القیاس۔ اور شوہر خواہ آزاد ہو یا غلام ہو۔ قال ومن اوصی لاقاربہ سقے للاقرب فالاقرب من کل ذی رحم محرم منہ۔ اگر کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو وصیت نزدیک اقرب بھر اقرب کے واسطے جو اسکے ذی رحم محرم سے ہوتا ہے ہوگی۔ اقارب جمع اقرب نہایت قریب ملتے آتے کہتے ہیں پس اسکی ذی رحم محرم میں سے درجہ بدرجہ نہایت قریب ملتے دار کو شامل ہے۔ ولا یرخل فیہ الوالدان والولد۔ اور اس میں مان و باپ و ما و لا د داخل نہ ہونگے۔ ہر چند کہ یہ لوگ زیادہ قریب ہیں لیکن عرف میں انکو اقارب نہیں کہتے ہیں لہذا وصیت مذکورہ انکو شامل نہیں ہے۔ اور اقارب لفظ جمع ہے لہذا فرمایا۔ ویکون ذلک للاختین فصا عدا۔ اور یہ وصیت واسطے دو یا زیادہ کے ہوگی۔ یعنی کم سے کم دو ہوں اور زیادہ جتنے ہوں سب شامل ہیں۔ و ہذا عند ابی حنیفہ ح۔ اور یہ جو مذکور ہوا سب امام ابو حنیفہ رحم کا مذہب ہے۔ و قال صاحبہ الوصیۃ لکل من ینسب الی اقصیٰ اسلم فی الاسلام۔ اور امام ابو یوسف و مجرہ نے کہا کہ یہ وصیت بلفظ اقارب اسکے نام قریبوں کے واسطے ہوگی جو اسلام میں اسکی انتہائی جد اعلیٰ کی جانب منسوب ہوں یا



ف۔ مشائخ نے اختلاف کیا کہ اسلام میں انتہائی جدا علی سے کیا مراد ہے بعض نے کہا کہ۔ وہ اول اب اسلم  
 وہ اول اب جو اسلام لایا۔ یعنی موسیٰ کے آباء میں جو سب سے اول اسلم لایا وہ اسلام میں ہکا انتہائی جدا علی  
 ہے۔ اور بعض نے کہا کہ اسلام کا نام ضرور نہیں ہے خواہ اسلام لایا ہو۔ اول اول اب اور ک الاسلام وان لم  
 یسلم۔ یا زمانہ اسلام میں جو اسکا اعلیٰ پر گزرا اگرچہ وہ مسلمان نہوا ہو۔ پس یہاں اس عبارت کے یہی دو  
 معنی ہو سکتے ہیں۔ علی حسب ما اختلف فیہ المثلح۔ بنا برائے جو اس عبارت کے معنی ہیں مشائخ نے اختلاف  
 کیا ہے۔ پس اول قول پر حاصل ہوا کہ موسیٰ نے جو وصیت کی کہ میرے اقارب میں یہ بتائی ہے جو بقدر اسکے  
 قرابتی موسیٰ سے یکرا کے جدا علی تک جسے اسلام قبول کیا ہے پائے جا دیں سب داخل ہیں خواہ کہیں ہوں بشرطیکہ  
 زندہ ہوں۔ اور بنا بر قول دوم کے موسیٰ کا جو جدا علی کہ ایسے وقت میں گزرا جب اسلام کا زمانہ ہو چکا ہے اگرچہ وہ  
 مسلمان نہوا ہو اس وقت تک و ان میں سے جو زندہ ہوں سب ستم ہونگے۔ اور فرق مثالی ہوں ظاہر ہوگا کہ شلا  
 زید کی چار پشت سے اسلام کا زمانہ شروع ہوا اور اس وقت زید کا جدا علی شلا خالد موجود تھا مگر وہ اسلام نہیں لایا تو  
 قول دوم پر اسکی اولاد و فروعات سب قرابتیوں کو زید کی وصیت میں استحقاق ہے اور بعد خالد کے خالد کا لیسر بکر  
 مسلمان ہوا اور وہ زید کا جدا علی ہے تو موافق قول اول کے صرف بکر کی اولاد و فروعات اس وصیت کے مستحق ہونگے۔  
 وفائدہ الاختلاف تطہر فی اولاد ابی طالب فائدہ ادراک الاسلام و لم یسلم۔ اور تحقیق اس اختلاف کا فائدہ  
 تو ابو طالب کی اولاد میں ظاہر ہوگا کیونکہ ابو طالب نے اسلام کا زمانہ پایا تھا مگر مسلمان نہیں ہوئے۔ ف۔ اب  
 بن عبد المطلب جنہوں نے بعد عبد المطلب کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پرورش میں جہد بلوغ کیا لیکن بعد از  
 کے خود اسلام نہیں لائے ہر چند کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کوشش فرمائی لیکن انکار کیا اور آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم اس پر نہایت نکلین ہوئے اسی واسطے کہا گیا کہ اگر جذب قلبی و ہمت موثر ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
 سے کون بڑھ کر ہو سکتا ہے حالانکہ ابو طالب کے من میں آپ کی ہمت عالی موثر نہ ہوئی۔ پھر ابو طالب کی اولاد میں سے  
 حضرت علی و جعفر اسلام لائے ابی طالب و عقیل نے جو وقت وفات ابو طالب کے اسلام نہیں لائے تھے ابو طالب  
 کی بیراث باقی۔ اسی واسطے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بل ترک لنا عقیل الحدیث یعنی کفر کی بیراث سب عقیل  
 نے لی اور تمام سے واسطے کچھ چھوڑا نہیں ہے پھر عقیل بھی مسلمان ہو گئے۔ یا بھلا اگر ابو طالب کی اولاد میں سے بعد زمانہ  
 و زمانہ کے اب کسی نے اپنے اقارب کے واسطے وصیت کی تو قول اول پر ابو طالب کا اعتبار نہیں بلکہ جو اسلام لایا ہو اسکا  
 اعتبار ہے پس اولاد علی رضی اللہ عنہ یا اولاد جعفر وغیرہ میں سے جو ہوا ہے جدا علی تک معتبر ہوگا اور بنا بر قول دوم کے  
 ابو طالب کی کل اولاد داخل ہونگی۔ یعنی شلا علوی نے وصیت کی تو قول اول پر صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کی اولاد  
 داخل ہے اور قول دوم پر جعفر و عقیل کی اولاد بھی داخل ہے۔ پھر واضح ہو کہ صاحبین کا خلاف یہاں کئی طور پر ہے از اہل  
 بلکہ اقرب ہونا امام رحمہ کے نزدیک محبوب اور صاحبین کے نزدیک نہیں بلکہ ابیہ بھی داخل ہے۔ از اہل بلکہ یہ کہ امام رحمہ کے  
 نزدیک ہی رحم کا محرم ہونا مستحب ہے شلا موسیٰ کی بھوپھی یا چچا ہو اور صاحبین کے نزدیک صرف رحم چاہیے اور محرم شرط  
 نہیں ہے پس چچا کی اولاد صاحبین کے نزدیک داخل ہے اور امام رحمہ کے نزدیک نہیں داخل ہے۔ لہذا ان القریب  
 مشتق من القرابة فیکون اسما لمن قاست بہ منتظم بحقیقۃ مواضع الخلاف۔ صاحبین رحمہ کی  
 دلیل یہ کہ قریب کا لفظ قرابت سے مشتق ہے تو جبکہ ساتھ قرابت قائم ہو اسکا نام قریب ہوگا پس اپنی حقیقت کے ساتھ  
 اسم مذکور مواضع خلاف کو شامل ہے۔ یعنی خواہ قرابت محرمہ ہو یا غیر محرمہ ہو اور نزدیکہ ہو یا دورہ ہو سب کو شامل ہے



حق کہ اسلام میں انتہائی حد علی تک مشتمل ہوگا۔ ولہ ان الوصیۃ اخت المیراث وفي المیراث یعتبر الاقرب  
 فالاقرب۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت ذمیراث کی بہن ہے اور میراث کی صورت میں سب سے قریب  
 پھر سب سے قریب علیٰ ہذا القیاس اعتبار ہوتا ہے۔ تو وصیت میں بھی قرابتوں میں سے سب سے قریب  
 اعتبار ہوگا پھر اس کے بعد سب سے قریب ہوں اسی قریب سے معتبر ہونگے۔ والمراۃ باجمع فیہ اثنتان فلذلانی  
 الوصیۃ۔ اور میراث میں کنز جمع دو عدد ہیں تو وصیت میں بھی اقارب جمع سے دو عدد مراد ہونگے۔ مثلاً اگر کہیں  
 کہ امام ابوحنیفہ رحمہ کے واسطے لفظ اقرب سے استدلال کیا جاوے کہ وہ افضل تفضیل ہے تو اول سے سب سے قریب  
 لیا جاوے۔ جواب یہ کہ اقرب بہ لحاظ اجمیون کے ہے ورنہ اولاد آدم سب میں قرابت ہے علاوہ برین اگر اقرب میں  
 منحصر ہو جاوے تو پھر اس کے بعد اقرب داخل ہونگے لہذا امام معنی رحمہ نے اس استدلال کو چھوڑ کر دلیل مذکور  
 بیان کی۔ پھر ذی الارحام میں سے بھی وہ رحم واسلے داخل ہونگے جسکی قرابت محرمہ ہے۔ والمقصود من ہذا  
 الوصیۃ تلافی ما فرط فی اقامۃ واجب الصلۃ و ہو شخص بذی الرحم المحرم منہ۔ اور اس وصیت سے  
 مقصود اس قصور کی تلافی ہے جو واجب صلہ رحمہ کے ادار میں واقع ہوا ہو اور صلہ رحمہ اجمیون قرابت والوں سے  
 مختص ہے جسکو موصی کے ساتھ قرابت محرمہ ہوتی ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ اول تو قرابتوں میں سے لقیاس میراث  
 کے اقرب پھر اقرب کی قریب ہوگی اور کثرت و عدد کو شامل ہوگی پھر اجمیون سے فقط قرابت محرمہ کی تخصیص ہوگی۔ ولایدخل  
 فیہ قرابتہ الاولاد۔ اور اقارب کی لفظ سے وہ قرابت داخل ہونگی جو ولادت سے ہے نہ یعنی موصی جن سے پیدا  
 ہوا اور وہ والین ہیں یا جو موصی سے پیدا ہوا اور وہ اولاد ہیں یہ لوگ داخل وصیت نہ ہونگے۔ فانہم لا یسمون  
 اقربا و سببہ کہ یہ لوگ اقربا نہیں کہلاتے ہیں۔ بلکہ اقربا کا درجہ استعمال میں آئے کثرت ہے۔ ومن سمي  
 والدہ قریبا کان منہ عقوقا۔ اور جو شخص اپنے والد کو اپنا قرابتی کہے تو یہ قول اسکی طرف سے عقوق ہے نہ  
 لہذا جب کبھی ناخلف عروج پر ہو جاتا ہے اور اسکا باپ اس کے پاس جاتا ہے اور وہ شیطانی عار سے کہ دیتا ہے کہ ہاں یہ  
 شخص میرے قرابتیوں سے ہے تو لہذا گاہ کے اسکی جانب سخت شناعیت ہوتی ہے حتیٰ کہ ایسا فرزند عاق و نافرمان  
 کہلاتا ہے۔ و ہذا لان القریب فی عرف اللسان من یقرب الی غیرہ بواسطہ غیرہ۔ اور اسکی وجہ یہ ہے  
 کہ زبان کی عرف میں قریب اسکو بولتے ہیں جو دوسرے کی جانب بواسطہ غیر کے قریب حاصل کرے۔ و تقرب الوالد  
 والولد بنفسہ لا بغیرہ۔ حالانکہ باپ بیٹے کا تقرب بذات خود ہی نہ بواسطہ غیر ہے۔ اسی وجہ سے جسے باپ کی  
 قرابتی کہا تو لوگ تشنیع کرتے ہیں کہ گویا یہ بچہ اپنے آپ کو حرامی سمجھتا ہے ورنہ یہ تو بلا واسطہ اسکا باپ ہے۔ امام محمد رحمہ  
 کہا کہ استدلال سے نہ فرمایا الوصیۃ للوالدین والاقربین بالمعروف حتیٰ علی التلقین۔ پس والدین کو الگ اور اقربین  
 کو الگ کیا۔ اور جب اقربا سے والدین خارج ہیں تو اولاد بھی خارج ہے کہ اگر انہیں سے کوئی قرابتی ہو تو باہم قرابتی  
 ہو جاوے کیونکہ قرابت قرابتی ہے۔ پھر اگر کہا جاوے کہ جب اقارب سے قرابتی مراد ہوئے تو ظاہر لفظ کا اعتبار کرنا  
 چاہیے جیسے صاحبین نے کیا کہ ہر ایک قرابتی کو نزدیک و دور اور محرم و غیر محرم کو عام رکھا۔ جواب یہ کہ۔ ولا یعتبر لفظ  
 اللفظ بعد انعقاد الاحطاع علی ترکہ۔ ظاہر لفظ کا کچھ اعتبار نہیں رہا جبکہ ظاہر کو ترک کرنے پر اجماع ہے تو فتویٰ  
 حضرت آدم علیہ السلام تک کے قرابتی کسی کے نزدیک مراد نہیں ہیں بلکہ زمانہ جاہلیت قبل اسلام تک مراد نہیں ہیں تو بعد  
 اطلاق نہیں رہا بلکہ تقدیر واقع ہوئی ہے۔ فقندہ یقید بما ذکرناہ و عندہما بالقصی الاب فی الاسلام  
 وعند الشافعی رحمہ بالاب الادنی۔ پس امام رحمہ کے نزدیک باور مذکورہ بالا مقدمہ اور صاحبین رحمہ کے نزدیک







و نہ جسے جو کہ وصیت لفظ اقارب ہو کہ نزدیک اقارب کے لفظ میں کمزور ہوتا چاہیے ہیں اگر سوائے ایک جہاں کے کسی  
 اور تو چاہا کہ نصف دیگر بانی کو وارثوں میں دیر یا جائیگا۔ و نہ ترک عمامہ و خال و خال فالوصیۃ للعم و لعمہ منہما بالستوی  
 استواء و قرابتہما سی اتوی سادہ اگر اسنے ایک چھا و پھر بھی چھڑی اسانکے ساتھ میں ایک امون داخل چھڑی و وصیت  
 لفظ اقارب ہی لفظ وصیت اسکے چھا و پھر بھی کے در بیان سادی یعنی نصف نہ من سرگی کہ چھا و پھر بھی دوزن کی  
 قرابت برابر اور انکی قرابت بہ نسبت امون و خال کے زیادہ قری ہر قسم۔ تو امون و خال عمامہ و خال سادہ کے چھا و  
 پھر بھی میں یہ فرق ہو کہ چھا و ارث ہو کہ اگر ہر اسوقت میں وارث نہ ہو مگر اور پھر بھی اسکے ساتھ وارث نہیں ہوتی ہر چھا و  
 ترجیح ہلکے سے۔ بلکہ امون کو بھی بہ ترجیح ہو سکتی ہے۔ جواب یہ کہ بیان عصبہ ہونے کا خیال نہیں ہے۔ و لعمہ و ان لم یکن وارث  
 فی نسخہ للوصیۃ کا لو کان القرب رقیقا او کافرا۔ اور پھر بھی اگر ہر وارث نہیں ہوتی، ہر پھر بھی ذوی الارحام کی وصیت  
 عصبہ نہیں ہوتی ہر چھا و وصیت کی مستحق ہوگی جیسے اگر قریب کسی غیر کا نام ہو یا کافر ہو۔ تو وہ وصیت کا مستحق  
 ہوتا ہے اگرچہ وہ وارث نہیں ہو سکا۔ تو معلوم ہوا کہ وصیت کی صورت میں لہذا وصیت ہونے کے ترجیح نہیں ہوگا  
 بظرف قرابت کے ترجیح ہے اور پھر بھی بہ نسبت امون کے قرابت میں قریبی اقارب کے ساتھ سادی ہے۔ پھر اگر  
 ذی قرابت یا صاحب قرابت کے لفظ سے وصیت ہو تو پھر بھی چھا و پھر بھی دوزن شریک ہو جائیگا نہ ہم۔ یا پھر سادہ  
 لفظ اقارب مع پرہین۔ و کذا لوصی لذوی قرابتہ اولاً قرابتہ اولاً سبباً فی جمیع ما ذکرنا لان کل ذلک  
 لفظ جمع۔ اور اسی اقارب کی طرح اگر اسنے اپنے صاحبان قرابت (یا قرابت والون یا قرابتیون) یا اقارب یا نسب والون  
 کے واسطے وصیت کی تو جملہ سائل میں جو اقارب میں حکم ہوا نہیں بھی وہی حکم ہوگا واسطے کہ یہ سب بھی ہر ایک لفظ  
 ہر قسم بہر سبب صورت میں کہ اسکا اقارب یا اقارب یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت و نسب  
 کے لفظ میں کوئی ذی رحم محرم ہو رہو۔ و لو اعدم المحرم بطلت الوصیۃ لانہا مقیدۃ بهذا الوصف۔ اور  
 اگر محرم نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائیگی واسطے کہ وصیت اس وصیت کے ساتھ مقید ہر قسم۔ یعنی بنا بر قول ابو حنیفہ رحم  
 کے یہ وصیت اقارب جو اقارب یا ذی قرابت یا صاحب قرابت یا صاحبان قرابت و نسب کے واسطے نہیں ہے بل خاص مقید کہ قرابتی لہا ہر  
 محرم ہے پس محرم کوئی نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائیگی۔ میں کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر محرم ایسے ہوں جو وارثوں میں بھی  
 وصیت باطل ہونا چاہیے لیکن یہ تہائی بھی انکو برائت میں مل جائیگی۔ پھر یہ سب اس وصیت میں کلام تھا و لفظ  
 اقارب یا اسکا مانند مشتق سے ہو۔ قال ومن اوصی لاول فلان۔ اور اگر کسی نے اہل فلان کے واسطے وصیت  
 کی۔ اور مثال میں فرض کر دے کہ اہل کے واسطے وصیت کی تو اہل کے لفظ سے کون مراد ہوگا۔ فی علی زوجہ  
 عند ابی حنیفہ رحم۔ پس امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک یہ لفظ اسکی زوجہ پر واقع ہوگا۔ تو یہ وصیت زوجہ کی نہ جبکہ  
 ہو سکتا ہو کہ۔ و قال لا یشاول کل من یعولہم و تقسم نفقۃ اعتبارا للعرف و ہو یؤید بالنس قال ابن القمام  
 و اتوی بالکرم جمعین۔ اور صاحبین رحم نے کہا کہ اسکا اہل میں باعتبار عرف کے ہر وہ شخص داخل ہے جو اسکے عیال  
 میں ہو اور اسکا نفقہ انکو ملے ہو اور یہ قول ثویذ بنس قرآن ہے چنانچہ اسنے قرآن و اتوی الخ۔ یعنی یوسف  
 علیہ السلام نے بعد حاجت کے بھائیوں سے کہا کہ تم اپنے سب اہل سمیت میرے پاس آؤ۔ چنانچہ ہر ایک سے بعد و  
 خادم و غیر کے بعد منتقل ہوئے پس میرے کہ اہل کا اطلاق ان سب پر واقع ہوا۔ و لہ ان اس اسم اللہ حقیقۃ فی  
 اللہ و حقیقۃ عند اللہ کہ قول لعلے و سار باہل۔ اور امام ابو حنیفہ رحم کی دلیل یہ ہے کہ اہل کا لفظ در حقیقت زوجہ کے معنی  
 ہے۔ اسکا واسطے قول الی و سار باہل۔ شاہد ہر قسم میں علیہ السلام اپنے اہل کو بیکردار ہوا۔ و منہ قولہم تامل



کہا۔ اور اسی معنی میں عرب کا قول ہے کہ تامل بلبلة کنا یعنی اسنے فلان طہر میں تامل کیا۔ یعنی فلان  
 میں تامل بنا یا پسے۔ نہ بخل میں لی۔ والمطلق یصرف الی تحقیقہ۔ اور جو لفظ کہ مطلق ہو وہ حقیقی معنی کی طرف  
 جاتا ہے۔ وفسنسا اور بیان وصیت میں بھی اسنے مطلق اہل فلان کہا تو اہل سے حقیقی معنی یعنی زوجہ رکھی جائیگا۔  
 نہ اسکے اگر کوئی قرینہ موجود ہو کہ مجازاً زوجہ مع دیگر مرادین والیبتہ اسرا اذ اہل سے مجازاً سب مراد ہونگے۔ یا  
 اس مقام پر حقیقی اہل پر مبنی ہے اور قرآن مجید میں دو وزن اطلاق میں مانند وعلی لوط علیہ السلام رب غنمی واهلی  
 لون۔ پس ظاہر ہے کہ حضرت لوط علیہ السلام نے صرف اپنی ذات سے اپنی زوجہ کے واسطے نجات نہیں مانگی کیونکہ مراد  
 بے سے نجات ہے جو دلیل جواب یعنی قولہ تمنا لے فغیناہ واہلہ الامراتہ سا ولسا تقریر سے معلوم ہوا کہ جو بعض نے  
 دیا کہ استثنائہ کے قرینہ سے بیان معلوم ہوا کہ اہل عام ہے۔ یہ جواب ساقط ہے اسولہ کے واسطے کہ لوط علیہ السلام  
 اپنی قرینہ نہیں ہے اور زوجہ کے معنی میں جو مصنف رحمہ نے ذکر کیا وقرلہ تمنا لے التبعون من امرائہ رحمۃ اللہ و  
 علیکم اہل البیت۔ اور رہا قولہ تمنا لے۔ دکان یا مراد بالصلوۃ والزکوۃ الاچہ۔ یعنی حضرت اسماعیل علیہ السلام  
 اہل کو نماز و زکوۃ کا حکم فرمایا تھا۔ اس میں دو وزن معنی نقل ہیں لیکن ظاہر معنی عام ہیں۔ نیز جم کتاب ہے کہ یہ سے نزدیک  
 حقیقہ کی تقریر دلیل یہ ہے کہ اہل کا اطلاق بطور خصوص و بطور عموم دون طرح آتا ہے اور کبھی اہل باعتبار کسی شے  
 کے ایک جماعت پر مطلق ہوتا ہے جہیں زوجیت و عیال داری بھی نہیں ہوتی جیسے اہل القرآن قابل طاعت و  
 فی دما ہے لوط علیہ السلام میں حسن ہیں کہ اپنے اہل طاعت کی نجات چاہی اور وہ لوگ اس قوم کا فکری مسئلہ  
 لوط رہیں اور یہی معنی حضرت اسماعیل علیہ السلام کی روح میں ایس ہیں۔ پس جب دلیل کے واسطے اطلاق ہے  
 سب میں اخص زوجہ کے معنی ہیں اور عام غیر محصور تو اسی پر یقین و مدار ہے جبکہ اسنے اہل کو مطلق رکھا اور کسی  
 ل سے مقید نہیں کیا۔ ہذا معنی لی و اللہ تعالیٰ اعلم۔ من اوصی الی فلان فهو للفلان مین لان الال البقیلہ یعنی  
 ما الیہا۔ اگر کسی نے فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت اسکی اہل بیت کے واسطے ہوگی اسولہ کے آل و  
 و جسکی جانب یہ شخص منسوب کیا ہوا ہے وفسنہ یعنی شلادہ بنے کہا کہ میرا تہائی مال خالد کے آل کے واسطے ہے دینے ان  
 کے گھرانے وارن کو دیا جائیگا کیونکہ اسی گھرانے کی جانب خالد منسوب ہے اور آل وہ قبیلہ جسکی جانب آدمی منسوب ہو  
 اوصی لال بیت فلان یدخل فیہ ابوہ وجمہ لان الاب اصل البیت۔ اور اگر دہ نے خالد کے اہل بیت  
 واسطے وصیت کی تو وصیت میں خالد کا باپ و دادا داخل ہوگا کیونکہ بد تو گھرانے کا اصل ہونا ہے پس باپ اور باپ کا  
 داخل وصیت ہے۔ و لو اوصی لال نسبہ او یخلفہ فالنسب عبارتہ عن نسب الیہ۔ اور اگر کسی نے  
 اہل نسب کے واسطے یا اپنی جنس کے واسطے وصیت کی تو نسب ایسے شخص سے عبارت ہے جسکی طرف وہ منسوب  
 ہے۔ لیکن نسبت منسوب ہونا چاہیے کیونکہ آدمی کسی ان کی طرف مجازاً منسوب ہوتا ہے۔ والنسب یلکون من جہت  
 ہے۔ اور نسب تو باپوں ہی کی طرف سے ہوتا ہے وفسنہ حتی کہ جسکی ان سیدہ ہو اور باپ کوئی دوسری قوم ہو  
 اپنے باپ کے نسب پر ہوگا۔ ان ان کی وجہ سے ایک طرح کی شرافت آجاریگی جسکا اعتبار نسب میں نہیں ہے۔  
 اگر باپ سیدہ ہو اور ان دوسری قوم ہو تو یہ اپنے باپ کی نسب پر ہو۔ وفسنہ اہل بیت ابیہ وبن  
 لان الانسان یخلف بابیہ۔ اسی طرح اسکی جنس وہ لوگ بن جو اسکے باپ کے خاندان سے ہیں نہ ان کے  
 آدمی اپنے باپ کے ساتھ ہمجنس ہوتا ہے وفسنہ پس حاصل یہ ہوا کہ نسب یا جنس کی وصیت میں اسکے باپ کے  
 واسطے موافق مذکورہ بالا کے اقرب تا قرب مستحق ہونگے اور ان واسطے غنی نہیں ہونگے۔ بخلاف قرابتہ حیث







قول کی تلبیک نہیں ہو سکتی ہے۔ دوم یہ کہ انہیں سے محتاجوں کے لیے وصیت گزار دی جاوے اور یہ بھی اس وجہ سے  
 نہیں ہے کہ اسنے لفظ شاب سے وصیت کی اور اس لفظ میں کوئی معنی محتاجی کے نہیں نکلتے ہیں تو وصیت باطل  
 ہے۔ وقی الوصیۃ للفقراء والمساکین بحسب الصرۃ الی اثنتین منہم اعتبار المعنی الجمع و اقلہ اثنتین فی الوصیۃ  
 مامر۔ اور در صورتیکہ وصیت فقیروں و مسکینوں پر واقع ہو تو ہر قسم کے دو آدمیوں پر وصیت نافذ کرنا واجب ہے بلحاظ  
 جمع کے اسد صاحبان میں کمتر جمع دو عدد ہی جیسا کہ اسی باب میں گزر چکا ہے بقیاس میراث کے کہ وصیت اسکی نہیں  
 در میراث میں کمتر جمع دو ہے تو وصیت میں کمتر جمع دو ہے۔ ولو اوصی لیس فی فلان یدخل فیہ الاثنا فی قول ابی حنیفہ  
 ل قولہ و ہو قولہما لان جمع الذکر یتناول الاثنا۔ اور اگر بنو فلان کے واسطے وصیت کی تو اس میں عورتیں  
 شامل ہونگی۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا پہلا قول اور یہی صاحبین کا قول ہے اس واسطے کہ مذکورون کی جمع عورتوں کو شامل ہوتی ہے  
 نہ۔ بات یہ کہ بنو فلان۔ در اصل فلان کے بنون۔ بن اور بنون بیٹوں کو کہتے ہیں تو بیٹیاں اس میں شامل نہیں ہونگی  
 شامل ہونگی۔ پس یہاں دو طور پر لحاظ ہے ایک یہ کہ عرب میں بیٹوں پر فخر کرتے اور بیٹیوں سے نام نہیں چلتا ہے بلکہ  
 نہ جاہلیت میں ہندوستان کے راجپوتوں کی طرح لڑکیوں کو مار ڈالتے تھے پس اگر فلان سے کوئی قبیلہ وغیرہ کا  
 اعلیٰ ہو تو ظاہر ہے کہ فلان کی اولاد میں لڑکے و لڑکیاں ہزاروں موجود ہیں اور ہر سب بنو فلان کہلاتے ہیں تو معلوم ہوا  
 بتات فلان نہیں بلکہ بنو فلان کناسرت اسی جاہلانہ افتخار یا نام چلنے پر مبنی ہے اور عرب کے انساب میں اس طرح بیان  
 عروت بخاکر اول شعب حسین لکھی قبا کی بنون جیسے قریش میں سمجو کہ شعب تو خیر یہ تھا جسکے تختہ میں کئی قبائل ہیں۔  
 راجہ قبیلہ کنانہ ہے اور قبیلہ کے تحت میں عمارہ ہوتے ہیں چنانچہ قریش عمارہ ہے اور عمارہ کے تحت میں بطون ہوتے  
 بن چنانچہ قحطی بطن ہے اور بطن کے تحت میں قحذ ہوتے ہیں چنانچہ ہاشم قحذ میں اور قحذ کے تحت میں نفیل ہوتے ہیں  
 چنانچہ عباس نفیل میں۔ پس قبا کی اول شعب سے پہوٹ کر نکلتے ہیں اور حنفی نہیں کہ بعد زمانہ کے بنی عباس بھی پہوٹ  
 گئے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی تو بنو فلان کے لفظ سے وصیت میں غور کیا جاوے کہ فلان دو حال سے خالی نہیں  
 تو ایک بڑا گروہ ہو گا یا شکا ہمارے محلہ میں جو رہ رہتا ہے اسکی نسبت کہا کہ میرا نہائی مال بنو دیک کے واسطے ہے یا  
 ام ابو حنیفہ کا اول قول اور یہی صاحبین کا قول ہے کہ بنو فلان کی وصیت میں ہر صورت فلان کے لڑکے و لڑکیاں  
 شامل ہیں کیونکہ لڑکوں سے جمع بوجہ نزولیت کو طلبہ دئے کے ہے۔ ثم رجع وقال یتناول الذکر خاصۃ لان  
 حقیقۃ الاسم للذکور و انتظامہ للاناث یجوز و الکلام لحقیقۃ۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ نے قول اول سے  
 دوج کہا کہ لڑکیاں کہ یہ وصیت فقط بیٹوں سے مذکورون کے واسطے ہوگی کیونکہ لفظ کے حقیقی معنی تو فقط مذکورون کے ہیں  
 اور عورتوں کو شامل ہونا بطور مجاز و حال نہ کہ کلام مذکور اپنے حقیقی معنی کے واسطے ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا کان بنو  
 فلان اسم قبیلۃ او فخذ حیث یتناول الذکور والاناث لانه لیس یراد بہا اعیانہم اذ ہو مجر و انانہما۔  
 یعنی آدم۔ برخلاف اسکے اگر بنو فلان کسی قبیلہ یا فخذ کا نام ہو کہ اس صورت میں یہ لفظ اس قبیلہ یا فخذ کے مردوں و  
 عورتوں سب کو شامل ہو گا اس واسطے کہ اس لفظ سے انکے ایمان مراد نہیں ہوتے ہیں کیونکہ یہ تو خالی نسبت دیتے  
 کے واسطے ہی جسے بنی آدم و بنی آدمی کا لفظ صرف نسبت ہے جس سے جرأت سے اعتبار ہوا اس سے  
 مقصود نہیں ہوتا کہ آدم علیہ السلام کے فلان و فلان و فلان وغیرہ بیٹے بخلاف بنو زید۔ کہ بہر ان زید بطور اعیان مقصود  
 ہوتے ہیں اور بھان خالی نسبت ہوتا ہے نسبت مقصود ہے کہ اسکی اولاد کو دوسروں سے امتیاز ہو۔ ولہذا یدخل  
 فی العاقۃ و الموالاة و حلفائہم۔ اور اسی وجہ سے اس نسبت میں اسکے مری العاقۃ و مری الموالاة و ملت لڑکے

حنفی  
 ۱۱



بھی داخل ہو جائے ہیں۔ یعنی مثلاً جو عباس یا جو امیر ایک غیر محصور جماعت ہے تو انھوں نے جس غلام  
 آزاد کیا تو وہ بھی جو العباس میں سے کہلا رہا ہے اسی قبیلہ کی طرف منسوب رہیگا حالانکہ وہ اولاد میں سے نہیں  
 اس وجہ سے کہ آزاد کیا ہوا اپنی ولا کو کسی دوسرے کی طرف نہیں پھیر سکتا ہے اور موالات میں بھی جب بوجہ اسلام  
 موالات کی تو موالات والے بھی اسی قوم کی طرف منسوب رہیں گے خصوصاً جبکہ انکی طرف سے قوم وادوں نے عاقل  
 طور پر نادان اٹھایا ہو اور حلیف جو قسم سے باہم مددگاری پر جمع ہوئے ہیں اسلام میں اگرچہ حصہ داری کی حالت  
 نہیں لیکن زمانہ جاہلیت میں جو حلف ہو چکی ہیں اب بھی اسی تاکید کے ساتھ بلکہ مزید مانی ہیں تو وہ بھی اسی قوم  
 کی طرف منسوب ہیں حالانکہ یہ کوئی بھی اس قوم کی نسبی اولاد میں سے نہیں ہیں۔ اگر کہا جائے کہ اس سے معاف  
 ہوا کہ مسئلہ مذکورہ میں جب بنو فلان کے واسطے وصیت ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ فلان مذکور کوئی شخص  
 شخص ہے کہ اسکی اولاد محصور ہیں مثلاً زید کے دس بیٹے اور پانچ بیٹیاں ہیں اور دس پوتے ہیں اور چار بیٹیاں  
 ہیں تو اس صورت میں امام رح کے نزدیک صرف اس کے لڑکے داخل ہیں کیونکہ اعیان مقصود ہیں تو سپردن پر موجب  
 بطور حقیقت ہے اور دوم یہ کہ فلان مذکور کسی قبیلہ کا جدا علی ہے جس کے تحت میں قوم غیر محصور ہیں تو لڑکے و لڑکی  
 سب شامل ہیں اور صاحبین رح کے نزدیک اول صورت میں بھی لڑکیاں شامل ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ دوسری  
 صورت میں امام و صاحبین رح کا اتفاق ہے۔ جواب یہ کہ ان دوسری صورت میں یہ اتفاق ہے کہ لڑکے لڑکیاں سب  
 شامل ہیں لیکن اس صورت میں وصیت باطل ہوگی اس واسطے کہ جب یہ لوگ غیر محصور ہیں تو تمیک ممکن نہیں ہے  
 فقہار کی وصیت کا اشارہ نہیں ہے لہذا شیخ مصنف رح نے اول صورت کو وصیت میں رکھا اور اس میں اختلاف ہے  
 بیان کیا کہ صاحبین کے نزدیک مذکور وراثت سب ہیں اور امام رح کے نزدیک فقط مذکر ہیں واللہ تعالیٰ اعلم  
 قال پھر یہ اختلاف صرف بنی فلان کے لفظ میں جاری ہو سکتا ہے کیونکہ عرب اسی لفظ کو قبیلہ وغیرہ پر بدولت لکھا ہے  
 و بنی کے اطلاق کرتے ہیں اور جب قبیلہ معدت نہ تو اختلاف امام و صاحبین ہے کہ حقیقہ بیٹوں پر ہوگا یا بیٹیوں کو  
 شامل ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ قال و من اوصی لولد فلان۔ اور اگر کسی نے فرزند ان فلان کے واسطے  
 وصیت کی فستب قویہ لفظ مثل بنی فلان کے نہیں ہے بلکہ فرزند بالاتفاق بیٹا مبی و دون کو شامل ہے۔ فالوصیر  
 مینہم والذکر والانثی فیہ سوار لان اسم الولد یقظم الکلی انتظاماً واحداً۔ پس یہ وصیت ان اولاد کے دہیا  
 مشترک ہوگی اور مرد و عورت اس میں برابر ہونگے (کچھ مرد و عورت سے زیادہ استحقاق نہوگا)۔ اس واسطے کہ فرزند کا لفظ  
 سب کو ایک ہی شمول سے شامل ہے فستب قویہ لفظ لڑکا و مرد مستحق ہوگا اسی طرح لڑکی و عورت مستحق ہوگی اور لفظ فرزند  
 میں کوئی اشارہ نہیں جس سے ایک کو دوسرے پر ترجیح بھی جادے۔ و من اوصی لورثۃ فلان فالوصیۃ مینہم لذلک  
 مثل حظ الانثیین۔ اور اگر کسی نے وارثان فلان کے واسطے وصیت کی تو یہ وصیت ان سب کو مرد و عورت سے  
 کے حساب سے مشترک ہوگی۔ لانه لما نص علی لفظ الورثۃ اذن ذلک بان قصده التفصیل کما فی المیراث  
 اس واسطے کہ جب موصی نے لفظ وارثان کی تصریح کی تو اس نے بتلایا کہ موصی کا مقصود ویسی تفصیل ہے جیسے میراث میں ہوتی  
 فستب قویہ یہ کہ وارثان میں جیسے مرد ہوتے ہیں ویسی ہی عورتیں ہوتی ہیں پس لفظ مذکور بھی فلان کے کنبہ و  
 مرد و عورتوں کو شامل ہے مگر شمول بلفظ ورثہ ہے اور وارث ہونے میں مرد و عورت مشترک ہوتے ہیں تو عورت سے  
 وہ چند مرد پاتا ہے یعنی مذکر کو وراثت سے دو چند لیتا ہے تو یہاں بھی جس جہت سے شمول ہے وہ اسی ترجیح سے شمول ہے  
 وراثت کے حساب سے عورتیں و مرد شامل و شریک ہوں مضاف ہو کہ فائدہ ایسے مسائل میں اجتہاد کا یہ کہ وصیت مرد



جہیل و کبیر کرنے والا گنہگار ہے۔ بقولہ تعالیٰ علی الدین یدلہ۔ پس جب موصی کے اس شرعاً مذکور سے وصیت کی  
و موصی ہو کر کٹا بیا کا قصہ یہ ہو کہ سب کو برابر ملے لیکن ہر کو قعد سے تعلق نہیں کیونکہ یہ واسطہ تعالیٰ کو معلوم ہے بلکہ ہم نعمت  
کے مفہوم کلام پر اعتماد کریں گے کیونکہ یہ دلیل ہے اور احتمال مساوات کا دلیل ہے پس جب دلیل شرعی پر عمل کیا تو گناہ نہیں ہے  
بخلاف اسکے جب تعمیل کرنے والے نے بلا دلیل سب کو مساوی کر دیا تو گنہگار ہے۔ ملاحظہ فرمائیے کہ اگر دو وزن خمارون میں سے کسی ایک  
دلیل قائم ہو تو تعمیل غیر ممکن ہوگی۔ و من اوصی لموالیہ۔ اگر کسی نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی تو حالانکہ موالی جمع ہوں  
ہو اور مولی آزاد کھینے والے کو کہنے میں اور اس علم کو بھی جو آزاد کیا گیا مثلاً زید ایک وقت میں خالہ کا غلام تھا کہ اسکو خالہ نے  
آزاد کر دیا تو خالہ مولی یعنی آزاد کرنے والا ہر اور زید مولی یعنی آزاد کیا ہوا ہے حتیٰ کہ اگر زید نے بعد اسکے غلام حاصل کیا جسکا نام زید  
بکر ہے اور بکر کا آزاد کیا تو زید اسکا مولی یعنی آزاد کرنے والا ہو گیا پس زید میں مولی کے دو وزن سنی جمع ہیں اور ہم فرض کرتے ہیں کہ  
جسے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی اس میں بھی یہی صورت ہوگی۔ اے موال غنیمت۔ اسکے چند موالی ہیں جنکو اسنے خود آزاد کیا ہے۔ و  
موال غنیمت۔ اور موصی کے چند موالی ایسے ہیں جنہوں نے نہ سارا آزاد کیا تھا نہ شہ اسکو چار بیٹوں نے اپنے آپ سے سارا  
پاٹھا اور بیٹوں نے لکر آزاد کیا تو یہاں کسی جانب دلیل قائم نہیں ہوگی کہ آزاد کرنے والے نے ان میں یا آزاد کیے ہوئے موالی میں  
فالوصیۃ باطلہ۔ تو وصیت مذکورہ باطل ہے یعنی تعمیل نہیں ہو سکتی ہے۔ وقال الشافعی تہ فی بعض کتبہ ان الوصیۃ لعم مبیعا  
و امام شافعی رحم نے اپنی بعض کتابوں میں فرمایا کہ وصیت مذکورہ ان دو وزن فرق کے واسطے ہوگی تو کہا گیا  
کہ یہی زید و احمد رحم کا قول ہے کہ شافعی کے چار آلا دیے ہوئے ہیں اور چار آزاد کرنے والے ہیں تو وصیت کے  
آٹھ حصے ہونگے۔ اور واضح ہو کہ عبارت صنف رحم محفل ہے کہ شاید مراد یہ ہو کہ ملائے شافعیہ کی بعض کتابوں میں قول  
شافعی رحم اسطرح مذکور ہے اگرچہ ظاہر عبارت یہ کہ خود امام شافعی نے اپنے بعض تصانیف میں ایسا بیان فرمایا ہے لیکن یہ خود  
تصانیف شافعی رحم کا ہی معنی اول ہیں۔ اور قول صنف رحم مفید معنی آئی کہ۔ و ذکر فی موضع آخر انہ یوقفت حتی تصالحا  
اور دوسرے مقام پر بعض کتب میں شافعی رحم نے ذکر فرمایا کہ مال وصیت روک رکھا جائیگا بیان تک کہ دو وزن فرق  
بہم صلح کریں تو یعنی ہر دو فرق خود صلح کر کے آویں کہ یہ مال ہر کو دیا جاوے کہ یہ ہم دو وزن فرق کے واسطے  
وصیت مشترکہ ہے۔ اور ترجمہ کتا ہے کہ شاید قول مذکور اس بنا پر ہے کہ ایک لفظ مشترک کو استعمال واحد میں اسکے دو وزن  
سنی میں لینا امام شافعی رحم کے نزدیک جائز ہے۔ ولہ ان الکسم قینا ولہم لان کلامہم سیمی مولے فصار کالانوار  
اور امام شافعی رحم کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مولے ان دو وزن فریقوں کو شامل ہے کیونکہ ان میں ہر ایک کو مولی کہتے ہیں پس یہ  
ایسا ہوا جسے بھائیوں کا لفظ ہے۔ مثلاً زید کے بھائیوں کے واسطے وصیت کی حالانکہ زید کے خلف بھائی ہیں  
ایک بھائی تو ایک ماں باپ سے ہے اور دوسرا فقط باپ سے یعنی مائیں مختلف ہیں اور قیاساً فقط ماں سے یعنی اسکی ماں نے  
دوسرا نکاح کیا تھا پس بھائی کا لفظ ان سب پر صادق ہے لہذا زید کے ان سب بھائیوں کے واسطے وصیت ہوگی اور اس میں  
بعض خلوات نہیں ہر اسی طرح مولی کا لفظ بھی آزاد کرنے والے اور آزاد کیے ہوئے سب پر صادق ہے تو یہ دو وزن وصیت میں  
داخل ہونگے۔ ولنا ان اکثرہ مختلف لان احصا سیمی مولے النعمۃ والاخر نعم علیہ فصار مشترکاً۔ اور ساری  
دلیل یہ ہے کہ وصیت مختلف ہے اسولہ سے ایک فرق کو مولے نعمت کہتے ہیں اور دوسرے کو نعم علیہ کہتے ہیں تو یہ لفظ ان  
دو وزن میں مشترک ہو گیا تو یعنی جسے موصی کو آزاد کیا وہ مولے یعنی ولی نعمت ہے اور جسکو موصی نے آزاد کیا وہ مولے  
یعنی اگر موصی نے اس پر انعام کیا ہے یعنی اسکو آزادی کی نعمت دی ہے تو مولی ان دو وزن پر مختلف جہت سے ہوا جاتا ہے تو  
بوجہ اختلاف معنوی کے معلوم ہوا کہ مولی ان دو وزن معنی میں مشترک ہے۔ بر خلاف بھائیوں کے کہ بھائی کا لفظ اپنے اذام



شال ہو تو ایک ہی ہمت سے ان تینوں بھائیوں پر صادق ہو۔ اور فرق یہ کہ بعض لفظ تو مختلف اقسام کو بطور اپنے  
 افراد کے شال ہوتا ہے جیسے قرآن ہے اقام کو شال ہو اور آگور اپنے انواع کو شال ہو نہیں یہ مشترک نہیں ہو۔ اور بعض  
 لفظ مختلف معانی کے واسطے موضوع ہوتا ہے جیسے میں یعنی آگور چشمہ و آفتاب وغیرہ مشترک ہونے آگور یہ سب اسکا آزاد ہونا  
 اسی طرح بولی بھی آزاد کنندہ اور آزاد کردہ کے واسطے مشترک ہو۔ فلاں غلطیہا لفظ واحد فی موضع الاشیاء۔ و  
 اثبات کے موقع میں ایک ہی لفظ ان دو وزن کو شال نہیں ہوگا۔ یعنی پرسئلہ یہ کہ لفظ مشترک جب استعمال  
 کیا گیا تو کیا اسی استعمال میں اس کے سب معانی مراد ہوتے ہیں یا نہیں۔ پس امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ممکن ہو اور ہمارے  
 نزدیک اگر جہ نسبت ہو جس میں کوئی حکم ثابت کیا جائیگا تو سوائے ایک معنی کے زیادہ مراد ہونا معدوم ہے جیسا کہ ہول لفظ  
 میں۔ مل بسین ہو کہ مشترک کے واسطے عموم نہیں ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا حلفت لا یکل موالی فلان حیث یجاوہل  
 الا علی والا سفل۔ بر خلاف اس کے جب قسم کھائی کہ فلان کے موالی سے کلام نہیں کرے گا تو یہ البتہ اس کے آزاد کرنے کے  
 اور آزاد کیے ہوئے سب کو شال ہو۔ لہذا نہ مقام نفی۔ اس واسطے کہ یہ مقام نفی ہو۔ حتیٰ کہ اگر کوئی مولیٰ موجود نہ ہو  
 تو بھی کلام ہو جائیگا۔ ولاتنافی فیہ۔ اور نفی کی صورت میں دو وزن قسم کے مراد لینے میں کچھ منافات نہیں ہے۔ و  
 کیونکہ دو وزن معنی کا جمع کرنا لازم نہیں آتا اور نفی کرنا مختلف بلکہ متضاد چیزوں کا ایک کلمہ سے ممکن ہے حتیٰ کہ جان میں جہ نسبت  
 یہ چیزیں ہیں اور باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں سب سے الوصیت کی نفی کرنا تو حیدر سے کی گئی پس معلوم ہوا کہ جو لفظ  
 مشترک ہو اس کے معانی میں سے اثبات کرنا ایک استعمال میں ایک سے زیادہ نہیں ہوتا اور نفی کرنا سب معانی کا ممکن  
 ہو لہذا موالی سے کلام نہ کرنے میں دو وزن فرق سے نفی ہو نہیں آزاد کرنے والوں یا آزاد کیے ہوئے جن سے کلام کرے  
 حائث ہوگا اور موالی کو اپنے مال میں غلبہ کرنا بطور وصیت کے دو وزن متناہین کو شال نہیں ہو سکتا تو جب بھی کسی  
 مراد معلوم نہ ہو تو جمیل خیر ممکن ہے۔ مان اگر اسکی مراد معلوم ہو مثلاً موالی سے اسنے اپنے آزاد کیے ہوئے بیان کیے  
 تو وصیت انھیں کے واسطے ہوگی۔ ویدخل فی ذہ الوصیت من اعتقہ فی البصر والمعرض۔ اور آزاد کیے  
 ہوئے موالی کی وصیت میں سب آزاد کیے داخل ہونگے خواہ اسکو وصیت میں آزاد کیا ہو یا مرض میں آزاد کیا ہو۔ و  
 کیونکہ بھروسہ موصی کے جب بقا وصیت کا وقت ہو اسوقت ہر ایک آزاد ہو۔ ولایدخل مدبر وہ واجہات  
 اولادہ لان عقیق ہو لا برقیبت بعد الموت والوصیتہ لقتات الی حالہ الموت فلا بد من تحقق الکلام  
 قبلہ۔ اور اس وصیت میں اسکی ام ولد باہر بیان واسکی مدبر ملوک داخل نہ ہونگے کیونکہ ان لوگوں کا آزاد ہونا موصی کی  
 موت کے بعد ثابت ہوگا حالانکہ وصیت تو حالت موت کی جانب مضاف ہوتی ہے تو موت سے پہلے نام متحقق ہو جائے  
 ضرور ہو۔ یعنی وصیت کا مستحق وہ ہوگا جو موصی کی موت کے وقت آزاد کیا ہو ہوئی ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موت سے  
 پہلے اسکی آزادی پوری ہو چکی ہو تو ام ولد یا مدبر جسکی آزادی بھروسہ موصی کے پوری ہوئی ہے کوئی داخل نہ ہونگے۔  
 وحقن ابی یوسف انہم یدخلون لان سبب الاستحقاق لازم۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے توادر میں مذکور  
 ہے کہ وصیت میں اسکی ام ولد و مدبر لوگ بھی داخل ہونگے اسواسطے کہ انکی آزادی کا سبب استحقاق بھی لازم ہو۔  
 یعنی ام ولد کے آزاد ہونے کا سبب یہ کہ موصی نے اس باندی کو تحت میں لا کر اپنے بچہ کی مان بایا جس سے جو نسبت پیدا  
 ہو گئی اور یہ سبب ایک امر لازمی ہے تو وہ گویا ابھی آزاد ہو گئی لیکن شیع نے موصی کی زندگی تک اسکو استعمال دیا کہ موالی  
 نہ ہوا ہے اور اسی طرح جس غلام کو یا باندی کو برکریا اس سے رجوع نہیں کر سکتا تو زندگی بھر اس سے خدمت لینے کا  
 نفع دیکھتا کہ تکلیف ضرور نہ وہ ابھی استحقاق آزادی ہر اسی وجہ سے وہ ام ولد یا مدبر کو فروخت نہیں کر سکتا ہے تو معلوم ہوا



کہ ان کے آزاد ہونے کا جو سبب ہو وہ لازمی سبب ہو تو ان کو پہلے ہی سے آزادی کا استحقاق ہو تو گو یا وہ پہلے ہی سے آزاد ہیں پس وصیت کے مستحقین میں شامل ہونگے۔ م۔ لیکن قول اول اصح ہو کہ یہ لوگ داخل وصیت نہ ہونگے کیونکہ ان کو حقیقی آزادی حاصل نہیں ہوئی کہ ابھی ان کو درحقیقت غلام کہتے ہیں۔ ویدخل فیہ عبد قال لہ مولاد ان لم اضرک فانت حر لان العتق ثبت بلیل الموت عند تحقق عجزہ۔ اور وہ غلام اس وصیت میں داخل ہو جائیگا جسکی نسبت موصی نے کہا ہو کہ اگر میں نے تجھے نہ مارا تو آزاد ہی (بھرنہیں) ارا یہاں تک کہ مر گیا) اس لیل سے کہ موصی کی موت سے کچھ دیر پہلے جب مارنے سے اسکی عاجزی ثابت ہو گئی تو غلام کی آزادی بھی ثابت ہو گئی۔ نسبت کیونکہ شرط یہ تعلیق کے بعد جب مولی نے نہیں مارا تو ابھی حالت نہ ہو گلا یہاں تک کہ مارنے سے عاجزی ثابت ہو جاوے اور یہ عاجزی کچھ دیر پہلے موت سے ثابت ہو جاتی ہو تو غلام اسی وقت آزاد ہو گیا پس مولی کی موت کے وقت وہ آزاد ہووے اور آزاد کے ہوئے ملک کون کی وصیت میں یہ بھی داخل ہوگا۔ پھر وضع ہو کہ مولی وہ بھی ہوتا ہو جسکو مولی الموالاة کہتے ہیں یعنی جاسکے ہاتھ پر سلمان ہوا اور اپنے کفار و فرامیوں سے شقطع ہو کر نئے اس سے موالات کر لی چنانچہ کتاب الموالات میں مفصل بیان ہو چکا۔ اور اگر زید نے اپنے مولی الموالاة کی وصیت کی تو اسکو بیسلی۔ اور اگر اسے یوں کہنا کہ میرا تھالی ال میرے موال کے واسطے ہو چلا کہ زید کے آزاد کر کے دے موالی نہیں بلکہ ایسے موالی ہیں جنکو اسنے آزاد کیا ہو تو یہی مستحق ہیں جبکہ زید کی موت سے پہلے انکی آزادی ثبوت ہو گئی ہو۔ ولو کان لہ موال واولاد موال موالی موالات یدخل فیہا مستقوہ واولادہم دون موالی الموالات۔ اور اگر زید کے موالی ہوں اور موالی کے اولاد ہوں اور اسکے موالاتی موالی بھی ہوں تو موالات کے موالی مستحق وصیت نہ ہونگے بلکہ آزاد کیے ہونگے موالی وانکی اولاد البتہ داخل وصیت ہیں۔ وعن ابی یوسف انہم یدخلون ایضا واکل شہ کار لان الاکم یتناولہم علی السواء۔ اور امام ابو یوسف رح سے روایت ہو کہ موالی موالات بھی داخل وصیت ہوتے اور سب قسم کے موالی اصین شریک ہونگے یعنی سادی حقار ہونگے کیونکہ موالی کا لفظ ان سب کو یکساں شامل ہے۔ لیکن امام محمد رح اس سے انکار کرتے ہیں اور انکا قول وہی اولیٰ ہے۔ و محمد رح یقول ابجہ مختلفہ فی العتق الا لغام و فی الموالی عقد الا التزام۔ اور امام محمد رح فرماتے ہیں کہ دونوں فرق براہق کی جہت مختلفہ ہو یعنی آزاد کردہ پر انعام کرتے کی راہ سے مولی کہتے ہیں یعنی انعام کیا ہوا اور موالات دے کے کو البتہ امی عقد کی جہت سے مولی کہتے ہیں۔ و فی موالات کیا ہوا تو مولی کا اطلاق ان دونوں پر مشترک طور پر ہوتا ہو لیکن بیان ترجیح مکن ہو اس طور پر کہ جسکے ساتھ مراد ہے وہ زندگی تک رہی بلکہ زندگی میں بھی اعتبار میں لازمی نہیں ہوتی بلکہ کبھی آخر تک لازمی نہیں ہوتی حتیٰ اگر مولاے علی نے مولاے اسفل کی طرف سے دیت وغیرہ کی حالتہ مشترک تھی ہو تو اسفل کو اختیار ہوتا ہو کہ اسکو چھوڑ کر دوسرے سے موالات کرے پس عقد موالات لازمی نہیں ہے۔ والا عتاق لازم۔ اور عتاق امر لازم ہو۔ و فی موالی کا آزاد کر کے رجوع نہیں ہو سکتا۔ فکان الاکسم لہا حق۔ تو مولی کا لفظ آزاد کیے ہوئے کے واسطے احق و باق ہے۔ و فی موالی جب موالی کے واسطے وصیت کی اور موصی کا آزاد کیا ہوا مولی اور موصی کا موالاتی ہونے موجود ہو تو وصیت کا استحقاق فقط آزاد کیے ہوئے کے واسطے ہوگا۔ و لا یدخل فیہم موالے الموالی۔ اور آزاد کیے ہوئے موالی میں موالی کے موالی داخل نہ ہونگے۔ و فی موالی موالی کے واسطے وصیت کی اور زید کے آزاد کیے ہوئے کے واسطے وصیت کی اور ان لوگوں نے بھی یہ آزاد ہی کے اپنی طرف سے غلاموں کو آزاد کیا ہو تو انکے آزاد کیے ہوئے وصیت میں انکے ساتھ مستحق نہ ہونگے اگرچہ انکی دوا بھی زید کو پہنچی ہو۔ لہذا ہم موالی غیر حقیقہ۔ کیونکہ



یہ لوگ درحقیقت مومسی کے سواے دوسرے کے آزاد کیے ہوئے ہیں۔ فق مومسی کی وصیت مرث کے آثار  
 کیے ہوئے علم کو ن کے واسطے ہے۔ بخلاف موالیہ و اولاد ہم لا نتم فیہوں الیہ باعتاق و جدرینہ۔ برخلوت مری  
 کے موالی اور انکی اولاد کی کہ یہ سب مومسی کی طرقت بوجہ ایسے اعتاق کے نسب بن مومسی کے فعل سے پایا گیا ہے اگرچہ  
 اولاد کو اسنے اپنی لفظ سے آزاد نہیں کیا لیکن انکا آزاد پیدا ہوتا اسی وجہ سے کہ انکے باپ ان کو مومسی ہی کہنے لگتا دیکھا ہے  
 تو مومسی ہی کے اعتاق سے انکا عتق حاصل ہے۔ یہ سب اس صورت میں کہ مومسی کے حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود ہو تو موالی کے  
 آزاد کیے ہوئے مستحق وصیت نہ ہونگے۔ بخلاف ما اذالم یکن لہ موال ولا اولاد الموالی۔ برخلوت اسکے جب مومسی کے  
 حقیقی موالی یا انکی اولاد موجود نہ ہو۔ تو وصیت نہ کرے اسکے موالی کے موالی کے واسطے ہوگی یعنی جھکوا کے موالی سے  
 آزاد کیا ہو وہ مستحق ہونگے۔ لان اللفظ لہم مجاز فیصرف الیہ عند تعذر اعتبار بحقیقہ۔ اسلئے کہ لفظ موالی مومسی کے موالی  
 آثار کیے ہوئے لوگوں کے واسطے مجاز ہے کہ وہ بھی مجاز مومسی کے موالی کہلاتے ہیں۔ لہذا صورتیکہ لفظ موالی کے حقیقی  
 معنی کا اعتبار مکن نہ تو اسکے مجازی معنی کی طرف پھیرا جاوے۔ فق خواہ اسوجہ سے کہ مومسی کی یہی مراد معلوم ہوتی ہے  
 جبکہ حقیقی معنی مکن نہیں ہیں یا سوجہ سے کہ مراد بواسات خبر ہے تو جہاں تک مکن ہے مراد پوری کی جاوے۔ پھر  
 جان لینا چاہیے کہ موالی لفظ جمع ہے اور وصیت میں میراث کی طرح کثر جمع دودھ سے پوری ہوتی ہے۔ ولو کان لہ  
 مستحق واحد و موالی الموالی۔ اور اگر مومسی کا حقیقی آزاد کیا ہو صرف ایک موجود ہو اور اسکے آزاد کیے ہوئے موالی  
 کے آزاد کیے ہوئے لوگ موجود ہیں۔ فق مجاز مومسی کے موالی کہلاتے ہیں تو کیا اقارب کی وصیت کی طرح جب مجاز  
 ہوں کی مثال میں گورایات بھی نصت اسکے حقیقی سے کہ یا جاوے اور باقی اسکے مجازی موالی اپنے موالی کے موالی کی  
 دیا جاوے۔ جواب یہ کہ نہیں۔ فالنصف لعتقہ و الباقی للورثۃ۔ پس وصیت میں سے نصت تو بولی حقیقی کو  
 دیا جاوے اور باقی اسکے وارثوں کے واسطے ہوگی۔ فق کیونکہ ہم حقیقی موالی کے ساتھ میں موالی کے موالی کو جمع نہیں  
 کرتے۔ لتقدر اجمع بین الحقیقۃ و المجاز۔ کیونکہ معنی حقیقی اور معنی مجاز کا جمع کرنا منع ہے۔ یعنی مومسی نے  
 موالی کے واسطے وصیت کی لفظ میں موالی سے حقیقی معنی مراد لے یا مجازی مراد لے اور چونکہ حقیقی موالی موجود ہو چکا  
 علیہ ہوا لیکن حقیقی صرف ایک ہو تو اسکو نصت کا استحقاق ہوا اور باقی کا کوئی مستحق نہیں تو وصیت سے پھر کر  
 وارث کی میراث ہے۔ سولہ لا یدخل فیہ موالی اعتقہ امہ او ابوہ لا نتم لیسوا بموالیہ لا حقیقۃ ولا محانا۔ سولہ  
 ہو کہ موالی کی وصیت میں ایسے موالی داخل نہیں ہوں گے جنکو مومسی کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا ہو اسلئے کہ یہ لوگ  
 حقیقہ یا مجاز کسی طرح مومسی کے موالی نہیں ہیں۔ فق پس اگر زید نے اپنے موالی کے واسطے وصیت کی حالہ کر کے  
 کسی کو آزاد ہی نہیں کیا یا آزاد کیا تھا مگر وہ مر گیا اور کوئی اولاد نہیں چھوڑی اور نہ اسنے کسی کو آزاد کیا تھا یا وہ بھی غیر  
 نسل کے معدوم ہوا لیکن مومسی کے باپ یا بیٹے کے موالی موجود ہیں تو یہ لوگ کچھ مستحق نہ ہونگے۔ اگر کہا جاوے کہ  
 جید زید نے کسی کو آزاد ہی نہیں کیا تھا اسکی یہی مراد معلوم ہوتی ہے کہ میرے خاندان کے جو موالی میرے باپ یا بیٹے  
 کے ہیں وہ بادرین تو مجاز انکو لا چاہیے۔ جواب یہ کہ لعل بلام وصیت ہے اور وصیت کا لفظ اپنے حقیقی معنی یا مجازی  
 معنی پر ہو کہ حقیقی غیر مکن ہو محمول ہو گا اور بیان موالی کے حقیقی معنی مراد میں اور اسی طرح مجازی بھی مراد میں ہوا  
 کہ جھکوا کے باپ یا بیٹے نے آزاد کیا وہ مجاز بھی مومسی کے موالی نہیں ہیں پس جب لفظ کا مدلل حقیقی و مجازی  
 مدخل مراد ہو تو کلام را لجان ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ باپ یا بیٹے کے موالی سے جب انقطاع ہو تو انکی میراث بھی  
 منقطع چھو کہ میراث ملتی ہے تو انقطاع کنا اطلاق ہے۔ صورت یہ کہ مثلاً زید کے باپ نے کو کو آزاد کیا پھر باپ مر گیا اور



زید اسکا وارث ہے پھر کچھ بھی لاولد مر گیا اور اسکا کوئی وارث نہیں ہے تو کلو کی میراث اسی زید کو ملے گی تو معلوم ہوا کہ باب کے آزاد کیے ہوئے کی میراث نہ تو انقطاع نہیں ہوگا بلکہ اس کے مولیٰ کی میراث پائی۔ جواب یہ کہ میراث پلے سے پلاؤ نہیں آتا کہ کلو مذکور زید کا بھی مولیٰ ہے۔ واما مذکور میراث ختم بالعصوبہ۔ اور ان مولوں کی میراث پانا تو عصبہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ شرعی قاعدہ یہ ہے کہ جسے کسی کو آزاد کیا ہو بغیر وارث کے مر گیا تو اسکی میراث اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے ہوتی ہے۔ اور اگر آزاد کرنے والا بھی مر چکا ہو تو آزاد کرنے والے کے اعلیٰ عصبہ کو ملتی ہے لہذا زید کے باپ یا بیٹے نے جسکو آزاد کیا تھا اور وہ بے وارث مراد مرے زید موجود ہے تو زید کو اسکی میراث کچھ اسوجہ سے نہیں ملی کہ وہ زید کا مولیٰ ہے بلکہ اسوجہ سے کہ اسکی میراث تو اس کے آزاد کرنے والے کے واسطے یا آزاد کرنے والے کے عصبہ کے واسطے ہوگی اور یہ کہ زید ہی عصبہ ہے تو اسنے عصبہ ہونے کی وجہ سے میراث پائی۔ بخلاف معتق البعض (العصوب معتق المعتقد۔ ک۔) لانه فیسب الیہ بالولاد والستہ اعلم بالعقوب برخلاف اس مولیٰ کے جسکو موصی کے مولیٰ نے آزاد کیا ہو اسولے کہ وہ تو دلار کی جہت سے موصی کی جانب منسوب ہوتا ہے و استہ تعالے اعلم۔ فت۔ یعنی موصی کے مولیٰ کا مولیٰ اگرچہ درحقیقت موصی کا آزاد کیا ہوا نہیں بلکہ اس کے آزاد کیے ہوئے کا آزاد کیا ہے لیکن وہ مجازاً موصی کا آزاد کیا ہوا اسوجہ سے ہوتا ہے کہ موصی کو اپنے آزاد کیے ہوئے کی ولادہ حاصل ہو اور آزاد کیے ہوئے کو اپنے آزاد کیے ہوئے کی ولادہ حاصل ہو تو وہ مجازاً موصی کا مولیٰ ہے۔ و استہ تعالے اعلم بالعصوب۔

## باب الوصیۃ بالسکنی و الخدمۃ و الثمرۃ

یہ باب وصیت سکونت و خدمت و بھیل کے بیان میں ہے۔

یعنی جو چیز کہ بالفعل بطور عین موجود نہیں بلکہ حاصل ہو سکتی ہے جیسے زید نے کہا کہ میری وفات پر اس باغ میں ہمال جو بھیل آدن میں نے وہ بکر کے واسطے وصیت کیے یا کہا کہ میری اس باندی باغلام کی یا ایک باندی باغلام کی خدمت ایک سال کے واسطے بکر کے لیے وصیت ہے یا میرے اس مکان کی سکونت اس کے لیے وصیت ہے۔ قال و يجوز ان یوصی بخدمۃ عبیدہ و سکنی دارہ سنین معلومہ و يجوز بذلک ابداً مختصر میں ہے کہ اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھر کی سکونت کی کسی شخص کے لیے سالہ اسے معلومہ تک کی وصیت کرنا جائز ہے اور ہمیشہ کے لیے بھی اسکی وصیت جائز ہے۔ فت۔ پس جوار کی دلیل چاہیئے پھر اس کے فروع مسائل کہ مثلاً غلام کا کھانا پیرا کے ذمہ ہے اور مکان کی مرمت کون کرے اور انکی ذاتی ملکیت کس کے واسطے ہوگی اور کیا وہ اس غلام و مکان کو فروخت و منہدم کر سکتا ہے یا نہیں وغیر ذلک۔ لہذا پہلے اصل سے شروع کیا کہ ایسی وصیت جائز ہے سلاطین المنافع لضعف تملیکہا فی حالۃ الحیات ببدل و غیر بدل فلذا بعد الامات لاحتاجۃ لکافی الاعیان۔ اس دلیل سے کہ منافع ایسی چیز ہیں کہ غیر کو انکا مالک کرنا موصی کی زندگی میں بعوض و بغیر عوض دونوں طرح درست ہے (جیسے بعوض اجرت کے اجارہ دینا و مفت احسان سے عاریت دینا منافع کی تملیکہ ہے) پس اسی طرح موصی کی طرف سے اپنی مرمت کے بعد مالک کرنا بھی جائز ہے کیونکہ یہاں بھی موصی کو احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں جائز ہے۔ فت۔ یعنی قیاس مقتضی تھا کہ منافع کی تملیک جائز نہ ہو کیونکہ وہ کوئی موجود چیز نہیں اور ایں فساد کے وجہ ہیں لیکن شیعہ نے لوگوں کی احتیاج سے اسکو جائز فرمایا حتیٰ کہ اجارہ و عاریت منغوص ہے پس وصیت بھی جائز ہے کیونکہ موصی کو وصیت کی احتیاج ہے جیسے اموال اعیان میں وصیت جائز ہے



تاکہ موصی کو ثواب حاصل ہو یوں ہی منافع سے ثواب حاصل ہونے کا نفع عظیم ہے چنانچہ اگر موصی کو مکان سکونت حاصل ہو تو غالباً وہ اجرت سے حاصل کرے پس وصیت سکونت بنو اور عطا سے اجرت ہو پھر غنمی نہیں کہ اعیان ذکر تو دار ثون کی ملکیت ہو جاتی ہیں جبکہ انکی ذات سے حق الغیر متعلق نہ ہو اور بیان مثلاً مکان کی سکونت کی وصیت کی تو اس مکان کی دو جہت ہیں ایک یہ کہ رقبہ مکان میں غیر کاف متعلق نہیں ہے تو دار ثون کی ملکیت ہونا چاہیے حتیٰ کہ اس میں ہر طرح دولت وغیرہ کا تصرف کر سکتے ہیں۔ دوم یہ کہ منفعت مکان سے موصی کو کاف سکونت متعلق ہو تو چاہیے کہ وارث اس میں کچھ تصرف نہ کر سکیں۔ لہذا سب سے دو ذون وجہوں کو اپنی اپنی حد پر رکھا اور شیخ نے فرمایا سو یکون بموجباً علی ملک فی حق منفعت حتیٰ یتملکها الموصی لہ علی ملک۔ اور یہ مکان یا غلام اپنی منفعت کے حق میں خود موصی کی ملکیت پر روکا ہوا ہے لہذا اگر چہ بحق رقبہ وہ دار ثون کا ہو جاوے حتیٰ کہ موصی کو منافع کی ملکیت خود موصی کی ملکیت سے حاصل ہوگی فن۔ اور موصی ہی کو ثواب ہوگا اور دار ثون کی ملکیت مزید سے یہ منفعت موصی لہ کے واسطے نہ ہوگی جس سے موصی کو کچھ ثواب نہ ہوگا۔

کامیستوفی الموقوف علیہ منافع الوقف علی حکم ملک الواقف۔ جسے وقف کے منافع وہ شخص جس پر وقف ہو وقف کنندہ ہی کے حکم ملک پر حاصل کرتا ہے فن۔ پس وصیت میں جو قول ہے کہ اسکی پوری نظیر یہ وقف ہے کیونکہ کتاب الوقف میں معلوم ہو چکا کہ اگر دیدنے اپنا گاون بکر و خالد وغیرہ پر وقف کیا تو رقبہ مذکور خود مذکور کی ملکیت باقی ہے حتیٰ کہ بکر و خالد وغیرہ اسکو فروخت دیو اور نہ نہیں کر سکتے ہیں بلکہ اگر صرف حاصلات موافق شرائط وقف کے ہوں گی پھر جب یہ دیدمرا تو لازم آتا کہ یہ گاون اسے ترک چھوڑا تو یہی صورت ہو وصیت مذکورہ میں ہے بیان بھی پیدا ہوئی کہ رقبہ مذکور دار ثون کی میراث ہونا چاہیے لیکن یہ نہیں ہوتا ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا دار ثون کا پورا ہونا لیکن جب رقبہ انکی ملکیت ہو گیا تو بکر و خالد وغیرہ کو انکی ملکیت سے حاصلات ملتی رہے تو وہی سختی ثواب ہوئے اور نہ یہ خارج ہو گیا تو باوجود اسے وہم باطل ہے کیونکہ وقف کرنے والا ہی سختی ثواب رہتا ہے پس اس کے معنی یہی نکلتے کہ منفعت کی راہ سے یہ چیز خود وقف یا موصی کی ملک پر چلتا باقی ہے اور جن لوگوں کو منافع و حاصلات ملتی ہیں انکو وقف موصی ہی کی ملک علی سے اسی کی طرف سے ملتی ہے تب ہی وہ ثواب جیل کا مستحق ہے پس اس بارہ میں وقف و وصیت باہم نظائر ہیں اور دونوں جائز ہیں۔

وہ جو زموقتاً و موبداً لکافی العاریۃ۔ اور وصیت مذکورہ خواہ کسی وقت محدود کے لیے ہو یا دائمی ہو ہر صورت مثل عاریت کے جائز ہے فن۔ پس احتیاج ثواب سے جو از تھا اور محدود تملیک کی نظیر عاریت ہے چنانچہ عاریت میں وہ عاریت کا وقت محدود تک بلا خلاف مختار ہے اور وصیت نظیر عاریت ہے۔ فانہا تملیک علی اصلہا۔ کہ عاریت ہمارے ہول بر تملیک منافع ہے فن۔ اگرچہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک منافع کی اجابت ہے اور فائدہ اختلاف خود عاریت میں مذکور ہو چکا۔ بیان تو مقصود یہ ہے کہ جیسے وصیت منافع یعنی قائم مقامی مطلقہ نہیں بلکہ منافع کی تملیک ہے یہی عاریت میں ہوتا ہے تو جیسے عاریت ایک وقت محدود تک جائز ہے اسی طرح وصیت مذکورہ بھی محدود جائز ہے اور دائمی وصیت تو اس میں کچھ تردد ہی نہیں ہے۔ یا بکلمہ ہے اس وصیت کو بطور تملیک کے صحیح ٹھہرایا۔ بخلاف المیراث لانہ خلاف فیما تملک المورث و ذلک فی عین بقی و المنفعۃ عرض لایستی۔ برخلاف میراث کے کہ وہ نیابت و قائم مقامی ہر ایسی چیز میں ہر وقت کی ملکیت میں حاصل ہو جاوے اور یہ بات ایسے ال میں من مکن ہے جو باقی رہتا ہو حالانکہ منفعت تو عین نہیں بلکہ عرض ہے جو باقی نہیں رہتی ہے فن۔ تو منافع کی وصیت ہو جائے سے میراث میں خلل نہ ہو۔ یعنی مکان یا غلام میں میراث جاری ہوئی لیکن یہ میراث صرف عین مکان و عین غلام میں قائم ہوئی کہ یہی باقی ہیں تو وارث زمین موصی کا قائم مقام خلیفہ ہو گیا اور منافع مکان یا غلام میں میراث کی نیابت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ احوال میں جو باقی نہیں رہتے ہیں یعنی



سنت لا غیر موجود چیز پر پھر خدمت یا سکونت جو حاصل ہو وہ وقتاً فوقتاً حاصل ہوتی و فقار ہوتی جائیگی پس مکان و غلام  
میں دو وزن یا مین ٹھیک ہو گئیں کہ اگر وہ ذات کے میراث ہیں اور یہی عمل میراث ہے اور اس لئے شائع کے موصی کی ملکیت پر  
باقی ہو کر وصیت ہیں کیونکہ منافع عمل میراث نہیں ہوتے ہیں (فائدہ) قولہ جو میراث کی ملکیت میں حاصل ہو جائے" اشارہ  
کیا کہ مثلاً زید نے ایک غلام خریدا جس میں خیار شرط ہے پھر زید مر گیا اور خیار ساقط ہوا تو یہ بھی ہو کہ میں میراث ہو گا کیونکہ میراث  
کی ملکیت حاصل ہو گئی۔ اسی واسطے یون نہیں فرمایا کہ میراث ایسے مال میں نہایت ہے جو میراث کی ملکیت ہو۔ یا بعد نبوت  
ہو کہ سکونت مکان و خدمت غلام کی وصیت محدودہ و غیر محدودہ و دائمی سب جائز ہیں۔ و کذا الوصیۃ للفقراء والعبد  
والعالم لانه بدل النفعۃ فاخذ حکما۔ اور اسی طرح کرایہ مکان و اجرت غلام کی وصیت بھی جائز ہے یعنی مثلاً کہا  
کہ میرے اس غلام یا مکان کی اجرت دکر یہ زید کو دیا جائے کہ میراث اس واسطے کہ یہ مال ان دو وزن کے منافع کا  
عرض ہے تو اس اجرت کو ان کے منافع کا حکم مل گیا۔ فن کہ جیسے منافع کی تملیک بطور وصیت جائز ہے ویسے ہی عرض  
منافع کی تملیک بھی جائز ہے۔ و المعنی لشمکما۔ اور معنی مذکورہ ان دو وزن کو شامل ہیں فن۔ یعنی جو امر جائز کرنا  
ہو وہ سنت اور ماحلات دو وزن کو شامل ہے پس جائز کرنے والا امر یہ کہ موصی کو اپنی عاقبت کے لیے کسی وصیت  
کی حاجت ہے تو حاجت ردائی کے واسطے سنت کی وصیت جائز ہوتی ہے یعنی یون ہی اجرت سنت و ماحلات کی وصیت  
بھی جائز ہوتی ہے پس استدلال کے ساتھ ثابت ہوا کہ اگر کسی نے اپنے غلام کی خدمت کی یا اپنے مکان کی سکونت  
کی یا غلام کی کھائی کی یا مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تو جائز ہے۔ قال فان خرجت رقبۃ العبد  
من الثلث۔ پھر دیکھا جاوے کہ موصی کے تہائی حریک سے اسکا غلام کا رقبہ برآمد ہوتا ہے فن۔ یا نہیں پس  
اگر موصی نے مال کثیر بچھڑا جسکی تہائی یہ غلام ہے تو۔ یسلم الیہ لخدمۃ لان حق الموصی لہ فی الثلث لا تراجم  
الورثۃ۔ یہ غلام موصی لہ کہ سپرد کیا جائیگا تاکہ اسکی خدمت کیا کرے اس واسطے کہ موصی لہ کاف صرف تہائی حریک میں  
اس سے متجاوز نہیں ہے حالانکہ وارث لوگ اس کے مزاحم نہیں ہوتے۔ یا کہا جاوے کہ جب موصی لہ کاف تہائی  
کے اندر ہو یعنی تہائی تک ہو تو وہ اس کے مزاحم نہیں ہوتے ہیں کیونکہ وصیت کی اپنی تہائی میں اختیار ہے۔ اسی طبع اگر  
تہائی سے نام نہ ہو لیکن وارثوں نے اجازت دیدی تو بھی موصی لہ کہ یہ غلام دیا جاوے تاکہ اسکی خدمت کیا کرے۔  
وان کان لا مال لہ غیرہ۔ پھر اگر رقبہ غلام تہائی سے برآمد نہیں ہوتا اس طرح کہ وصیت کا سلسلے اس غلام کے کچھ مال  
میں ہے فن۔ جبکہ غلام مذکور میں سے دو تہائی وارثوں کاف ہے اور صرف ایک تہائی میں وصیت کی وصیت جائز  
ہو کہ رقبہ غلام ہر حال میں کل وارثوں کی ملکیت ہے۔ خدم الیہ لخدمۃ یومین و الموصی لہ یوما۔ تو غلام مذکور تو وہ  
وارثوں کی خدمت کیا کرے اور ایک مذکور موصی لہ کی خدمت کرے سلطان حقہ فی الثلث و حقہ فی الثلثین کہا  
فی الوصیۃ فی الحین ولا یکن قسمۃ البعدا جزا لانه لا یتجزی فہرنا لے المہایاۃ ایفاۃ للحقین۔ اس  
کہ موصی لہ کاف صرف تہائی میں ہے اور اسی بیان وہ صرف غلام مذکور کی تہائی ہے اور وارثوں کاف دو تہائی ہے جیسے وصیت  
میں میں ہوتا ہے اور غلام کو بطور اجزاء کے باہم ملنے نہیں اس واسطے کہ اس کے جو نہیں ہو سکتے ہیں تو لا جاوے مہایاۃ غلبا  
اکی تاکہ دو وزن فرق کے حق ادا ہوں فن۔ پس موصی لہ اپنی تہائی کاف خدمت ایک مذکور باوے اور وارثین باقی  
دو تہائی کے دو وزن باوے اور یہ غلام میں اس وجہ سے کہ وہ خود تقسیم نہیں ہو سکتا۔ بخلاف الوصیۃ لکسب الدار  
انما کانت لا تجزئ من الثلث حیث تقسم عین الدار انما لا تنقل لانه یکن القسمۃ بالاجزاء و ہو  
محل للتسویۃ مہما زانا و ذاکا۔ بر غلط اس کے اگر سکونت مکان کی وصیت ہو تو جب وہ تہائی دے کہ برآمد ہو



تو عین مکان کو عین حصہ پر تقسیم کر دیا جائیگا تاکہ ورثہ موسیٰ نہ اختلاف حاصل کریں اسولہ کے اجماع سے بڑا ممکن ہے اور یہ بظاہر بہ نسبت مہایات کے زیادہ عمل ہے کیونکہ اس میں ذات و زمانہ دونوں طرح سے مساوات ہو جاتی ہے۔  
یعنی ایک ہی چیز کی ذات سے موسیٰ دو دفعہ دونوں نفع اٹھاتے ہیں اور دونوں کو اپنے حق میں ایک ہی وقت نفع اٹھانا ممکن ہے اور کسی کو دوسرے پر تقدیم نہیں ہے۔ و فی المہایا تقسیم احد ہمارا ماننا۔ اور مہایا سے من دونوں فرق سے ایک کی تقدیم ہے۔ یعنی چارہ نہیں کہ باری مقرر کرنے میں خواہ درفش کے واسطے پہلے شروع کیا جاوے یا موسیٰ نہ کے واسطے اگرچہ قرعہ سے ہو پس جو وقت تک ایک فرق نفع اٹھاوے اس وقت تک دوسرا خالی رہیگا بھر جب وہ بارے تو اول خالی رہیگا۔ یہ بظاہر اس وقت کہ فریقین میں کسی بات پر قرارداد نہ ہو۔ ولو اقسما  
اور اگر موسیٰ نہ و دار ثون نے زمانہ کے حساب سے مکان میں باری باری کا بظاہر کر لیا تو بھی جائز ہے کیونکہ حق انتفاع تو ان میں منقسم ہے لیکن صورت اول بہتر ہے کہ وہ زیادہ انصاف ہے۔ و لیس للورثۃ ان یبیعوا مانی ایدیم  
میں ثلثی الدار وعن ابی یوسف ان لکم ذلک لانه خالص ملککم۔ اور ظاہر الروایہ میں وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ دو تہائی مکان جو ان کے قبضہ میں ہے اسکو فروخت کر سکیں (اور یہی قول مالک و شافعی رحمہما علیہما ہے۔ ع۔) اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ وارثوں کو یہ اختیار حاصل ہے اسولہ کے استعداد حصہ مکان انکی خالص ملک ہے۔  
باقی تہائی کا رقبہ بھی اگرچہ وارثوں کی ملک ہے لیکن اس میں موسیٰ کی طرف سے بظاہر اسطرح ہے کہ اسنے رقبہ دار ثون کی خلافت میں چھوڑا اور حق انتفاع موسیٰ نہ کو دیا ہے۔ یا بظاہر اسے تہائی کے باقی مکان تو دار ثون کی خالص ملک ہے جس سے کچھ تعلق نہیں تو اسکو فروخت کر سکتے ہیں اور یہی امام احمد رحمہ سے منصوص ہے۔ وجہ البظاہر ان میں اسے ثابت فی سکنی جمیع الدار بان ظہر لیت مال آخر و تخرج الدار من اثلاث دکنہ عن المزاحمۃ فی مانی ایدیم اذا خرب مانی یارہ و البیع فیضمن البطلان ذلک فمتواضعہ۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ موسیٰ نہ کا حق اس کل مکان کی سکونت میں ثابت ہے باین طور کہ میت کا دوسرا مال ظاہر ہو اور کل مکان اس کے تہائی ترکہ سے برآمد ہو جاوے اور نیز موسیٰ نہ کو دار ثون کی مقبوضہ میں مزاحمت کا حق اس وقت حاصل ہو جائیگا جب موسیٰ نہ کا مقبوضہ خراب و منہدم ہو جاوے اور یہی کرنا اس حق کے مٹانے کو متضمن ہے لہذا دار ثون کو بیع سے نیت کی گئی۔  
کسی حال میں رقبہ کا مالک نہیں ہے اگر موسیٰ نہ کے ساتھ دار ثون نے انتفاع کے لیے بظاہر کیا کہ مکان میں سے تہائی موسیٰ نہ کو دیا جائے میت کا ترکہ سوائے اس مکان کے کچھ نہیں ہے تو اس کے یہ معنی نہیں کہ موسیٰ نہ اس تہائی کا مالک ہو گیا بلکہ صرف یہی معنی ہیں کہ ہم اور تم اس مکان سے یکساں نفع اٹھاؤ گے لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ موسیٰ نہ کو حق انتفاع کچھ اسی تہائی سے خاص نہیں ہے بلکہ مکان مذکور میں سے کسی جانب سے کوئی تہائی ہو اسکو نفع کا استحقاق ہے۔  
حتیٰ کہ اگر تہائی اتفاق سے کر جاوے اور جو دار ثون کے پاس ہے وہ سالم رہے تو اس میں سے موسیٰ نہ کو انتفاع سکونت کا حق حاصل ہے۔ اگرچہ اگر دار ثون کی اجازت ہو کہ وہ اپنا مقبوضہ فروخت کریں تو موسیٰ نہ کا یہ حق سٹ جائیگا تو ایسے امر کی اجازت نہیں ہوتی جس سے غیر کا حق مٹا ہو۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ موسیٰ نے اس کل مکان سے انتفاع کی وصیت حق موسیٰ نہ کی تھی تو کل مکان سے انتفاع سکونت کا حق صرف موسیٰ نہ کو تھا اور دار ثون اس سے خارج نہیں لیکن جب موسیٰ نہ کا اختیار مال ظاہر ہوا جس کی تہائی یہ مکان ہو تو اس وجہ سے دار ثون کو اس میں دو تہائی کی



مواہت ہوئی باد و ما کے غفلت پر کہ میت کا قرضہ کچھ صلح لوگوں پر ہو جس سے اطلاع نہ تھی اور دوسے لوگ اگر ادا کر دیں  
 حتیٰ کہ آپ کل حرکت سے یہ مکان تھائی ہو دار و ثون کی مواہت یہ مکان سے بالکلہ مرتفع ہو جائیگی اور کل مکان سے  
 انتفاع کا حق صرفت موسیٰ کے واسطے حاصل ہوگا نہ معلوم ہو کہ موسیٰ کے واسطے کل مکان سے انتفاع کا حق ظاہر ہو۔ پس  
 دار و ثون کو فروخت کی اجازت دینے میں اس کا حق ظاہر مٹا جاتا ہے لہذا متنع ہوا۔ پھر واضح ہو کہ حق انتفاع صرفت موسیٰ  
 کے واسطے اس کی زندگی تک ہے۔ قال فان کان مات الموصی لہ عا دالے الورثۃ لان الموصی اوجب  
 النفع للموصی لہ لیس تو فی المنافع علی حکم قلمہ۔ پس اگر موسیٰ نہ مر گیا یعنی بعد موت موسیٰ کے کسی وقت موسیٰ نہ بھی  
 مر گیا نہ مکان مذکور موسیٰ کے دار و ثون کی جانب سے ہو گا (اور موسیٰ نہ کے دار و ثون کو حق انتفاع ہوگا) اس واسطے کہ موسیٰ  
 نے ذمہ موسیٰ کے واسطے حق سکونت دیا تھا تاکہ وہ موسیٰ کے حکم ملکیت پر اس کے منافع حاصل کرے پس ذمہ موسیٰ  
 کے دار و ثون کے لیے واجب نہیں کیا تھا۔ فلو انتقل الے وارث الموصی لہ استحقاقا ابتداء من ذلک  
 الموصی من غیر مرضاتہ و ذلک لا یجوز۔ پس اگر حق انتفاع دار و ثون موسیٰ نہ کی جانب منتقل ہو (کہ موسیٰ کی  
 ملکیت کے حکم پر اس مکان سے منتفع ہوں) تو موسیٰ نہ کا وارث از سر نو اس کو موسیٰ کی طرف سے بدون اس کی رضائی  
 کے منتفی ہو جائے گا نہ یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ موسیٰ کی طرف سے یہ رضائندی باقی نہیں گئی۔ ولہذا مات  
 الموصی لہ فی حیوۃ الموصی لطلبت لان ایجابہا تعلق بالموت علی ما بیناہ من قبل۔ اور اگر موسیٰ کی زندگی  
 میں ذمہ نہ مر گیا تو وصیت باطل ہو گئی اس واسطے کہ وصیت مذکورہ کا لازم ہونا تو موسیٰ کی موت پر سلق تھا جیسا کہ ہم  
 سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ ولو اوصی بقلیہ عہدہ او دارہ فاستخرد من نفسه او سکنہا نفسه۔ اور اگر وصیت  
 یہ ہو کہ ایک نے اپنے غلام کی کائی یا اپنے مکان کے کرایہ کی زید کے واسطے وصیت کی تھی پھر زید نے خود اس غلام  
 سے اپنی خدمت لی یا اس مکان میں خود رہا۔ پس حتیٰ کہ اجرت و کرایہ نہیں آیا تو کیا یہ جائز ہے۔ جواب یہ کہ اس میں  
 اختلافی دو قول ہیں۔ قبل یجوز ذلک لان قیمۃ المنافع لبعیدہا فی تحصیل المقصود۔ بعض مشائخ (شیخ  
 ابو بکر الاسکان) نے کہا کہ یہ جائز ہے اس واسطے کہ مقصود انتفاع پر اکر کرنے میں منافع کی قیمت بھی مثل عین منافع کے  
 ہے۔ والا منفع اند لا یجوز لان الغایۃ در اہم او دنا یرقد وجبت الوصیۃ بہا و نہا استیفاً لما نافع  
 و ہما متماثلان و متفادیان فی حق الورثۃ۔ اور دوسرے قول یہ ہے کہ موسیٰ نہ کے واسطے منافع استعمال کرنا نہیں  
 جائز ہے اس واسطے کہ غلام یا مکان کی حاصلات تو درم و دنیا ہوئے ہیں اور انھیں کی وصیت واجب اہل ہے اور موسیٰ نہ  
 نے جو کچھ حاصل کیا وہ منافع ہیں حالانکہ درم و دنیا زمین اور منافع میں یا ہم متماثلت ہو اور دار و ثون کے حق میں بھی اتفاق  
 ہے۔ پس وصیت میں تقاضا ہو جانا تو ظاہر ہے کہ درم و دنیا واجب ہوئے اور موسیٰ نہ نے منافع پائے پس عین  
 وصیت پر ہی نہی۔ اور دار و ثون کے حق میں تفاوت ہونا اس بیان سے سمجھا جاوے گا کہ شرع میں بیت کے ترک سے  
 اول اس کا قرضہ ادا کرنا واجب ہے پھر ادا سے قرضہ کے بعد جو کچھ بچے اس میں وصیت و میراث جاری ہوتی ہے اور پس مسئلہ  
 مذکورہ میں جب دار و ثون نے ترکہ لے لیا اور موسیٰ نہ نے غلام یا مکان کو اجرت یا کرایہ پر نہیں دیا بلکہ خدمت یا سکونت  
 کا نفع حاصل کیا تو فرق یہ ہو کہ اجرت و کرایہ سے جو نقد روپیہ حاصل ہوتا وہ حاصل ہوا بلکہ منافع موسیٰ نہ کے کام  
 آئے حالانکہ قرضہ بیت کی صورت میں تفاوت ہے۔ فانه لو ظہر دین۔ کیونکہ اگر بیت پر قرضہ ظاہر ہوا یعنی بعد قرضہ  
 اخلاص نہ بھی رہے مگر جس بعد کسی نے بیت پر قرضہ کا دعویٰ کیا اور گواہوں سے ثابت کیا حتیٰ کہ دار و ثون پر  
 جھوٹوں نے ترکہ لیا یا لازم آیا کہ جلد ترکہ سے یہ قرضہ ادا کریں تو ان کو موسیٰ نہ کے نقل مذکور سے نقصان لازم ہو گا کہ



موسیٰ کہ اگر یہ لکھا ہوا تھا کہ ایک سو اداوہ من الغلہ یا لا ستر وادمنہ بعد استغلا لہا ولا یکن من  
 المنافع بعد استغلا ہا بعینہا۔ موسیٰ کہ یہ یہ کہ یہ اگر اس سے قرضہ مذکور راہ اگر سکتے تھے  
 موسیٰ کہ یہ نہ تو منافع حینہ حاصل کرے انکو واپس لیتا ہی مکن نہیں تو اس سے ادا کرنا محال ہو سکتا ہے پس مدد  
 وجوہ مذکورہ سے ہی اصح نظر کہ موسیٰ کہ غلام و مکان کو گرا یہ لگا ادا سکو یہ اختیار نہیں کہ غلام سے خدمت یا مکان  
 سے سکونت حاصل کرے ساگر بوجھا جاوے کہ بظاہر اس کے برعکس جائز ہے یعنی موسیٰ نے شکر و مدد کے واسطے اپنے غلام کی  
 خدمت یا مکان کی سکونت کی وصیت کی تو کیا وہ بجا ہے خدمت و سکونت کے انکو گرا یہ پر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں منافعت  
 نہیں نظر آتا جو برعکس میں مذکور ہوا بلکہ مفید نظر آتا ہے۔ جواب دیکر۔ لیس للموسیٰ کہ بالخدمۃ و السکنی ان یو احر  
 العباد والذات۔ ہمارے نزدیک جس موسیٰ کہ اس کے واسطے غلام کی خدمت کی یا مکان کی سکونت کی وصیت کی گئی ہو وہ بجا  
 نہیں کہ غلام کا بارہ پر یا مکان کو گرا یہ پر دے۔ وقال الشافعی رحمہ ذلک لانه بالوصیۃ ملک المنفعت  
 فیکلک تلک ما من غیرہ ببدل او غیر بدل لانہا کالاعیان غنہ۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ منفعت کے  
 موسیٰ کہ یہ اختیار حاصل کرے کہ وہ وصیت کی وجہ سے اس غلام یا مکان کی منفعت کا مالک ہو گیا پس مالک کا اختیار ہوا  
 کہ اسکو دوسرے کی ملکیت میں دے خواہ بروض سے (جیسے اجارہ و گرا یہ پر ہے) یا بغیر عرض دینے سے جیسے عاریت  
 ہو (اسو سکہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک پر منافع مثل اعیان کے ہن فن۔ یعنی مانند غلام و مکان کے یا مکان و غلام کے  
 منافع بھی موجودات عبیہ ہن۔ چنانچہ اجارہ میں اسکا بیان ہو چکا۔ اگر کیا جاوے کہ جب امام شافعی رحمہ کے نزدیک  
 منافع مثل اعیان کے ہن تو چاہیے کہ اگر دینے پر کہ ایک گھوڑا واسطے سواری کے عاریت دیا تو بکر اسکو بطور عاریت  
 کے خالہ کہ دوسرے کو کہ وہ منافع کا مالک ہوا دوسرے کو مالک کر سکتا ہے حالانکہ امام شافعی رحمہ سے مستخرج ہو کہ مستخرج  
 کہ اختیار نہیں کہ دوسرے کو عاریت دے یا لازم آوے گا کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک منافع مثل اعیان نہیں ہن تو نسبت  
 میں کہوت اختلاف کیا گیا۔ جواب ہے کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک منافع مثل اعیان ہن تو وصیت میں جب تلک ہوئی تو  
 انکی تلک بروض یا بغیر عرض جائز ہے حتیٰ کہ موسیٰ کہ اس مکان کو عاریت دے سکتا ہے۔ بخلاف العاریۃ لانہا ایا حق  
 علی اصلہ و لیس تلک۔ برخلاف عاریت کے کہ امام شافعی رحمہ کی اصل پر عاریت کہ تلک منافع نہیں بلکہ حاجت ہے۔  
 فن۔ یعنی مستخرج کو بتلک کر دیا کہ اسکی منفعت سے انتفاع اٹھاوے اور مالک نہیں کیا تو جب مستخرج مالک ہی نہیں ہوا  
 تو دوسرے کی ملک میں نہیں دے سکتا اور حاجت و تلک میں ہی فرق ہے لہذا اگر کسی نے دوسرے کی دعوت کی؟  
 کہانے میں سے جو قرار جاتا ہے کہ دوسرے کو دے اور اگر کسی نے فقیر کو کھانا دیا یا زکوٰۃ  
 اختیار کر دوسرے کو دے پس حال یہ تھا کہ امام شافعی رحمہ کے نزدیک اصل یہ کہ منافع مثل اعیان ہن۔ دوم اصل یہ کہ  
 وصیت کے نزدیک تلک منافع ہی ہے ہمارے نزدیک بھی سلو عاریت اس کے نزدیک حاجت ہے اور ہمارے نزدیک بھی تلک ہی ہے  
 جاری اصل یہ کہ منافع مثل اعیان نہیں ہن تو یہ تھا کہ مستخرج دوسرے کو حاجت دے سکتا ہے بلکہ مستخرج خود مستخرج مال  
 کا بارہ پر نہیں دے سکتا۔ اسی سے کل آیا کہ موسیٰ کہ اجارہ پر نہیں دے سکتا جیسے مستخرج ہی۔ اسی طرح کہ انسان اگر  
 تلک اختیار بدل مضاف الی ما بعد الموت فلا یملک تلک ببدل اختیار بالاعارۃ فانہا تلک بغیر بدل  
 فی حالہ الحیات علی اصلہ و لا یمکن الاستیعاب الا جازۃ لانہا تلک ببدل کما ہذا ہمارے واسطے ہن مال  
 یہ کہ وصیت بغیر عرض ملک کرنا جو زمانہ بعد موت کی جانب مضاف ہے تو موسیٰ کہ اسکو بروض تلک نہیں کر سکتا جیسا کہ فارغ  
 ہونے کے کہ عاریت دینا بھی بغیر عرض کے تلک بحالت حیات ہی موافق جاری اصل کے حاجت نہیں دی اور مستخرج کو اجارہ



دینے کا اختیار نہیں کیونکہ اجارہ تو بعض نیکسہ کی اسی طرح وصیت کا حکم ہر فن۔ خلاصہ یہ کہ ہنر وصیت مال میں کیا  
 مثل جہ کے پاپا اور وصیت منافع کو مثل عاریت کے پاپا کیونکہ عاریت اپنی حیات میں اپنی چیز کے منافع کا فقدان وقت سے  
 فقدان وقت تک دوسرے کو مفت مالک کرنا ہے کیونکہ ہمارے اصل پر یہ اباحت نہیں بلکہ نیکسہ ہر اور وصیت منافع پر کہ  
 بعد موت کے مالک کرنا۔ صرف عاریت دو وصیت منافع میں زمانہ حیات اور زمانہ بعد موت کا فرق ہر دو وقت مالک  
 کرنے میں وہ دن برابر ہیں تو جیسے مستحکم کر اجارہ کا اختیار نہیں اسی طرح موصی کہ بھی اختیار نہیں ہے۔ اور کتاب الاموال  
 میں استدلال کیا کہ میر نے مستحکم کو عاریت دی تو یہ لازمی عقد نہیں حتیٰ کہ جب چاہے پھر سے اور مستحکم کا اجارہ دینا  
 عقد لازمی ہے تو غیر لازمی اجارہ سے لازمی امر کی اجازت لازم نہیں آتی اور اصل یہ کہ ہر چیز اپنے سے کمتر کی  
 متضمن ہوتی ہے اور اپنے سے اعلیٰ کہ متضمن نہیں ہوتی، تو عاریت دینے سے اجارہ کی اجازت نہیں نکلی جیسے  
 اجارہ جائز نہوا اور یہاں موصی کہ کا اجارہ جائز نہونے کے لیے یہ استدلال کیا کہ عاریت دینا مفت تھا اور اجارہ  
 بعض ہوتا ہے تو اجارہ نہیں ہو سکتا اسی طرح وصیت مفت تھی تو موصی کہ اسکو بعض نہیں دے سکتا لیکن وارث ہوتا ہے  
 کہ وصیت و عاریت میں فرق ہے کیونکہ عاریت تو امر لازمی نہونے سے اجارہ لازمی جائز نہوا اور وصیت لازمی ہوتی  
 ہے تو اجارہ لازمی جائز ہونا چاہیے پس قیاس رد ہو گیا۔ جواب یہ کہ اور میں اصل کا لحاظ ہوتا ہے اور اصل میں وصیت بھی  
 مثل عاریت کے لازمی نہیں ہے۔ اگرچہ موصی کے مر جانے سے رجوع نہیں ہو سکتا تو وصیت لازمی ہو گئی۔ و تحقیق  
 التلیک ببدل لازم و بغیر بدل غیر لازم۔ اور اسکی تحقیق یہ ہے کہ جو تلیک بالعرض ہو وہ لازمی ہوتی ہے جیسے  
 بیع و اجارہ و ہبہ بالعرض وغیرہ اور جو تلیک بغیر عرض ہو وہ لازمی نہیں ہوتی۔ جیسے عاریت و ہبہ وغیرہ  
 اور اصل مقرر یہ ہے کہ۔ ولا یلک الا قوی بالا ضعف والا کثر بالا قلیل۔ اضعف کے ذریعہ سے اقویٰ کا  
 اختیار نہیں ہوتا اور اقل کے ذریعہ سے اکثر کا اختیار حاصل نہیں ہوتا ہر فن۔ تو بیان بھی غیر لازمی وصیت کے  
 ذریعہ سے لازمی اجارہ کا اختیار حاصل نہوگا کیونکہ وصیت غیر لازمی ہونے سے اضعف ہے اور اجارہ بوجہ لازمی ہونے  
 کے اقویٰ ہے۔ والوصیۃ تبرع۔ امد وصیت بھی ایک تبرع ہر فن۔ یعنی آدمی بر وصیت کرنا کسی کے واسطے  
 لازمی نہیں ہے بلکہ خود اختیاری احسان ہے چاہے پورا کرے یا نہ کرے۔ غیر لازم۔ لازمی نہیں ہر فن۔ ہر تبرع  
 غیر لازم ہوتا ہے تو وصیت بھی تبرع غیر لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ وصیت کا نفاذ واجب ہے تو غیر لازمی کیونکر ہے۔ جواب  
 یہ کہ وصیت بذات خود خلافت ایک تبرع ہے جو لازم نہیں ہوا کرتا ہے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وصیت سے رجوع کرنے کے  
 مسائل اور بیان ہر جہ کے ہیں۔ الا ان الرجوع للتبرع لا یغیرہ و المتبرع بعد الموت لا یکن الرجوع فلنہذا یقطع  
 لیکن اتنی بات ہے کہ رجوع کرنا امر متبرع کے اختیار میں ہوتا ہے غیر کے اختیار میں نہیں ہے تو بیان موصی چاہتا ہے  
 کرنا اور وارث وغیرہ سے رجوع نہیں ہو سکتا اور بیان متبرع سے موت کے بعد رجوع کرنا ممکن نہیں ہے تو اسوجہ  
 سے رجوع منقطع ہوگا فن۔ پس اگر موصی زندہ ہوتا تو رجوع ہو سکتا تھا پس معلوم ہوا کہ ایک خارجی امر سے یعنی  
 موصی کے مرنے سے رجوع جائز ہے جس سے وصیت بحال خود رہی۔ اما ہونی وضعہ تغیر لازم۔ لیکن وصیت  
 اپنی اصل دفع میں لازمی نہیں ہر فن۔ پس اس دلیل سے ثبوت ہوا کہ وصیت غیر لازمی مفت تلیک کو وہ اجارہ  
 ہزارہ بالعرض کی تلیک نہیں کر سکتا ہے۔ ولان المنفعة لیست بال علی اصلنا۔ اور ہمارے واسطے دوسری  
 دلیل یہ ہے کہ ہماری اصل پر نفعت کچھ مال نہیں ہے فن۔ بلکہ اموال میں دیگر ہیں اور ان اعیان کے منافع امر  
 دیگر ہیں چنانچہ ہر شخص اسکو جانتا ہے۔ پس جب منافع کچھ مال نہیں ہیں تو انکمال کے عوض مالک کر بھی جائز نہیں ہے۔



و فی تملیکها بالمال احدث صفة المالیة فیہا تحقیقا لساواة فی عقد المعاوضة۔ حالانکہ ان منافع کو مال  
اجرت کے عوض میں مستاجر کو مالک کرنے میں ان منافع کے لیے مالیت کی صفت پیدا کرنا لازم آتا ہے اس وجہ سے کہ عقد  
معاوضہ میں مساوات لموت ہو۔ کیونکہ جب موصی نے ان کو مال کے عوض اجارہ دیا تو یہ عقد معاوضہ ہوا اور  
عقد معاوضہ میں دونوں جانب مساوات چاہیے یعنی ایک جانب مال ہو تو دوسری جانب سے مال ہو کیونکہ معاوضہ  
کے معنی لغت میں جابین سے عوض کا مقابلہ و تبادلہ ہے تو مال کا عوض مال ہونا ضروری ہے۔ (۱) اگر عقد معاوضہ نہ ہو تو  
البتہ ضرورت نہیں ہے اور اجارہ بلا خلاف عقد معاوضہ ہے پس لازم آیا کہ مستاجر سے مال لینا اس کے عوض میں مال دے  
حالانکہ منافع دیتا ہے تو ضرور ہو کہ منافع میں مال ہونے کی صفت پیدا کرے اور یہ صفت پیدا کرنا ایسے شخص سے ممکن ہے  
جس کو یہ ولایت و اختیار عطا ہوا ہو پس دیکھا جاوے کہ موصی کو یہ ولایت حاصل ہے یا نہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ موصی کو یہ ولایت  
حاصل نہیں ہے۔ فانما تثبت ہذہ الولاية لمن یملکها تبعاً للمالك الرقبة اول من یملکها بعقد المعاوضة۔  
کیونکہ یہ ولایت یعنی منافع میں مالی صفت پیدا کرنے کی ولایت فقط دو شخصوں کو ہوتی ہے ایک تو اس شخص کو جو ملکیت  
عین کے تابع کر کے منافع کا مالک ہوا ہو (جیسے مشتری موارث و مال عین کا موصی) اور فقیر جسے صدقہ پر قبضہ پایا ہو نیز مالک  
یا اس شخص کو حاصل ہوتی ہے جس نے معاوضہ کے عقد سے منافع کی ملکیت پائی ہو۔ جیسے مستاجر وغیرہ۔ پس  
انہیں دو قسم کے مالکوں میں سے ہر ایک کو یہ ولایت ہوتی ہے کہ منافع کو مالی صفت دے۔ یعنی مال کے معاوضہ میں  
اپنی چیز کے منافع کا مقابلہ کرے۔ حتیٰ یکون ملکاً لها بالعنفۃ التي تملکها۔ تاکہ یہ شخص منافع کو اسی صفت کے  
ساتھ غیر کی ملکیت میں دینے والا ہو جس صفت پر اس نے ملکیت حاصل کی ہے۔ کیونکہ خود اس نے عین رقبہ کے  
ضمن میں مال کے عوض منافع کی ملکیت پائی ہے تو خود بھی مال کے عوض دوسرے کی ملکیت میں دے سکتا ہے۔ اما  
اذا تملکها مقصوداً بغیر عوض ثم تملکها بعوض کلان ملکاً اکثر ما تملکہ معنی و ہذا لایحوز۔ رایہ کہ اگر اس نے منافع  
کو خاص مقصود کر کے (بدون ضمن عین کے) صفت حاصل کیا ہو (جیسے منافع کا موصی) پھر وہ چاہتا ہے کہ دوسرے  
کی ملک میں بالعرض دے یعنی منافع کو اجارہ پر دے تو معنی یہ ہونے لگے کہ جس ذریعہ سے ملکیت حاصل کی اس سے زائد  
کی تملیک کرے حالانکہ یہ امر جائز نہیں ہوتا ہے۔ پس یہ اس مقام میں انتہائے تفریق ہے اور ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہ  
کے واسطے اس مسئلہ میں تحریر دلیل کا دوسرا طریقہ اختیار کر دین یعنی مسئلہ یہ کہ زید کے بکر کے واسطے اپنے غلام یا مکان  
کی منفعت خدمت و سکونت کے چار برس کے واسطے خلا وصیت کی تو امام شافعی رحمہ کے نزدیک بکر مختار ہے چاہے چار برس  
تک غلام یا مکان کو اجارہ پر دے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اگرچہ اپنے مال کا اجارہ دیتا جائز  
ہو۔ اس دلیل سے کہ وصیت مذکورہ بعد موت زید کے بکر کے حق میں واجب ہوئی جبکہ بکر نے اس وقت قبول کی لیکن  
اس پر بیان ہوا ہے کہ یہ غلام یا مکان اپنی ذات سے زید کے وارثوں کی ملکیت ہے اور بکر کے لیے صرف حق منفعت از جانب  
زید اس وجہ سے حاصل ہے کہ وصیت کا حق اس کی تنائی سے متعلق ہے لیکن جب اس نے بکر کے واسطے عین غلام یا مکان کی وصیت  
کی تو یہ وارثوں کی ملکیت ہو گئی ہے۔ صورت یہ ہوئی کہ بکر کو ایک حق معدوم ایسی چیز میں حاصل ہے جو وارثان زید کی ملک  
ہے لیکن یہ معدوم تھوڑا تھوڑا کر کے موجود ہو سکتا ہے اس طرح کہ بکر اس چیز سے منفعت حاصل کرتا جاوے اور اجارہ کا  
جائز ہوتا ہے وجہ سے بالکل خلاف قیاس ہے لیکن شریعت سے حکم اسکا جواز معلوم ہوا ہے لیکن وہ ایسی صورت ہے  
کہ رقبہ کی ملکیت کے ساتھ جیسے اپنی ملک کہ چیز کسی کو اجارہ دے یا منافع حاصل بطور معاوضہ میں یعنی کسی سے ایک  
مکان اجارہ لے کر دوسرے کو اجارہ دے یا اور یہ صورت یہاں متفق نہیں ہے تو یہ عدم جواز پر رہا جب تک کہ کسی نص سے







لیکون ہو الذی یستغل ثلثہا لم یکن لہ ذلک الا فی روایۃ عن ابی یوسف رحمہ فانیہ یقول الموصی لا یشریک الوارث ولا یشریک ذلک فلذلک الموصی لہ الا انما نقول المطالبۃ بالقسمۃ مبنی علی ثبوت الحق للموصی لہ فیما یلاقیہ القسمۃ اذ ہو المطالب ولا حق لہ فی عین الدار واما حق فی الغلۃ فلا یملک المطالبۃ لقسمۃ الدار اگر اس موصی نے جسکے واسطے کرایہ مکان کی وصیت کی کئی اور درخواست کی کہ یہ مکان اسکے ارادہ داروں کے درمیان بانٹ دیا جادے (جبکہ صرف یہی مکان ترک کرے) تاکہ موصی نے خود ہی تنہائی مکان کو کرایہ پر چلا دے (مثلاً یہ اسکی کوٹھن سے کرایہ زیادہ آوے) تو موصی لہ کو ایسے مطالبہ کا اختیار نہیں ہے یعنی اسکا مطالبہ باطل ہے اور یہی جملہ روایات میں مذکور ہے سو ایک روایت کے جو ابو یوسف رحمہ سے آئی کہ مطالبہ سماعت ہو گا چنانچہ ابو یوسف رحمہ اس دعویٰ میں کہتے ہیں کہ موصی لہ یہاں عارضوں کا شریک ہے اور ہر شریک کو ایسے بطورہ کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے تو موصی لہ کو بھی یہ حق ہوا لیکن ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں کہ بطورہ کا مطالبہ اس بنا پر ہو سکتا ہے کہ جس چیز کا بطورہ ہو گا اس میں موصی لہ کے واسطے حق ثابت ہے کیونکہ مطالبہ بھی حق ہوتا ہے حالانکہ موصی لہ کے واسطے رقبہ مکان مذکور میں کچھ حق نہیں ہے اور اسکا حق تو صرف اس مکان کے کرایہ میں ہے پس وہ مکان کے رقبہ میں کچھ مطالبہ بطورہ نہیں کر سکتا ہے۔ ولوا وصی لہ بخدمۃ عبیدہ ولا خیر رقبۃ و ہو یخرج من الثلث فالرقبۃ لصاحب الرقبۃ والخدمۃ علیہ لصاحب الخدمۃ لانه اوجب لكل واحد شئاً شیئاً معلوماً عطفاً منہ لاحد ہما علی الآخر فتعتبر ہذا الحالۃ بحالہ الا نفراد۔ اگر زید نے ایک کلام میں اپنے غلام کی خدمت کی وصیت کر کے واسطے کی اور اسی غلام کے رقبہ کی وصیت خالد کے واسطے کی اور حال یہ ہوا کہ غلام مذکور زید کے متاعی حرکے سے نکل آیا (حتی کہ وارثوں کا حق نہیں رہا) تو غلام مذکور کا رقبہ خالد کے لیے ہے جسکے واسطے رقبہ کی وصیت ہے اور اسکی گردن پر حق خدمت اس موصی لہ کے لیے جسکے لیے خدمت کی وصیت ہے یعنی بکر کے واسطے خدمت ہے اس واسطے کہ موصی نے بکر و خالد دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک معلوم چیز واجب کی کیونکہ ہر ایک کو دوسرے پر عطف کیا (جس سے معلوم ہوا کہ ایک کے لیے معطوف علیہ ہے اور دوسرے کے لیے معطوف ہے) یعنی ایک چیز دوسری چیز سے مطاعنہ ورنہ عطف ببقائدہ ہو) پس اس حالت کو تنہائی کی حالت پر قیاس کریں گے۔ فت۔ یعنی اگر تنہا رقبہ غلام کی وصیت خالد کے لیے ہو تو وہ اسی کا مستحق ہے اور تنہا خدمت کی وصیت بکر کے واسطے صرف خدمت ہے اسی طرح دونوں کو بطریق عطف کے بیان کرنے میں بھی یوں ہی ہو گا بخلاف اسکے اگر کہا کہ میں نے اس غلام کے رقبہ و خدمت کی وصیت بکر و خالد کے واسطے کی تو اس صورت میں دونوں کو کل میں شرکت ہوگی۔ اور اگر یہ غلام تنہا سے برآمد ہو تو وارثوں کا حق ہر ایک میں سے بقدر حصہ رقبہ کے مستثنی ہو گا لہذا کہا کہ یہ غلام تنہا سے نکل آیا۔ نو۔ ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہوگی۔ ثم لما نصحت الرقبۃ لصاحب الخدمۃ فلو لم یوص فی الرقبۃ بشئ لصارت الرقبۃ میراثاً لوارثہ مع کون الخدمۃ للموصی لہ فلذلک اذا وصی بالرقبۃ للانسان آخر اذ الوصیۃ یوجب المیراث من حیث ان المملکۃ ثبت فیہا بعد الموت۔ پھر جب یہ وصیت اس طرح صحیح ٹھہری کہ خدمت کی وصیت بنام بکر صحیح ہے تو صحیح لینا چاہیے کہ اگر وہ رقبہ غلام کی بابت کچھ وصیت دے گا تو غلام کا رقبہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہوتا ہو ویکر کے واسطے اسکی خدمت مستحق ہوتی پس اسی طرح جب اسنے دوسرے آدمی مثلاً خالد کے لیے رقبہ کی وصیت کی تو رقبہ غلام اس موصی لہ خالد کی ملک ہو جائیگا (جبکہ تنہائی سے نکل آیا) لیکن رقبہ جیسے وصیت ہونے میں میراث نہ جاتا ویسی وصیت ہونے میں خالد کی ملک ہو گیا اس واسطے کہ وصیت بھی میراث کی ہیں اس راہ سے ہے کہ وصیت و میراث دونوں میں موصی کی موت کے بعد وارث و موصی کی ملکیت ثابت ہوتی ہے



فمن پس یہ امر کچھ عجیب نہیں ہے کہ خدمت ایک کے لیے ثابت ہوا اور ملک رقبہ دوسرے کے لیے مجرب ہو۔  
 جیسے نئے میراث میں بیان کر دیا۔ ولہذا نظائر و ہوا اذا ادسی بانبہ لرجل و بانی لطنہا لا خرمہ ہی  
 من الثالث ادا وصی لرجل یخاتم ولا خرمہ لطنہ و قال ہذا القوصہ لفلان و ما فیہا من العمر لفلان  
 کان کما اوصی ولا شئی لصاحب النظر فی المنظرون فی ہذا المسائل کما۔ اور اس کے نظائر چھ سال  
 دیگر ہیں۔ ایک یہ کہ اپنی باندی کی وصیت دیک کے بے کی اور جو باندی کے بیٹ میں اس کی وصیت بیک کے واسطے ہے  
 اور باندی سے بیٹ کے طرف سے اس کی وصیت ہے طرف کی وصیت کی اور بیک کے بے منظور کی وصیت  
 کی اور حالت یہ کہ باندی مذکورہ اس کی تہائی ترکہ سے برآمد ہوتی ہے۔ (حتی کہ وارثوں کا کچھ تعلق نہیں رہا) یا دوسرے مسئلہ  
 یہ کہ دیک کے واسطے اپنی انگوٹھی کی وصیت کی اور بیک کے واسطے اس کے لگینہ کی وصیت کی۔ یا تیسرا مسئلہ کہ دیک کے واسطے  
 دیکل یا ذکرہ کی وصیت کی اور بیک کے لیے جو مجبور ہے اس طرف میں من انکی وصیت کی اور ان سب مسائل میں  
 یون ہی حکم ہوتا ہے جیسے اسنے کہا اور ان سب مسائل میں جسکے بے طرف کی وصیت کی ہے یعنی دیک کے بے منظور  
 میں سے کچھ حق نہیں ہوتا ہے۔ فست۔ اگر کہا جاوے کہ در صورتیکہ رقبہ غلام کی وصیت بنام دیک ہو اور اس کی خدمت  
 کی وصیت ہمیشہ کے واسطے بنام بیک ہو تو یہ اس میں فروخت وغیرہ کا کچھ تصرف نہیں کر سکتا ہے اور اسکو کیا فائدہ ہے۔  
 جواب یہ کہ جیسے وارثوں کو فائدہ تھا وہی موجود ہے چنانچہ اگر کسی خدمت یعنی بیک مرگیا تو دیک کے واسطے رقبہ مع بیٹ  
 کے خالص ہو گیا اور اس سے کم نہیں کہ آخر بیک کبھی مر گیا تو جاہ سے زیادہ پہلے مر جاوے بہر صورت یہ غلام خواہ اس کے  
 لیے یا اس کے وارثوں کے لیے خالص ہو جائیگا بخلاف خدمت کے کہ وہ وارثوں کی طرف منتقل نہیں ہوتی ہے۔ م۔  
 پھر یہ سب اس صورت میں کہ موصی نے ایک ہی کلام میں دو وزن کے واسطے اس طرح وصیت کی کہ کسا میں نے  
 اپنے اس غلام کے رقبہ کی خالہ کے لیے اور اس کی خدمت کی بیک کے لیے وصیت کی حتی کہ ایک ہی جواب میں  
 دو وزن کے واسطے بھل کر دیا۔ اما اذا فصل احدا لا یجاب من عن الاخر فیہما فکذلک الجواب  
 عند ابی یوسف رحمہ اللہ۔ اور اگر ان مسائل مذکورہ میں دو وزن ایجاب میں سے ایک کو دوسرے سے الگ  
 کیا تو بھی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ فست۔ کہ ہر موصی لہ کے واسطے جو چیز بیان کی وہی اس کے واسطے ہوگی  
 باندی ایک کے واسطے وصیت کی اور باندی کا بچہ دوسرے کے واسطے وصیت کیا تو ہر ایک اپنی وصیت پاویگا۔  
 و علی قول محمد رحمہ اللہ موصی لہ بہا و الولد فیہما لصفان و کذلک فی اخر اتہا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے  
 قول پر جس موصی اس کے واسطے باندی کی وصیت کی اسکو باندی ملے گی اور بچہ دو وزن موصی لہ کے درمیان نصف نصف  
 مشترک ہوگا اور یہی حکم اس کے نظائر میں ہے۔ فست۔ کہ انگوٹھی اس کی موصی لہ کے واسطے ہے اور لگینہ دو وزن کے درمیان  
 مشترک ہے اور جو کبری اپنے موصی لہ کے واسطے ہے اور غلام دو وزن میں مشترک ہیں۔ غرض کہ دو وزن میں سے جسکے بے طرف  
 کی وصیت ہے وہ طرف کو بدون شرکت پاویگا اور جسکے بے منظور کی وصیت ہے تو منظور اس کے اور صاحب طرف کے درمیان  
 مشترک ہوگا۔ اور مثال کلام یہ ہے کہ میں نے دیک کے واسطے اپنی اس باندی کی وصیت کی۔ پھر کسی وقت کما کہ میں نے  
 بیک کے واسطے اپنی اس باندی کے بچہ کی وصیت کی۔ لابی یوسف ان یا یجابہ فی الکلام الثانی بنین ان مرادہ  
 من الکلام الاول ایجاب الامۃ للموصی لہ بہا دون الولد۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ کلام دوم میں ایجاب  
 سے ظاہر ہو گیا کہ کلام اول میں اس کی مراد دیک کے واسطے بدون فرزند کے فقط باندی کا ایجاب تھا۔ فست۔ یعنی دیک کے  
 واسطے باندی کی وصیت کرنے سے غرض یہ تھی کہ فقط باندی بدون بچہ کے دیک کے واسطے وصیت ہے۔ اور تو بھیج یہ کیا ہے



باندی کی وصیت کرتا مجل ہو کہ دو باتوں کو متل ہو ایک یہ کہ زید کے واسطے باندی سے بچہ ہو کہ بچہ اسکے تابع ہو سارہ وہ  
 یہ کہ زید کے واسطے فقط باندی دون بچہ ہو نہ جب اسنے دوسرے کلام سے بچہ واسطے کر کے بیان کیا تو یہ کلام اول کا  
 بیان ہو گیا یعنی مجل کلام اول اب واضح ہو گیا کہ اس میں فقط باندی مراد ہو اگر اعتراض ہو کہ تمہارے اصول الفقہ میں  
 مقرر ہو کہ مجل کے ساتھ ملا ہوا بیان درست ہوتا ہو نہ جدا کر کے صحیح نہیں ہوتا بلکہ اول مجل کا حکم ثابت ہو جاتا ہو  
 پھر جدا کلام سے اس میں تفسیر کرتا بطریق بیان نہیں بلکہ رجوع یا نسخ ہو بشرطیکہ ممکن ہو تو یہ بیان صحیح نہ ہوگا۔ جواب دیا کہ  
 و ہذا البیان منہ صحیح وان کان مفسولان الوصیہ لاتلزم شئی فی حال حیات الموصی فکان البیان  
 المقصود فیہ والموصول سوار کما فی وصیۃ الرقبۃ والخدمۃ۔ موصی کی طرف سے یہ بیان صحیح ہو اگرچہ اسنے  
 کلام اول مجل سے جدا کر کے بیان کیا ہو اسوجہ سے کہ موصی کی زندگی میں وصیت کچھ لازم نہیں کرتی تو اس میں بیان  
 خواہ جدا ہو یا ملا ہو دون برابر میں چنانچہ غلام کے رقبہ واسطے خدمت کے بارہ میں بالاتفاق بیچ ہو وقت غلام  
 یہ کہ بیان جدا اسواسطے باطل تھا کہ حکم مجل پہلے ثابت ہو چکا اب اسکا نسخ ہو گا نہ بیان اور بیان وصیت کا یہ حال ہو  
 کہ موصی کی موت سے پہلے مجل ہو یا میں ہو کسی کا کچھ حکم ثبوت نہیں ہوتا تو مجل کا کچھ حکم نہوا بلکہ حکم بعد موت موصی کے  
 ثابت ہو گا تو اسوقت تک یہ سب کلام موصول ہو گئے۔ اور نظیر اسکی یہ کہ رقبہ غلام کی وطیت زید کے واسطے کی پھر اس سے  
 جدا کر کے اس غلام کے نہ مت کی وصیت کر کے واسطے کی تو دون صحیح اور ہر ایک اپنی وصیت کا مستحق ہو اسی طرح  
 باندی واسطے بچہ میں ہوگا۔ اور اگر فرض کر دو کہ مجل کا حکم ثابت ہو تو غایت یہ کہ اسنے بیان نہ کر کے بچہ کے بارہ میں  
 رجوع کر لیا اور یہ بالاتفاق جائز ہو۔ ولحمدا ان اسم النخا تم قینا ول الحلقۃ والنقص وکذا لک اسم البجارت  
 و تبا و لہا و ما فی بطنہا واسم القوصۃ کذا لک۔ اور امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہو کہ انکو ٹھی کا نام اسکے حلقہ و گینہ دونوں  
 کو شامل ہو اور اسی طرح باندی کا لفظ اسکی ذات کو مع اسکے بٹ کے بچہ کو شامل ہو اور تو صرہ یعنی لو کہی خرا لود کر کی  
 و طرما کو شامل ہو۔ تو ان میں سے کوئی لفظ مجل نہیں ہو بلکہ عام ہو۔ ومن اصلنا ان العام الذی موصی  
 بموت ان حکم علی سبیل الاحاطۃ بمنزلۃ الخاص۔ اور ہمارے اصول میں سے یہ امر مستقر ہو کہ لفظ عام جسکا جو  
 یہ کہ بطور احاطہ کے حکم بموت ہو تو یہ عام بھی بمنزلہ خاص ہوتا ہو۔ تو باندی وغیرہ کا لفظ عام بطور احاطہ کے  
 ظرف و ظرفیت دونوں کو شامل ہو جس اول شخص کے واسطے اسنے باندی سے بچہ کے وصیت کی۔ لیکن بعد اسکے اسنے  
 دوسرے کے واسطے بھی بچہ کی وصیت کی۔ جیسے اول کے واسطے انکو ٹھی کی وصیت میں حلقہ و گینہ دونوں کی وصیت  
 ہوئی پھر اسنے گینہ کی وصیت دوسرے کے واسطے کی۔ فقہا جمیع فی النقص وصیتان و کل منہما وصیۃ بايجاب  
 علیہ۔ پس گینہ کے حق میں دو وصیتیں جمع ہوئیں یعنی زید کے واسطے بھی وصیت کی اور بکر کے واسطے بھی وصیت  
 کی اور دونوں میں سے ہر ایک بايجاب علیہ وصیت ہو۔ یعنی ہر ایک وصیت سے علیہ گینہ کا ايجاب کیا گیا ہو  
 تو یہ دو طریقہ یہ ہو سکتا ہو کہ گینہ کے حق میں زید کی وصیت سے رجوع ہو اور دوم یہ کہ زید کے واسطے بانی سے  
 اور بکر کے واسطے بھی ہو لیکن ان دونوں میں سے دوم ادنی ہو تو یہی نہیں ہوگا۔ فیجعل النقص منہما نقصین و  
 لا یكون ايجاب ادر صیۃ فیہ للثانی رجوعا عن الاول۔ پس گینہ زید و بکر دونوں کے درمیان نقصا نقص  
 مشترک گنا جائیگا اور گینہ میں دوم لینے بکر کے لیے وصیت کرنا اول سے رجوع نہیں ہوگا۔ فقہا  
 کے لیے غیر ضروری ہو تو اسکی جانب جانا جائز نہیں ہو۔ اگر اصول میں مستقر ہو۔ کہ اذا اوصی للثانی بالنخا تم  
 ہیے اگر دوسرے شخص کے واسطے انکو ٹھی کی وصیت کرنا تو بھی یہی حکم متعارف نہ ہو کہ اس سے زید کی وصیت سے

دری بزرگ



رجوع نہیں بلکہ زید و بکر دونوں انگوٹھی میں شامک ہو جائے ہیں اور اس میں کچھ خلافت نہیں ہو پس جیسے پورے انگوٹھے میں بعد زید کے بکر کی وصیت سے رجوع نہیں ہوتا بلکہ شریک کرنا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح نگینہ میں دونوں کی شرکت ہو جائیگی۔ اسی طرح باندی کے بچہ میں اور ڈگری کے خرا میں دونوں کی شرکت ہو جائیگی۔ اور یہ کلام ایسی چیزوں میں رجوع و انت کی حقیقت سے عموم و شمول سے احاطہ کون جیسے انگوٹھی و باندی و خرا کی ذیل یا ڈگری ہے۔ بخلاف الخدمت مع الرقبہ۔ رخلان مسئلہ خدمت مع رقبہ کے فن۔ یعنی جبکہ امام اور دوست رح کے استدل لال میں نہیں کیا گیا کہ جب زید کے لیے غلام کی وصیت کی پھر بکر کے لیے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت ہو حالانکہ اس میں شرکت کا حکم نہیں ہوا تو جواب دیا کہ باندی و اس کے نظائر سے یہ خلاف ہے۔ لان اسم الرقبہ لا یتناول الخدمۃ۔ اس واسطے کہ رقبہ کا لفظ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہے۔ فن نہ جس شخص کے واسطے رقبہ کی وصیت کی تھی وہ رقبہ کے شمول میں خدمت کا مستحق ہی نہیں ہوا تھا یعنی رقبہ کے شمول کے طور پر استحقاق نہیں تھا بلکہ۔ وانما یتخذہ الموصی لہ حکم ان المنفۃ حصلت علی ملک۔ موصی کہ کو خدمت لینے کا استحقاق صرف اس حکم سے حاصل ہوتا ہے کہ ینفقت اس کی ملکیت پر حاصل ہوئی ہو۔ فن۔ حتیٰ کہ اگر رقبہ غلام کی وصیت فقط زید کے واسطے ہو اور خدمت کی وصیت کسی غیر کے واسطے نہ تو جب زید کو یہ غلام حاصل ہوا سو وقت وہ اس کی خدمت کا اسوجہ سے مستحق ہوتا ہے کہ اس کی ملک سے جو کچھ منافع پیدا ہوں اسی کے واسطے ہیں اور یہ اسوجہ سے نہیں ہوتا کہ موصی نے زید کے واسطے خدمت کی بھی وصیت کی ہو تو وہ خدمت لے سکتا ہے جیسے مشتری نے صرف غلام خریدا جس سے خدمت لیتا ہے اور یہ نہیں کہ مشتری نے غلام اور اس کی خدمت خریدی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ رقبہ کا لفظ کچھ رقبہ مع خدمت کے واسطے شامل نہیں ہے۔ فاذا اوجب الخدمۃ لغيرہ لا یجوز للموصی لہ فیہ حق۔ پس جب موصی نے خدمت کی وصیت کسی دوسرے کے واسطے کر دی تو اہل موصی کے واسطے خدمت میں کچھ حق نہیں رہا۔ فن۔ ان اگر بطور شمول کے خدمت کی وصیت بھی اول کے نام ہوتی تو وہ شرکت کا مستحق ہوتا لیکن معلوم ہوا کہ رقبہ اس کی خدمت کو شامل نہیں ہوتا۔ اور واضح ہو کہ اول کو دوسرے کی وصیت میں شرکت جمع ہوئی ہے کہ اول کے واسطے بطور شمول وصیت ہونے کے بعد دوسرے کلام سے دوسرے کے واسطے وصیت ہو بخلاف ما اذا کان الکلام موصولاً لان ذلک دلیل تخصیص والا ستثنایا فقیہین انہ اوجب لصاحب الخاتم الحلقۃ خاصۃ دون الفص۔ برخلاف اسکے جب وصیت واسطے زید و بکر کے ایک ہی کلام موصول میں ہو تو ہر ایک کے واسطے اپنی اپنی وصیت دونوں شرکت ہوتی ہے اس واسطے کہ کلام متصل میں اس طرح وصیت کرنا تخصیص استثنایا کی دلیل ہے پورے کلام کے معنی لگانے سے نکال کر اسے مثلاً زید کے واسطے فقط باندی کی وصیت کی اور کچھ مستثنیٰ کر لیا جسکی وصیت اسی کلام میں بکر کے واسطے کی یا انگوٹھی اگرچہ مع نگینہ ہے لیکن ایک ہی کلام میں دوسرے کے لیے نگینہ کی وصیت کرنا دلیل ہے کہ اسے زید کے واسطے انگوٹھی سے نگینہ خاص مستثنیٰ کر لیا ہے تو ظاہر ہوا کہ اسے انگوٹھی والے کے واسطے بدون نگینہ کے فقط طلق کی وصیت کی ہے۔ فن۔ پس اشارت مصنف رحم اور قوت دلیل سے ظاہر ہوا کہ امام محمد رحم کا قول اصح ہے وامتہ تاملے اعلم۔ پھر میں نے عینی میں بھی دیکھا۔ قال ومن اوصی لآخر بثمرۃ بستانہ فثم مات و فیہ ثمرۃ فله ہذہ الثمرۃ وحدہ۔ اگر زید نے بکر کے واسطے اپنے باغ کے پھلوں کی وصیت کی پھر زید مر لا اور اس وقت اسکے باغ میں پھل ہیں تو بکر کے واسطے فقط یہی پھل ہونگے۔ فن۔ جبکہ نہائی سے برآمد ہوں اور اس سے زیادہ نہیں ملگا۔ وان قال لہ ثمرۃ بستانی اباقلہ ہذہ الثمرۃ وثمرۃ فیما یستقبل اعاش



اور اگر اسے کہا ہو کہ بکر کے واسطے ہمیشہ میرے باغ کے پھل ہیں تو اس صورت میں بکر کو پھل ملے گا اور آئندہ جب تک  
 بکر زندہ رہے تب تک سب پھل پاتا رہیگا۔ پس اگر بکر مرے تو وصیت ختم ہو جائیگی۔ وان اوصی لہ لفلان  
 بستانہ فله الفلۃ القائمة و غلۃ فیما یستقبل - اور اگر دیسے بکر کے واسطے اپنے باغ کے غلہ کی وصیت کی یعنی  
 باغ کے حاصلات کی ذکر کے واسطے یہ غلہ جو وقت موت تک کے موجود ہو اور آئندہ جو کچھ غلہ حاصل ہو سب ملے گا۔  
 جب تک بکر زندہ رہے۔ پس معلوم ہوا کہ پھل کی وصیت میں اور غلہ کی وصیت میں فرق ہے۔ اور واضح ہو کہ غلہ ہر چیز  
 کی حاصلات ہے چنانچہ غلام کی مزدوری و مکان کا کرایہ و باغ کے پھل یا بھلون کی قیمت جیسے زمین کی کھیتی یا نقد پر  
 پس پھل تو خاص ہو اور غلہ عام ہے کہ پھل موت یا نقد پر کچھ حاصلات جو حتی کہ ساکھ کے جنگل سے حسین پھل نہیں ہیں  
 جن غلہ حاصل ہوتا ہے۔ یا بھلہ غلہ میں فرق ہے۔ والفرق ان الثمرۃ اسم للموجود عرفاً فلا یتناول المعدم  
 الا بملائہ زائدۃ شل التخصیص علی الابد لانہ لا یتبادل بالتبادل المعدم والمعدم مذکور وان لم یکن  
 ششیاً۔ اور فرق یہ ہے کہ ثمرہ تو موت میں موجود کا نام ہے پس یہ لفظ ایسے بھلون کو شامل نہ کرنا چاہیے۔ الحال معدم  
 سوائے ایسی صورت کے کہ کسی لفظ سے زائد کی دولت ہو یعنی موجود سے زائد پر وہ لفظ دولت کرے جسے موت  
 (ہمیشہ) کے لفظ سے تصریح کر دی تو معدم کو بھی شامل ہے اس واسطے کہ جو وہ پھل کے واسطے ہمیشگی نہیں ہو سکتی مگر  
 اسی طرح کہ جو پھل ابھی معدم ہیں انکو شامل کیا جاوے اور معدم اگرچہ کچھ چیز نہیں ہیں لیکن وہ مذکور ہوتا ہے  
 یعنی اگر کوئی اعتراض کرے کہ تمہارے علمائے متکلمین کہتے ہیں کہ چیز جو موجود ثابت ہو تو معدم پھل کچھ چیز ہو  
 کیونکہ وہ موجود یا ثابت نہیں ہیں تو انکی وصیت باطل ہونا چاہیے۔ اور جواب یہ کہ ہاں معدم کوئی چیز نہیں ہے لیکن  
 معدم کو ذکر کیا جاتا ہے یعنی معدم کو بیان میں مذکور کرنا ممکن ہے تو وصیت میں ان معدم بھلون کا ذکر ہر لہذا جب بھی  
 موجود ہوں و سوقت وصیت نافذ ہوگی حتی کہ اگر یہ باغ ہی تلف ہو جاوے تو وصیت باطل ہو جاوے پس بیان وصیت  
 میں موجود کی شرط نہیں ہے جبکہ سبب موجود ہے اور تحقیق آتی ہے۔ بالکل یہاں صرف یہ اشکال تھا کہ معدم بھلون کی  
 وصیت کے کیا معنی ہیں جبکہ تمہارے متکلمین کے نزدیک معدم کچھ چیز نہیں ہوتا ہے اور جواب یہ کہ معدم چیز نہیں  
 موجود نہیں ہوتا لیکن مذکور ہوتا ہے تو موصی نے معدم بھلون کی وصیت میں مذکور کیا کہ یہ باغ جس سے پھل پیدا ہو سکے  
 ہیں موجود ہے تو جب اس سے پھل پیدا ہوں وہ فلان کے واسطے وصیت ہیں۔ پھر میں اس تہذیب سے منکر ہوں گے کہ  
 بات کا اعادہ کرتا ہوں کہ پھل کی وصیت اور غلہ کی وصیت میں یہ فرق ہے کہ موت میں ثمرہ و پھل بھی موجود ہوں پس جو آئندہ  
 پیدا ہونگے انکو شامل نہیں مگر جبکہ صاف کہہ دے کہ موجود پھل اور جو آئندہ پیدا ہوں یا اسی معنی کے مفید لفظ کہے  
 ہمیشہ میرے باغ کے پھل بکر کے واسطے ہیں کیونکہ موجود پھل جب ہمیشہ نہیں رہتے ہیں تو موت و عقل سے یہی معنی  
 نکلے کہ آئندہ جب اپنے موسم پر پیدا ہونے والے بکر کے واسطے وصیت میں کہ یہی ہمیشگی کی صورت ہے۔ رہا یہ امر کہ  
 ہمیشگی صرف بکر کی زندگی تک ہوگی تو یہ اس واسطے کہ بکر کے واسطے تو ہمیشگی نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ وصیت موصی کے  
 خاص ہونے کے وارثوں کی میراث نہیں ہوتی بلکہ ہمیشگی کے ہی معنی ہوتے ہیں جب تک بکر زندہ رہے۔ بالکل ثمرہ کے ساتھ  
 جب تک ایسا لفظ نہ جس سے موجود بھلون سے زائد کی دولت ہوتی ہو تب تک موت موجود پھل پاویگا۔ اما الفلۃ منتظم الموجد  
 واکون بمرخص الوجود مرة بعد اخرى عرفاً۔ باغ تو وہ موجود کا واسطے سوائے بھی و بار بار موجود ہونے والی ہے  
 سب کو موت میں شامل ہو گا۔ فلان ہا کل من غلۃ بستانہ و من غلۃ ارضہ و دارہ۔ چنانچہ موت میں  
 ہر بکر کے فلان مخصوص اپنے باغ کے غلہ سے لکھا ہے یا اپنی زمین و مکان کے غلہ سے لکھا ہے یعنی فلان



کی بسر اوقات اپنے بلخ یا زمین یا مکان کی حاصلات سے مشغول ہو چکا کسی کا ذکر نہیں تو کہاں سے بسو ہو کر رہے  
جواب میں یون بولتے ہیں اور یون نہیں کہتے کہ وہ اپنے بلخ کے بچل کھاتا ہے۔ اس واسطے کہ بچل تو ہمیشہ موجود ہونے کی  
چیز نہیں اور ہر روزہ فوراً کی نہیں ہے۔ اور غلہ و حاصلات کا محاورہ صحیح مفہوم ہوتا ہے یعنی حاصلات مذکورہ جو سال بیاں  
اپنے اقساط پر وصول ہوا کرتی ہے اسی سے بسر اوقات ہر تو معلوم ہوا کہ غلہ کمر بار بار حاصلات کو شامل ہے۔ فاذا اطلقت  
تمناہ لہما غنا غیر موقوف علی دلالتہ آخری۔ پس جب غلہ کا لفظ اطلاق کیا گیا تو وہ موت میں موجود کو اور آئندہ  
پیدا ہونے والے کو دونوں کو شامل ہوتا ہے بدون اس کے کہ کسی دوسرے کی دلالت پر موقوف ہو۔ یعنی اس کے  
ساتھ میں کسی ایسے لفظ دیگر کی ضرورت نہیں جو آئندہ کے شمول پر دلالت کرے بلکہ غلہ کا لفظ ہی معدوم و آئندہ ہو کر  
ہونے والے پر دلالت کرتا ہے۔ اما النثر اذا اطلقت لا یراد بہا الا الموجود۔ اور فقرہ کا لفظ جب اطلاق  
کیا گیا ہے اس کے ساتھ کئی قیدیں بھی دیکھی گئی ہیں لگائی گئی تو اس سے سوائے فقرہ موجود کے زائد مراد نہیں ہوتی  
ہے۔ فلنذا یقتصر الانصراف الی دلیل زائد۔ اسی واسطے موجود سے زائد کے معنی لینے میں دلیل زائد کی ضرورت  
ہوتی ہے۔ یعنی موجود بچل کے اطلاق سے پھرنے میں ضرورت ہے کہ بیان لفظ زائد ہو۔ قال ومن اوصی  
لرجل لثوب غنمہ ابدآ او بادلا او بلبہا ثم مات فلما فی بطنہا من الولد و ما فی ثمر و عہا من  
اللبن و ما علی ظہرہا من الثوب یوم یوم الوصی سوار قال ابدآ او لم یقبل لانه ایجاب  
عند الموت فیعتبر قیام ہذہ الاشیاء یومئذ۔ اگر دیدنے کے واسطے ہمیشہ کے لیے اپنی بیویوں کے ہاتھ  
کی یا ان کے بچوں کی یا ان کے دودھ کی وصیت کی بھریا تو اس کی موت کے روز ان بیویوں کے پیٹ میں جو بچہ ہوں  
یا جو کچھ دودھ ان کے پیٹ میں ہو یا جو بال ان کی پیٹ میں ہوں وہ بچہ کو لینے خواہ زید نے (ہمیشہ) کا لفظ کہا ہو یا نہ  
کہا ہو یعنی ہمیشہ کئے سے کچھ فائدہ نہیں ہے اس واسطے کہ وصیت مذکورہ تو موت کے وقت ایجاب ہو کر چنانچہ کر  
بیان ہو چکا) تو موت کے روز ان چیزوں کا وجود معتبر ہے۔ اور آئندہ جو کچھ وغیرہ ہوں وہ بالفعل معدوم  
ہیں تو وصیت میں ان کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ وصیت صرف اس موجود سے متعلق ہوتی ہے جو ایجاب کے وقت  
ہو یعنی وصی کی موت کے وقت ہو۔ اگر کہا جاوے کہ تمہیں بچوں و غنم میں یہ کہاں اعتبار کیا جبکہ معدوم کو بھی شامل  
کر لیا۔ جواب یہ کہ جملہ وصیات میں قیاس کے موافق یہی حکم ہے کہ موت کے وقت جو موجود ہو اسی سے وصیت متعلق  
ہوتی ہے۔ و ہذا بخلاف ما تقدم۔ اور یہ مذکورہ سابق کے خلاف ہے۔ یعنی بچوں و غلہ کے سلسلے سے خلاصہ  
ہے بلکہ بچوں۔ نہ کہ سب سے خلاصہ اور قیاس سے خلاصہ ہے۔ والفرق ان القیاس یا لی تملک  
المعدوم لانه لا یقبل التملک الا ان فی الثمرۃ و الغلۃ المعدومۃ جاز الشریع یورود النقص علیہا کالمعدوم  
والاجارۃ فاقضی ذلک جوازہ فی الوصیۃ بالطریق الاولی لان بابہا اوسع۔ فرق یہ ہے کہ معدوم چیز  
کی تملک سے قیاس منکر ہے یعنی قیاس مقتضی نہیں کہ معدوم چیز کی تملک کی جاوے (کیونکہ جس چیز کو دوسرے کی  
ملک میں دیتا ہے وہ معدوم ہے فعل کا اثر لغوی) کیونکہ معدوم اس قابل نہیں کہ ملک ہو یا کن بچل و غلہ معدوم ملک  
ہے حال ہے کہ انہر عقد وارد ہونا شریع میں آگیا ہے جیسے درختوں کی بنائی کا معاملہ ہے یا عقد اجارہ ہے کہ کیشہ  
ہے اور یہ مقتضی ہے کہ ان کی وصیت بحدیہ اولے جائز ہو اس واسطے کہ باب وصیت زیادہ وسیع ہے۔  
جب ان معدوم بچل و غلہ کے عوض دوسرے کا مال لینے کا عقد اجارہ جائز ہو تو وصیت جو غلہ  
جائز ہے۔ لہذا ہنہ بچوں و غلہ کی وصیت میں معدوم و موجود سب کی وصیت میں جواز کا۔



فلان بجز ایراد العقد علیہا اصلاً ولا یستحق بعقد ما فکذا لک لا یدخل تحت الوصیۃ سرایچہ معدوم اور اس کے  
عدون ساقی۔ یعنی بکروں کے معدوم بچوں یا صوف دودھ کی وصیت لڑا کا یہ حل ہے کہ اگر عقد وار دیکر یا لکھ نہیں  
ہو اور کسی عقد کے ذریعہ سے انکا استحقاق نہیں ہوتا تو وصیت کے تحت میں بھی یہ معدومات نہیں داخل ہونگے  
مگر اگر کہا جائے کہ بچہ جو وقت موصی نے وصیت کی تھی اس وقت بچہ بھی موجود نہیں تھا اور اس کا موصی لڑکے  
نہیں لڑا ہے بلکہ جو وقت موت کے موجود ہوتا ہے حالانکہ یہ وصیت کے وقت معدوم تھا تو چاہیے کہ جو وقت موت  
موجود ہے یہ بھی موصی لڑکے دیا جائے۔ جواب یہ کہ وصیت تو درحقیقت موت ہی کے وقت ایجاب ہے تو اس وقت جو  
موجود نہیں ہوتا۔ بخلاف الموجود منہا۔ برخلاف اس کے جو ان اشیاء میں سے موجود ہوتا ہے یعنی  
جو بچہ یا دودھ و صوف کہ موجود ہوتا ہے داخل ہو جائیگا۔ لانیہ بجز استحقاقاً تبعاً بعقد البیع و مقصود العقد  
الخلع فکذا بالوصیۃ والتمتع لعلیٰ اعلم۔ اس لئے کہ بیٹ میں جو بچہ یا تخن میں جو دودھ یا بکری کی پٹیر جو صوف  
ہو وہ تمبیع کے ذریعہ سے تلوع کر کے مستحق ہو جاتا ہے اور عقد خلع کے ذریعہ سے تصد کر کے مستحق ہوتا ہے تو اسی طرح  
بذریعہ وصیت کے بھی مستحق ہو جائیگا۔ یعنی اگر حاملہ باندی یا بکری خریدی تو اس کے تلوع ہو کر اس کا بچہ بھی مشتری  
کی ملک ہو گا جبکہ بدائین ہوا ہے۔ اور اسی طرح بکری کے تھنوں کا دودھ یا صوف بھی مشتری کے واسطے ہے اور اگر  
عورت نے باندی کے بچہ پر جو حمل ہے شوہر سے خلع کیا تو جائز ہے اور یہ بچہ اس کا عوض ہو گا پس موجود حمل دودھ و  
صوف ایسی چیز ہے کہ اس پر بعض عقد وارد ہوتا ہے خواہ تبعاً یا قصداً تو اسی طرح وصیت سے بھی انکی ملکیت موصی ل  
کو حاصل ہو جائیگی۔ والتمتع لعلیٰ اعلم۔

## باب وصیۃ الذمی

یہ باب ذمی کی وصیت کے بیان میں ہے۔

قال واذا صنع یہودی اول نصرانی بیعۃ او کنیت فی صحۃ علم مات فمیراث۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر  
یہودی نے بیعہ بنایا یا نصرانی نے کنیت بنایا اور حالیکہ وہ تندرست ہے (مریض مرض الموت نہیں ہے) پھر مر گیا تو اسکے  
وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ اس میں ائمہ متفق ہیں اگرچہ تخریج کے طرق میں فرق ہے۔ لان ہذا بمنزلہ  
الوقف عند ابی حنیفہ رحم والوقف عند یورش ولا یلزم فکذا ہذا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ رحم کے نزدیک  
ذمی کا یہ نسل بمنزلہ وقف ہے اور ابو حنیفہ رحم کے اجتہاد میں اوقات کچھ لازم نہیں ہوتے بلکہ میراث ہی جگہ ہے  
جیسی یہودی و نصرانی کے اس وقف میں ہو گا۔ کہ یہ میراث ہو جائیگا اور لازمی نہیں ہو گا۔ اما عند ہما  
فلان ہذا معصیت فلا تقص عند ہما۔ رہا صاحبین کے نزدیک اس کا میراث ہو جانا اس وجہ سے کہ وقف اگرچہ لازم  
ہوتا ہے لیکن یہ فعل معصیت ہے تو صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہو گا۔ اب یہی امام مالک و شافعی و احمد  
کا قول ہے۔ قال ولو ادعی بذلک لقوم مسیحین فموسن الثالث معناه اذا ادعی ان یبنی وادعی بیعۃ او  
کنیت فہو جائز من الثالث لان الوصیۃ فیہا معنی الاستخلاف ومعنی التملک ولہ ولایۃ ذلک فان  
تصحیح علی اعتبار المعینین۔ اور اگر یہودی یا نصرانی نے ایک قوم مسیحی کے واسطے بیعہ یا کنیت کی وصیت کی تو  
یہ وصیت اس کی تہائی ترکہ سے جائز ہوگی اس قول کے معنی یہ ہیں کہ اس نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان واسطے فلان و فلان  
و فلان مسیحی لوگوں کے واسطے بیعہ یا کنیت بنایا جاوے تو اسکے تہائی مال سے جائز ہے اس واسطے کہ وصیت میں وہی معنی

یہودی نے بیعہ بنائی  
یا نصرانی نے کنیت بنائی  
تو اس کے وارثوں کے واسطے میراث ہے



ہوتے ہیں ایک یہ کہ موسیٰ کو بچا ہے اپنے خلیفہ کیا اور دوم یہ کہ مالک کرد بالینی جس چیز کی وصیت کی تو موسیٰ نہ کو اس  
 چیز کے حق میں اپنا خلیفہ کیا یا یہ چیز اس کی ملک میں رہی اور دوسری کو بھی دو وزن باتوں میں سے ہر ایک کا اختیار حاصل ہے  
 تو اس کے قول مذکور دو وزن معنی کے لحاظ سے صحیح کرنا ممکن ہے۔ پس یہ نصرت صحیح راہ لیکن مارٹون کے حق متعلق  
 ہونے سے نصرت مذکور نصرت ایک نہائی سے جائز ہو گا یہ اس وقت کہ قوم مذکور معین سمی ہوں۔ قال وان اوصی  
 ببارہ کنیتہ لقوم غیر سیمین جازت الوصیۃ عند ابی حنیفہ رحمہ و قال الوصیۃ باطلہ لان ہذہ معصیۃ حقیقۃ فان  
 کان لی مقتدا ہم قریبہ والوصیۃ بالمعصیۃ باطلہ لما فی تنفیذہ من تقریر المعصیۃ۔ اور اگر اسے وصیت کی کہ ایک  
 مکان ایک قوم غیر سیمی وغیر معین کے واسطے کنیتہ بتا دیا جاوے اور امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک وصیت جائز ہے اور نصرت  
 رحمہ امہ کے نزدیک وصیت باطل ہے (اور یہی امام مالک و شافعی و احمد کا قول ہے) اس واسطے کہ وصیت مذکور دو در حقیقت  
 معصیت ہے اگرچہ ان کے اعتقاد میں ایک فعل طاعت تقرب ہو اور معصیت کی وصیت باطل ہوتی ہے اس واسطے کہ ایسی وصیت  
 کے نافذ کرنے میں معصیت کو سہولت کرنا لازم آتا ہے۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان ہذہ قریبہ فی مقتدا ہم ونحن امرنا ان نزلہم  
 و ما یدعون فیجوز بنا علی اعتقاد ہم۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ امر مذکور ان کے اعتقاد میں طاعت ہے اور  
 حکم رکھا گیا ہے کہ ہم ذمیروں کے لئے اعتقادی اعمال پر جوڑیں تو برائے ان کے اعتقاد کے یہ وصیت جائز ہوتی ہے۔  
 اور ان کے دینی افعال میں کچھ حقیقت کا لحاظ ضروری نہیں ہے۔ الامامی انہو اوصی بما ہو قریبہ حقیقۃ لکن معصیت  
 فی مقتدا ہم لا تجوز الوصیۃ اعتبارا لا اعتقاد ہم فلذا عکس۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر اسے ایسے امر کی وصیت کی  
 جو در حقیقت قریبہ ہے لیکن ان کے اعتقاد میں معصیت ہے تو ان کے اعتقاد کا لحاظ کر کے یہ وصیت جائز نہیں رکھی جاتی ہے  
 (بالاعتقادی) تو اسی طرح اس کے برعکس میں حکم ہو گا۔ کہ جو در حقیقت معصیت ہو لیکن ان کے اعتقاد میں تقرب ہے وہ  
 نافذ کیا جائیگی۔ اور اس سے ظاہر ہوا کہ بیعہ و کنیتہ بنائے کی وصیت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے حالانکہ اگر خود  
 کنیتہ و بیعہ بنانا بھروسہ جاتا تو وہ میراث ہو جاتا تو ابو حنیفہ رحمہ نے ان دو وزن میں فرق کیا۔ ثم الفرق لابی حنیفہ رحمہ  
 بین بناء البیۃ و الکنیۃ و بین الوصیۃ بہ ان البناء لفسخ لیس بسبب لزوال ملک البانی و انما یزول  
 لکہ بان یصیر محرزا خالصا لہ تعالیٰ کما فی مساجد المسلمین و الکنیۃ لم تصر محرزۃ لہ تعالیٰ حقیقۃ فبقی  
 ملک البانی فتورث عنہ ولا ینتم بنون فیہا الحجرات ویستکونہا فلم یحزر لتعلق حق العباد بہ و فی ہذہ اوصوف  
 تورث المسجد ایضا لعدم تحرزہ بخلاف الوصیۃ لانه وضع لازالہ ملک الا انہ اشنع ثبوت مقتضا و فی غیر  
 ما ہو قریبہ عنہم بقی فیما ہو قریبہ علی مقتضاہ فیزول لکہ فلا یورث۔ پھر امام ابو حنیفہ رحمہ کے واسطے بیعہ و کنیتہ  
 بنانے میں (حتی کہ وہ میراث ہو جاتی ہے) اور بیعہ و کنیتہ کی وصیت کرنے میں (حتی کہ وصیت صحیح ہو جاتی ہے) فرق کی  
 دلیل یہ ہے کہ عمارت خود ایسی چیز نہیں جو بنانے والے کی ملکیت زائل ہو جائے کا سبب ہو بلکہ اس کی ملکیت جہی زائل  
 ہوتی ہے کہ ایسا سبب پایا جاوے جس سے یہ عمارت حوازی کے طور پر خالص لہ تعالیٰ ہو جاوے جیسے مسلمانوں کی  
 مساجد میں ہوتا ہے بننے بندہ کا تعلق اس سے بالکلیہ منقطع ہو جاوے اور بیعہ و کنیتہ در حقیقت اللہ تعالیٰ کے واسطے  
 محرز نہیں ہوا تو بنانے والے کی ملکیت باقی رہا پس وہ اس کے وارثوں کی میراث ہو گیا اور اس دلیل سے کہ ذمی ہو وہ  
 نصاریٰ اپنی بیعہ و کنیتہ میں جبرے بناتے اور اسمین رہتے ہیں تو اس سے بندہ کا حق متعلق ہونے سے حوازی  
 خالص نہیں ہوا تو ایسی صورت میں تو حوازی ہونے سے مسجد بھی میراث ہو جاتی ہے۔ یہ تو بنانے میں تھا۔ برخلاف اس کے  
 جب بیعہ و کنیتہ کے واسطے وصیت کی تو ملکیت نہیں رہتی ہے اس واسطے کہ وصیت تو ملک دور کرنے کے واسطے موقوف ہے



لیکن اتنی بات ہے کہ جس صورت میں وصیت کے اعتقاد میں تقرب ہو تو وصیت کا مقتضائے یعنی ازالہ ملک کا حکم بہت  
 منوگا پس جس صورت میں لے کے نزدیک ہو اس میں مقتضائے وصیت ثابت ہو جائیگا پس ملکیت زائل ہو جائیگی تو  
 میراث ملین ہو سکتی ہے۔ اور مترجم کے نزدیک یہ وجہ فرق اشکال سے خالی نہیں ہے اور اسے یہ کہ صرف بیان  
 فرق میں اسی قدر کتنا کیا جاوے کہ عارت بنا کر چھوڑنا بس کہ وقت ہے اور وہ بطور لازم ہے برخلاف وصیت کے کہ وہ ہر  
 رجوع کے لازم ہو جاتی ہے و اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ نظم الحاصل ان وصایا الذی علی اربعة اقسام نہا ان یکون قرب  
 فی مستقہم ولا یکون قربہ فی حقنا و ہوا ذکرنا و ما اذا اوصی ان تنزع حازیرہ و تطعم المسکین و ہذہ  
 علی الخلاف اذا کان القوم غیر مسلمین کما ذکرناہ والوجہ بامیناہ۔ پھر حاصل کلام یہ کہ ذمیوں کی وصیتیں جائز  
 قسم ہوتی ہیں۔ از انجملہ یہ کہ وصیت ایسی ہو جو ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہے اور ہمارے نزدیک وہ تقرب نہیں ہے  
 اور اسکی ایک مثال یہی جادو پر مذکور ہوئی یعنی بیعہ و کنیسہ بنانے کی وصیت کرنا اور وہ یہ کہ نصرانی نے وصیت کی اسکی  
 سور میں فیک کر کے مشرکوں کو کھائی جاوے اور ایسی وصیت میں امام رحم و صاحبین کا اختلاف جاری ہے جبکہ وہ لوگ  
 غیر مسلم ہوں جنکے واسطے وصیت کی ہر چنانچہ عینا و ہر کی مثال میں بیان کیا اور اسکی وجہ بھی وہی جو ہم او پر بیان کر چکے  
 ہیں۔ فہم۔ جسکا حاصل یہ کہ امام رحم کے نزدیک جس چیز کو وہ لوگ تقرب سمجھتے ہیں ہم انکو لے اعتقاد پر چھوڑ دیتے اور  
 کچھ تصرف نہیں کرتے۔ اور صاحبین رحم کے نزدیک جو امر کہ سمیت حقیقی ہوا اسکے اجزاء میں سمیت کی امانت ہے پس  
 وہ باطل کی بجائے غیر ازینکہ جب تلک ممکن ہو تو تلک کر دی جاوے۔ و نہا اذا اوصی بما یکون قربہ فی حقنا  
 ولا یکون قربہ فی مستقہم کما اذا اوصی بالکعبۃ یا بالکعبۃ یا بالکعبۃ یا بالکعبۃ یا بالکعبۃ یا بالکعبۃ یا بالکعبۃ یا بالکعبۃ  
 الوصیہ باطلہ بالا جماع اعتبارا لاعتقاد ہم الا اذا کان القوم باعینا ہم لوقوعہ تلک لانیہم معلومون و ابحت  
 مشورۃ۔ از انجملہ ایسی وصیت جو ہمارے حق میں تقرب ہے اور ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب نہیں ہے مثلاً ذمی نے وصیت  
 کی کہ میرے مال سے خانہ کعبہ کا حج کرایا جاوے یا مسلمانوں کے واسطے مسجد بنوائی جاوے یا مسلمانوں کی مسجدوں میں  
 چراغ روشن کیا جاوے اور ایسی وصیت بالا جماع باطل ہے بلحاظ اسکے اعتقاد کے بلکہ صاحبین کے نزدیک اس کا حکم  
 کہ یہ تقربات حقیقہ ذمی کے حق میں ضائع ہیں لیکن اگر ایسی وصیت کسی قوم معین کے حق میں ہو تو نافذ کی جائیگی بطور  
 تلک کے اسواسطے کہ یہ لوگ معلوم ہیں اور طریقہ کو مشورہ قرار دیا جائیگا۔ مثلاً اسنے کہا کہ دید کو حج کرایا جاوے  
 تو اسکے یہ معنی لگائے جاوے کہ اسقدر مال زیادہ دیا جاوے اور میں اسکو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ اس مال سے حج کرے  
 پس وصیت اس شخص معین کے واسطے تلک مال ہے اور حج کی جہت کو بطور مشورہ سمجھا گیا کیونکہ وہ فوج کا مستحق نہیں  
 ہے اور یہ فعل اسکا بطور ناموری قرار دیا جائیگا۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ مساجد میں چراغ روشن کرنے کی وصیت ہر حال  
 باطل ہے کیونکہ تلک ممکن نہیں ہے مگر اگر ان کے کہ اسقدر مال نفلان شخص و نفلان کو دیا جاوے کہ وہ مسجدوں میں  
 چراغ روشن کریں تو یہ ان لوگوں کے واسطے تلک ہے۔ نہا اذا اوصی بما یکون قربہ فی حقنا و فی حقہم کما  
 اذا اوصی بان یسرح فی بیت المقدس او یغزی الترح و ہو من الروم و ہذا جائز سواہ کان القوم باعینا ہم  
 او بغیر اعیانہم لانه وصیہ بما ہو قربہ حقیقہ و فی مستقہم البتہ۔ از انجملہ یہ کہ اسنے ایسی چیز کی وصیت کی جو ہمارے  
 حق میں اور اسکے حق میں بھی تقرب ہے مثلاً یہودی یا نصرانی نے وصیت کی کہ بیت المقدس میں چراغ روشن کیا جاوے  
 یا روم کے یہودی نے وصیت کی کہ اس مال سے ۴۴ ماروں پر جہاد کیا جاوے یعنی جس قوم میں چینی و تاری جیہت  
 بردہ ہیں انہر جہاد کیا جاوے تو یہ جائز و خواہ اسنے کسی قوم معین کے واسطے وصیت کی ہو یا غیر معین کے واسطے وصیت



ہو اس واسطے کہ یہ وصیت ایسی چیز کی ہو جو حقیقتاً تقرب ہو امدانک اعتقاد میں بھی تقرب ہو۔ اس واسطے کہ  
جہاد کی وصیت میں عزت یہودیوں کی تھیں۔ اس واسطے کہ نصرانیوں میں جہاد منسوخ ہو گیا اور قدرت میں یہودیوں کے  
واسطے غیر منسوخ تھا چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام مابعد کے پیغمبروں نے برابر جہاد کے بلکہ انہیں جہاد کے احکام میں  
یہ تھا کہ بعد منسوخ کے جن کافروں نے دین تو ریت قبول کیا انکو قطعاً قتل کر دو پھر شریعت انہیں میں جہاد باطل منسوخ ہو  
اور وادہ دیا گیا کہ اسکے بعد خاتم المرسلین پیغمبر آ رہا وہ جہاد فرار ہو گا اور بہت سے فضائل و کمالات حضرت عیسیٰ علیہ السلام  
نے مع نام مبارک احمد صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان کیے اور قریت میں خود فضائل مشروح تھے اور نام پیغمبران بنی اسرائیل  
میں بہت تفصیل سے خلفائے راشدین تک کے نام و صلیہ و صفات معلوم و مشہور تھے۔ م۔ و منها اذا اوصی بیا  
یکون قربہ لانی حقنا ولا فی حقہم کما اذا اوصی للمغنیات والناسکات فان ہذا غیر جائز لانہ معصیۃ فی  
حقنا ولا فی حقہم الا ان یكون لقوم باعیانہم فیصح تملیکہا واستخلافا۔ از ابی ہریرہ یعنی قسم جہاد ایسی وصیت جو قطعاً  
تقرب نہ ہو یعنی نہ ہمارے حق میں تقرب ہو اور نہ ذمیوں کے اعتقاد میں تقرب ہو مثلاً ذمی نے گائے دالیوں یا بکریوں  
کے واسطے مال کی وصیت کی۔ مثلاً کما کہ میرے مال سے اس قدر زنبیروں اور بچڑیوں کو دیا جاوے یا کما کہ  
ان عورتوں کو دیا جاوے جو اسکے مرنے پر زوجہ کرنے آئیں۔ م۔ تو ایسی وصیت نہیں جائز ہے نہ ذمیوں کی جائیگی اور  
کہ ایسی وصیت ہمارے حق میں اور ذمیوں کے حق میں معصیت ہو لیکن اگر اس نے یہ وصیت کسی قوم عین کے واسطے  
کی ہو تو بطور تملیک و استخلاف کے صحیح ہے۔ یعنی مثلاً اس نے کہا کہ اس قدر مال فلا نہ دلا نہ گائے والی کو یا فلا نہ  
دلا نہ روئے دے کو دیا جاوے تو یہ مال ان خاص عورتوں کو دیا جائیگا بدو ن اسکے کہ گائے یا بکریوں کے  
یوں قرار دیا جائیگا کہ گائے اس نے اپنے مال سے اس قدر مال ان عورتوں کی ملک میں دیا ہے یا اس نے بکریوں کے مال  
میں انکو خلیفہ کیا ہے غرض کہ یہ وصیت بطور تملیک و بطور استخلاف کے صحیح ہو سکتی ہے تو نافذ کیا جاوے اور یہ بھی ممکن ہے  
کہ یہ عورتیں سبھی و عین ہوں کیونکہ مجہول غیر عین کو ایک یا خلیفہ کرنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ اگر کہا جاوے کہ آپ نے ذمیوں  
کی وصیتیں بیان فرمائیں حالانکہ اسلام میں بھی بہت سے گمراہ فرقہ مانند خارجیہ و رافضیہ و معتزلہ و اباحیہ وغیرہ کے  
موجود ہیں تو ان کے دمایا کے احکام فرمائیے۔ جواب یہ کہ اسلام سے گمراہ ہونے والے دو حال سے خالی نہیں ہیں  
ایک یہ کہ انکی گمراہی اس حد تک پہنچی کہ وہ عزت اسلام کا نام بدنام کرتے ہیں حالانکہ مشرکوں سے بدتر ہیں جیسے  
روافضی میں نصیر یہ فرقہ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ میں الوہیت کے قائل ہیں یا فرقہ دیگر کہتے ہیں کہ نبوت حضرت علی  
رضی اللہ عنہ کے واسطے تھی مگر حضرت جبریل سے غلطی ہوئی اور جب ایک مرتبہ غلطی ہو گئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم  
پہ فرار ہو گیا اور بعد اللہ بن سبائی بھی تعلیم کیا چنانچہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے انہیں چند لوگوں کو ہا کر نہایت غصہ  
آگ میں جلا دیا اور یہ سرغندہ حقیقت یہودی تھا جسے اسلام میں رخنہ ڈالنا جائز۔ جیسے یہ اس نے نصرانیوں میں بھی  
جہاد یا استخلاف و حقیقت نصیر یہ کچھ نصرانیوں سے کم نہیں اور فرقہ دوم بھی کافر و مشرک ہے اسی طرح اباحیہ وغیرہ مرتد لوگ ہیں  
اور دوم وہ فرقہ ہیں جو گمراہ و ماسی و بد اعتقاد ہیں بلکہ انہیں لیکن کفر تک انکی ذمت نہیں پہنچی بلکہ اللہ تعالیٰ کی  
توحید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی صدق رسالت اور حقیقت قرآن مجید کے قائل ہیں پس انہیں اسی تفصیل سے  
مکرم اور کفار چنانچہ شیخ سعید نے فرمایا۔ و صاحب الہوی ان کان لا یقر فہو فی حق الوصیۃ بمنزلۃ المسلمین  
لانما امرنا ببناء الاحکام علی الظاہر وان کان کافر فہو بمنزلۃ المرتد فیکون علی اختلافنا المعروف فی تصنیف  
میں ابی حنیفہ رحمہ و صاحبیہ اور ہوائی بدعتی لینے جسکے اعتقاد میں گمراہی ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسکا استخلاف نہیں ہے



یعنی وہ کافر نہیں ہوا تو وہ وصیت کے حق میں ہنزلہ مسلمانوں کے ہر اس واسطے کہ ہر حکم دیا گیا کہ احکام کو ظاہر حال پر مبنی  
 کریں یعنی ظاہر حال سے جو بات معلوم ہو اسی پر حکم لگادین۔ اور اگر شخص جسے نماز اعتقاد نکالا ہو ایسا بدعتی ہو جس کا کفار  
 کیا گیا یعنی اسکے کافر ہونے کا حکم شرعاً ہو چکا تو وہ ہنزلہ مرتد کے ہر مبنی اسلام سے بھر گیا تو اسکے نفرتات نافذ ہونے میں  
 امام رحمہ و صاحبین رحمہ کے درمیان اختلاف ضرورت ہر قسم کہ صاحبین رحمہ کے نزدیک مرد مرتد کے نفرتات جائز ہیں  
 اور امام رحمہ کے نزدیک اسے جو نفرت کیا وہ ابھی متوقف ہے پس اگر اسلام لایا تو نافذ ہوا اور اگر مرتد ہو لے پر قتل ہوا یا گریہ  
 تو نفرت باطل ہو گیا۔ بھر یہ اختلاف مرد مرتد میں ہے۔ وفقی المہدۃ لا صحیح الا تصحیح وصایا ہا لہ نہا تصحیح علی الرودۃ  
 بخلاف المرتد لہ یقتل او یسلم۔ اور سی مرتدہ عورت تو صحیح یہ کہ مرتدہ کی وصیتیں صحیح ہیں کیونکہ مرتدہ عورت قتل  
 نہیں کی جاتی بلکہ مجبوراً جانی و قید کی جاتی ہے برخلاف مرد مرتد کے کہ وہ قتل کیا جائیگا یا اسلام لادے۔ فقہ حنبلی  
 کافر کا بیان۔ قال و اذا دخل البحر یا دارنا امان فادعی المسلم او ذمی بماله کلہ جائز لان استناع الوصیۃ بما  
 زاد علی الثلث بحق الورثۃ ولہذا یفقد باجائزہم ولیس لورثتہ حق مریعی لکنہم فی دار الحرب اذا تم  
 اموات لی تقنا ولان حرمتہ مالم یعتبر الا امان والا فان کان بحقہ لا بحق ورثتہ۔ اور اگر کوئی حربی کافر ہمارے  
 دارالاسلام میں امان ملے یا اور یہاں اسے کسی مسلمان یا ذمی کے واسطے اپنے کل مال کی وصیت کر دی تو بھی جائز ہے  
 پس اس کی وصیت اور کل مال کی وصیت بھی جائز ہے اس واسطے کہ تنائی سے زائد کی وصیت ممنوع ہونا صرف وارثوں کے  
 حق کی وجہ سے ہوتا ہے اسی واسطے اگر وارث لوگ اجازت دیدین تو زائد کی وصیت نافذ جائز ہو جاتی ہے اور حربی مذکور کے  
 وارثوں کے لیے کوئی حق مریعی نہیں ہے ہر اسکے وارثوں کے حقوق نگاہ رکھنا لازم نہیں ہیں (اس واسطے کہ وہ ہمارے زمین  
 ہیں اور) اس واسطے کہ وہ لوگ دارالحرب میں ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک وہ مردہ ہیں اور اس واسطے کہ حربی کے مال کا  
 احترام بجا نا امان کے ہے اور امان صرف حربی کے حق میں ہے اور اسکے وارثوں کے حق میں نہیں ہے۔ فقہ حنبلی کہ اگر  
 اس حربی کے وارثوں کا مال کوئی مسلمان یا حربی پھین لا دے تو ہم اسکو پسند کریں گے۔ لیکن اگر اس حربی سے جو امان ملے  
 آیا ہے کسی نے مال یا تو ہم اسکو جائز نہیں رکھیں گے بلکہ واپس دیا دینگے۔ ولو کان اوصی باقل من ذلک اخذت  
 الوصیۃ ویرد الباقی علی ورثتہ وذلک من حق المستامن ایفتا۔ اور اگر حربی مذکور نے اس مال میں سے  
 غنڈے مال کی وصیت کی جو تو بقدر وصیت لے لیا جائیگا اور باقی اسکے وارثوں کو واپس دیا جائیگا اور یہ وہی ہے جسے  
 حربی مستامن کے حق سے ہر قسم۔ اور اسکے وارثوں کی رعایت سے نہیں ہے۔ ولو اعتق عبدا عند الموت  
 او دبر عبدا فی دارالاسلام فذلک صحیح منہ من غیر اعتبار الثلث لما یباینا۔ اور اگر حربی مستامن نے  
 دارالاسلام میں اپنی موت کے وقت اپنا غلام آزاد کیا یا اسے یہاں مرض الموت میں اپنا غلام مبرا کیا تو اس کی طرف سے  
 یہ نفرت صحیح ہے بدون اعتبار تنائی کے بدلیل مذکورہ بالا۔ یعنی موت میں آزاد یا مبرا کرنا درحقیقت یعنی وصیت  
 ہے جو اصل اسلام میں بجا حق وارثوں کے نیست کی تنائی سے معتر ہوا ہے لیکن حربی مستامن کے وارثوں کا کچھ بجا  
 نہیں تو یہ کل مال سے معتر ہے۔ یا بھلا حربی مستامن کی وصیت جائز ہے اور اسکے وارثوں کا بجا نہ ہوگا۔ وکذلک لو اوصی  
 المسلم او ذمی بوصیۃ جائزہ مادام فی دارالاسلام فہو فی المعاملات بمنزلۃ الذمی ولہذا تصح عقود التملک  
 منہ فی حال حیاتیۃ و تصح تبرعہ فی حیاتیۃ فکذا بعد مائتہ۔ اور اسی طرح اگر حربی مستامن کے واسطے کسی مسلمان یا ذمی  
 نے کچھ وصیت کی تو جائز ہے اس واسطے کہ جب تک وہ دارالاسلام میں ہے تو معاملات میں ہنزلہ ذمی کے ہے اور اسی وجہ سے  
 حربی کے ساتھ تملکات کے عقود حالت حیات میں مسلمان کی طرف سے جائز ہوتے ہیں اور مسلمان کی زندگی میں اسکے



ساجد تبرع جائز ہے اسی طرح مسلمان کی موت کے بعد بھی جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ اگر مسلمان یا ذی اپنی زندگی میں حربی مستامن کو کسی مال کا مالک کرے خواہ بالعرض یا سبقت احسان سے تو یہ جائز ہے اسی طرح اپنی موت کے بعد اگر وصیت کے طور پر اسکو مالک کرے تو بھی جائز ہے۔ وعن ابی حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ انہ لا یجوز لانیہ مستامن من اہل الحرب اذ ہو علی قعدہ الریوع ویکمن منہ ولا یکن من زیادۃ المقام علی السنۃ الا بالکفرۃ۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ والی یوسف رحمہ سے یہ بھی روایت ہے کہ حربی کے لیے مسلمان یا ذی کی وصیت نہیں جائز کیونکہ یہ غیر درحقیقت ہے لہٰذا لو کہ میں سے ہو جائے لیکن آیا ہے چنانچہ واپس جانے کے قصد ہے اور اسکو واپس جانے کی قدرت ہے اور وہ ایک سال سے زیادہ بدون خبر پرہ کے یہاں نہیں چھوڑا جاتا، کفر۔ اور یہی روایت لفظ ہے کہ اگر بعض متون ذہیوں نے لڑا نا چاہا تو کہ دونوں روپیہ کی وصیت حربی کے نام کر لیا جس سے حربیوں کو جنگ میں بہت قوت حاصل ہو اور یہ خراب فساد ہے پس شاید کہ دونوں دعا توں میں وفائی یہ ہو کہ اگر حربی مستامن کے واسطے مسلمان یا ذی نے ایسے مال کی وصیت کی جو اسکو پھر لڑائی میں فری کرے یا اسے قلب کی تابعت ہو تو جائز ہے اور اگر ایسا مال یا اس قدر مال ہو جو اسکو پھر قوت دے تو جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولو اوصی الذمی بالکثر من الثلث او بعض ورثۃ لا یجوز اعتبارا بالنسب لیس الذم المیروا احکام الاسلام فیما یرجع الیہ المعاملات۔ اور اگر ذمی نے اپنی تنائی مال سے زائد کی وصیت کی یا اپنے بعض وارثوں کے واسطے وصیت کی تو مسلمانوں پر قیاس کر کے یہ جائز نہیں ہے اس واسطے کہ ذہیوں نے ان امور میں بمعاملات کی جانب راجع ہیں اسلامی احکام کا التزام کر لیا ہے کفر۔ اور اس وصیت کا مرجع بھی بمعاملات باہمی ہیں نہ ہم اس کے وارثوں کے حقوق کی رعایت کریں گے کہ وہ بیچارے مفلس و پریشان سنوں۔ ولو اوصی بخلات ملکہ جازا اعتبارا بالارثۃ اذا الکفر کلہ واحدة۔ اور اگر ذمی نے اپنی ملت سے مخالفت کے واسطے وصیت کی (مثلاً نصرانی نے یہودی کے لیے یا برعکس) تو بقیاس میراث کے جائز ہے اس واسطے کہ کفر سب ایک ہی ملت ہے۔ ولو اوصی بحربی نے دارالاسلام لا یجوز لان الارث منقطع لتباین الدارین والوصیۃ اختہ واللہ اعلم۔ اور اگر ذمی نے جو دارالاسلام میں ہے کسی حربی کے واسطے جو دارالحرب میں ہے وصیت کی تو نہیں جائز ہے اس واسطے کہ دو وزن لکون کے بنائے کی وجہ سے میراث منقطع ہے تو وصیت بھی جو میراث کی بہن ہے منقطع ہے واللہ تعالیٰ اعلم

## باب الوصی و ما یملک

یہ باب وصی و اس کے اختیارات کے بیان میں ہے۔

وصی وہ شخص جسکو آدمی نے بعد اپنی موت کے اپنے قائم مقام احکام خاص میں کیا ازاں بعد وہ اسکی وصیتیں نافذ کرے گا اور اس کے قرضہ وصول کرے اور اسکی صلہ اولاد کی پرداخت و پرورش کرے جیسے زندگی میں جسکو قائم کرے وہ ذکیل ہوتا ہے۔ قال ومن اوصی الی رجل فقبل الوصی فی وجہ الموعی و رد ہائی غیر وجہ فلیس بردان الیہ منعی سبیل معتدا علیہ فلصح ردہ فی غیر وجہ فی حیاتہ او بعد مماتہ صار مغروراً من حیثۃ قرد کر وہ سارے دوسرے کو وصی کیا مثلاً دینے لے کر کو اپنی موت کے بعد اپنا وصی مقرر کیا پس وصی کے رد پر اس نے قبول کیا پھر وصی کے پیچھے اسکو رد کیا تو یہ رد نہ ہوگا اس واسطے کہ وصیت تو اس پر اعتماد کر کے اپنی راہ چلا گیا پس اگر اسکو رد کرنا صحیح ہو مینی وصیت کے پیچھے رد کرنا خواہ اس وقت تک وصیت نہ مقرر ہو یا مقرر ہو تو وصیت اسکی جانب سے دھوکا کھانے والا ہو جائیگا لہٰذا



اسکا مدکر و دکر و با گیا و نہ یہ حکم دمی میں اسوجہ سے کہ میت ایک کچھ نہیں کر سکتا ہے۔ بخلاف الوکیل  
بشر اور عبد بغیر عینہ الذمیع مالہ حیث یصح ردہ فی غیر وجہ لاندہ لا ضرر ہنگال لاندہ حی قادر علی التصرف  
بنفسہ۔ بخلاف میتے وکیل کے جسکو کسی غیر معین غلام کے خریدنے کا یا اپنا مال فروخت کرنے کا وکیل کیا ہو کہ اسکا  
وکالت رد کرنا بغیر اسکا مواجہہ کے صحیح ہے اسواسلئے کہ بیان کچھ ضرر نہیں کہ وہ زندہ موجود ہے بذات خود تصرف کر سکتا ہے  
و نہ اور یہ بعض شلخ کا قول ہے اور اسکا رد مشائخ کے نزدیک وکیل بھی معزول نہ ہوگا جب تک کہ موکل کو علم نہ ہو  
پھر غیر معین غلام کی قید اسواسلئے لگائی کہ اگر غلام معین خریدنے کا وکیل کیا تو موکل کو اسی غلام خاص کی جانب رغبت ہے  
تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ خود اپنے ذمے اسکو دے اور کہے کہ میں نے وکالت رد کر دی پھر اپنے واسطے خرید لے کیونکہ اسکا  
موکل کا ضرر ظاہر ہے۔ بالجگہ دمی اپنے دمی کے پیٹھ پیچھے وصایت قبول کرنے کو نہ نہیں کر سکتا ہے۔ فان رد ہائی  
وجہ غمور دلا نہ لیس للموصی ولایۃ الزامہ التصرف ولا غور فیہ لاندہ یکنہ ان ینیب غیرہ۔ اور اگر دمی اسکا  
دمی کے مدبر و وصایت رد کر دی تو یہ رد اسواسلئے کہ دمی کی ہر تصرف لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے اور اسکا  
کچھ دعو کا بھی نہیں ہے کیونکہ دمی کو دوسرا نائب مقرر کرنا ممکن ہے و نہ اس سے معلوم ہو گیا کہ اگر دمی کی عین شہ  
کے وقت یعنی جوت وہ دوسرا نائب نہیں کر سکتا ہے رد کرے تو یہ درست نہیں ہے۔ وان لم یقبل دلم یرد حی مات  
الموصی فہو بالخیار ان شاء قبل وان شاء لم یقبل لان الموصی لیس له ولایۃ الا لزام قبلی بخیر اقلہ  
انہ باع شئنا من التزاکہ فقد لزمہ لان ذلک دلالتہ الا للزام والقبول و ہو معتبر بعد الموت و ینفذ  
الیس لصدورہ من الموصی و سواہ علم بالوصایۃ اولم یعلم۔ اور اگر دمی نے ایک شخص کو دمی مقرر کیا مگر دمی نے  
ہنوز وصایت قبول نہیں کی اور نہ رد کی کہ دمی مر گیا تو دمی کی اختیار ہے وصایت قبول کرے اور چاہے قبول کرے  
اسواسلئے کہ دمی کو رد لازم کرنے کی ولایت نہیں ہے تو دمی مختار ہے پھر اگر دمی نے ترکہ کی کوئی چیز فروخت کی تو اب  
وصایت اسپر لازم ہو گئی اسواسلئے کہ بیع کرنا دلیل ہے کہ اسنے وصایت کا اہتمام کر لیا اور قبول کر لی اور یہ بعد موت کے  
معتبر ہے (اگرچہ حالت حیات میں یہ ولایت معتبر نہیں) اور یہ بیع نافذ ہو جائیگی کیونکہ دمی کی طرف سے صادر ہوئی ہے  
اور واضح ہے کہ دمی نہ کہ کو اپنی وصایت کی آگاہی ہو یا نہ ہو یکساں ہے و نہ پس اگر کسی کو دمی کہا اور اسکو معلوم نہیں  
ہے بیان تک کہ دمی کی موت کے بعد اسنے ترکہ میں سے کوئی چیز فروخت کی تو بیع نافذ ہوگی اور اسپر وصایت لازم ہو جائیگی  
بخلاف الوکیل اذا لم یعلم بالتوکیل فہل ع حیث لا ینفذ لان الوصایۃ خلافہ لاندہ تختص بحال النقطاع  
ولایۃ الیست منتقل الیہ و اذا کانت خلافہ لا تتوقف علی العلم کالوراثۃ اما التوکیل اما نہ لیس  
فی حال قیام ولایۃ الیست فلا یصح من غیر علمہ کاشیات المالک بالبیع والشراء۔ بخلاف وکیل کے جب تک  
وکیل کے جانے کا علم نہ ہو پھر اسنے موکل کی کوئی چیز فروخت کی تو بدون اہانت موکل کے نافذ نہیں ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ  
وصایت تو بعد موت کے قائم مقامی ہے کیونکہ وصایت ایسی حالت کے ساتھ مختص ہے جب میت کی وصیت شائع ہے  
تو یہ ولایت اسی شخص دمی کی جانب منتقل ہو جائیگی اور جب وصایت ایک خلافت ظہری تو یہ دمی کے آگاہ ہوتے ہیں  
موت وقت نہیں ہے جیسے وراثت یعنی وارث ہر حال وارث ہے خواہ آگاہ ہو یا نہ ہو۔ اسی فہل تو وہ ثابت ہے یعنی اپنا مال  
مقرر کرنا اسواسلئے کہ وکیل تو موکل کی وصایت قائم ہونے کی حالت میں ثابت ہوتی ہے تو یہ بدون آگاہی وکیل کے صحیح نہیں  
ہے جیسے خرید یا فروخت کے ملک ثابت کرنا بدون علم نہیں ہے و نہ پس اگر خریدنے ایک گھوڑے میں کچھ اشتراک  
کیا حالانکہ کہتے ہیں علم زید کے اسکے واسطے یہ گھوڑا خریدا ہے تو زید کے تصرف سے اسپر بیع لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ اسکا



مع سے طاقت نہیں ہو حتیٰ کہ اسکو بیع کر کے کا اختیار باقی ہو۔ رہا یہ امر کہ وصی یا وکیل کو آگاہی کا ذریعہ کس طرح معتبر ہو  
 شیخ رحمہ نے کہا کہ۔ وقہ ینا طریق العلم و شرط الاخبار فیما تقدم من الكتب۔ یعنی آگاہ ہونے کا طریقہ اور خبر  
 پہنچنے کے شرائط کو کتاب سابقہ میں بیان کیا ہے۔ وان لم یقبل حتی مات الموصی فقال لا اقبل ثم قال  
 اقبل فله ذلك ان لم یکن القاضی اخرجه من الوصیۃ حین قال لا اقبل لان یجوز قوله لا اقبل لا یصل  
 الا یصار لان فی البطلان ضررا بالمیت و ضررا لوصی بالایفاء مجبور بالثواب فرفع الاول و ہوا علی اولی  
 الا ان القاضی اذا اخرجه عن الوصایۃ یصح ذلك لانه مجتہد فیہ اذ للقاضی ولایۃ رفع الضرر۔ اور اگر وصی نے  
 وصایت قبول نہیں کی یہاں تک کہ وصی مر گیا پھر وصی نے کہا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں پھر کہا کہ اچھا قبول کرتا ہوں  
 تو وصی کو یہ اختیار ہو لینے بعد رد کے قبول صحیح ہو جائیگا بشرطیکہ قاضی نے اسکو وصایت سے خارج کیا ہو جب اسنے  
 کہا تھا کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں۔ اسولے کہ خالی اس کہنے سے کہ میں نہیں قبول کرتا ہوں۔ بیت کا ایفاء باطل ہوگا  
 کیونکہ باطل ہونے میں بیت کا ضرر ہو رہا اور باقی رہنے میں بھی وصی کا ضرر ہوتا ہے لیکن باقی رکھنے میں وصی کا ضرر۔  
 بذریعہ ثواب کے پورا ہوا جاتا ہے پس بیت کا ضرر اعلیٰ دور کرنا اولیٰ ہے لیکن اگر قاضی نے بعد انکار کے اسکو وصایت  
 سے خارج کر دیا تو قاضی کا فعل صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے جس میں اجتہاد کو دخل ہے اور مسئلہ مجتہد فیہ میں جس طرح قاضی  
 قاضی ہونا نافذ ہو جاتا ہے کیونکہ قاضی کو ضرر دور کر کے کی ولایت حاصل ہے۔ یعنی قاضی کی شان ہے کہ لوگوں سے  
 ضرر دور کرے تو جس وقت وصی مذکور نے انصرام وصایت سے انکار کیا تو قاضی کو اختیار ہو کہ اسکو ضرر بردہ  
 کر کے اسکو خارج کر دے پھر اسکا قبول بفاائدہ ہوگا۔ و رہل العجز عن ذلك فیتضرر بمقار الوصایۃ فیدفع  
 القاضی الضرر عنه ویضرب حافظا لمال البیت متصرفا فیہ فینفذ الضرر من الجانبین فلہذا  
 یفقد الخراج۔ اور با اوقات اس انصرام سے وہ عاجز ہو جائیگا تو وصایت باقی ہونے سے وہ ضرر بردہ ہوگا  
 پس قاضی نے اسکو شر سے یہ ضرر دور کیا اور قاضی دوسرا وصی بیت کے مال کا حفاظت کرنے والا تصرف متصرف  
 کر لیا پس بائین سے ضرر دور ہو جائیگا پس اسی وجہ سے قاضی کا خارج کرنا نافذ ہو جائیگا۔ یعنی قاضی  
 جس وصی کو خارج کیا تو شاید وصایت باقی رکھنے میں اسکو ضرر ہو اس طرح کہ وہ کام انجام دینے سے عاجز ہو تو  
 وصایت باقی رکھنے میں اسکو ضرر ہوگا لیکن وہم ہوتا ہے کہ خارج کرنے میں بیت کو ضرر ہوگا تو طریقہ یہ کہ بیت  
 کی جانب سے قاضی دوسرا متدین لایق وصی مقرر کرے اور اس وصی کو خارج کرے تو دونوں جانب سے ضرر  
 دور ہو جائیگا لہذا جب قاضی نے ایسا کیا تو اسکا حکم نافذ ہو گیا۔ فلو قال بعد اخراج القاضی یاہ اقبل  
 لم یثقت الی قولہ لانه قبل بعد بطلان الوصایۃ بابطال القاضی۔ پھر اگر اسوقت کہ قاضی نے اسکو رد  
 سے خارج کر دیا ہو اسنے کہا کہ وصایت قبول کرتا ہوں تو اس کے قول پر التفات نہیں کیا جائیگا اسولے کہ قاضی  
 کے باطل کرنے سے وصایت باطل ہو جانے کے بعد وہ قبول کرتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبد او کافر او  
 فاسق اخرجه القاضی عن الوصایۃ ونصب غیر ہم و هذا للفظ بشیر الی صحۃ الوصیۃ لان الاخراج  
 یکون بدلا۔ اگر کسی نے غلام کو یا کافر (ذمی یا حربی یا ستنامن) کو یا فاسق کو وصی مقرر کیا تو قاضی اسکو رد  
 سے خارج کرے گا اور ان کے سولے دوسرے کو وصی مقرر کرے گا۔ شیخ معنف رحمہ نے کہا کہ یہ لفظ اشارہ کرتا ہے کہ اصل  
 میں وصایت جائز ہو جائیگی کیونکہ خارج کرنا بعد وصایت ثابت ہو جانے کے ہوتا ہے۔ و ذکر محمد رحمہ فی الاصل ان  
 الوصیۃ باطلہ۔ اور امام محمد رحمہ نے اصل میں فرمایا کہ ان صورتوں میں وصیت باطل ہے۔ فہذا من سئل عن



کہ وصیت ابتداء سے ثابت نہیں ہوئی لیکن شرح مشائخ نے اس کے معنی بیان کرنے میں تفصیل کی قیل معناه  
 فی جمیع ہذہ الصور ان الوصیۃ سبطل۔ بعض مشائخ نے کہا کہ (نفیہ ابو اللیث نے شرح الجامع الصغیر) اس کے  
 معنی یہ ہیں کہ غلام کا فروق سب صورتوں میں یہ وصیت اس قابل ہو کہ باطل کی جائیگی۔ پس چونکہ باطل  
 کرنے کے قابل تھی سو اسے کہا کہ باطل ہو۔ وقیل فی البعد معناه باطل حقیقۃ لعدم ولایۃ واستبداد  
 وفی غیرہ معناه سبطل۔ اور بعض نے کہا کہ غلام کو وصی کرنے کی صورت میں باطل کے یہ معنی کہ درحقیقت باطل ہو  
 کیونکہ عدم کو تصرف کی ولایت واستقلال نہیں ہے یعنی وہ مولیٰ کے اختیار و قبضہ میں ہے اور سولے غلام کے کافر  
 وفاسق کو وصی کرنے میں باطل ہونے کے یہ معنی ہیں کہ غریب یہ وصایت باطل کر دی جائیگی یعنی باطل ہونے کے  
 لائق ہو کہ قاضی اسکو باطل کرے گا۔ وقیل فی الکافر باطل ایضا لعدم ولایۃ علی المسلم۔ اور بعض مشائخ نے  
 کہا کہ کافر کی صورت میں بھی باطل کے معنی یہ کہ درحقیقت باطل ہو اسواسے کہ مسلمان پر کافر کی کچھ ولایت نہیں ہے  
 فسبطل بالجملہ حاصل یہ ہوا کہ قول اول میں وصایت جائز ہے لیکن قاضی اسکو باطل کرے گا اور دیگر اقوال میں سے  
 دوم قول نو اسکے ماننے والے اور باقی میں بعض میں درحقیقت باطل اور بعض میں قابل بطلان ہے۔ ووجہ التوجہ قر  
 لشرح ان اصل النظر ثابت بقدرۃ البعد حقیقۃ وولایۃ الفاسق علی اصلنا وولایۃ الکافر فی  
 الجملۃ الا انہ لم یتتم النظر لتوقف ولایۃ البعد علی اجازۃ المولے ممکنہ من الحجج بعد ہا و المعاد وادۃ  
 لدینیۃ الباحثۃ للکافر علی ترک النظر فی حق المسلم وتمام الفاسق بالخیلانۃ فیخرجہ القاضی من حق  
 وایقیم غیرہ مقامہ اتماما للنظر۔ پھر روایت اولیٰ کہ وصایت صحیح مگر ایسا وصی خارج کیا جائیگا اسی روایت کی  
 وجہ یہ ہے کہ اصل نظر تو ثابت ہے یعنی وصایت تو نظر پر نہ است و بہتری پر نہی ہے اور یہ نظر دراصل موجود ہے کہ یہ نہی  
 متہین کو درحقیقت تصرفات کی قدرت ہے (چنانچہ وہ دلیل بنایا جاتا ہے) اور فاسق کو بجائے احوال کے موافق  
 روایت حاصل ہوئی ہے (چنانچہ نکاح میں دلی ہو جاتا ہے) اور کافر کو مسلمان بنی الجملہ ولایت حاصل ہے۔ پس یہ  
 وصایت نظری دراصل باقی گئی لیکن نظر بہتری پوری نہیں ہے اسواسے کہ غلام کی صورت میں غلام کی ولایت  
 ہواں تو اسکے مولیٰ کی اجازت پر موقوف ہے پھر بعد اجازت کے مثل ہو کہ مولیٰ اسکو ممنوع و محجور کر دے اور کافر  
 کی صورت میں یہ خوف قوی ہے کہ دینی دشمنی اس کافر کے لیے باعث ہو کہ وہ جن مسلمانوں پر وصی ہو ان کے حق میں  
 بترقی کی نظر سے بڑا دکرے۔ اور فاسق کی صورت میں خیانت کی تمت موجود ہے لہذا قاضی ایسے وصی کو وصایت سے  
 خارج کر کے اسکے بجائے دوسرا مقرر کرے گا تا کہ بہتری کی نظر پوری ہو۔ وشرط فی الاصل ان یکون الفاسق  
 محفوظا علیہ فی المال وہذا الصلح عذرانی اخراجمہ وبتدیلہ بغیرہ۔ اور کتاب مبسوط میں فاسق کے حق میں  
 یہ شرط لگائی کہ مال کے بارہ میں اسکی جانب سے خوف ہو۔ یہ کلام تو فاسق وصی کو خارج کر کے بجائے اسکے دوسرے  
 قائم کرنے کے لیے عذر ہو سکتا ہے۔ قال ومن اوصی الی عبد نفسه وفی الورثۃ کبار لم یصح الوصیۃ۔ اگر کسی  
 نے اپنے غلام کو وصی مقرر کیا حالانکہ دار ثوان میں بالغین موجود ہیں تو وصیت صحیح نہوگی۔ اور بالغین وغیرہ  
 سبب وارث اس غلام کے مالک ہیں تو یہ غلام اب اسکا غلام ہے پس اسکی وصایت باطل ہے۔ لان للکبیر ان یمنع  
 و یمنع نصیبہ فیمنعہ المستتری فیمنعہ عن الوفا وحق الوصایۃ فلا یفید فائدۃ۔ اسواسے کہ بالغ وارث کو  
 اختیار ہے کہ اس غلام کو تصرف سے منع و محجور کر دے یا وارث بالغ اس غلام میں سے اپنا حصہ فروخت کرے تو  
 شتر ہی اس غلام کو محجور کر دے پس وہ حق وصایت دار کرنے سے عاجز ہو جائیگا تو وصایت کا کچھ فائدہ مترتب ہے



ہوگا۔ وان کا تو کلمہ صفاراً فالوصیۃ الیہ جائزۃ عند ابی حنیفہ رحمہ ولای يجوز عندہما و ہوا لقیاس و قبل  
قول محمد رحمہ مضطرب فیہ یروی مرۃ مع ابی حنیفہ رحمہ و تارۃ مع ابی یوسف رحمہ۔ اور اگر کبھی وارث  
غیر بالغ ہوں تو اس حالت میں اپنے غلام کو وصی کرنا امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہے (یہ استہسان ہے) اور صاحبین  
کے نزدیک نہیں جائز ہے اور یہی قیاس ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ اس میں امام محمد رحمہ کا قول مضطرب ہے کہ کبھی امام ابو حنیفہ  
کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے اور کبھی ابو یوسف رحمہ کے ساتھ روایت کیا جاتا ہے۔ مگر محل یہ کہ اس میں دو قول ہیں  
جو ایذا دہم ہوا۔ وجہ القیاس ان الولاۃ متعدۃ لما ان الرق یتا فیہا ولان فیہ اثبات لولاۃ للمملوک  
علی المالك و ہذا قلب المشرق۔ قیاس عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ ولایت ندارد ہی اس واسطے کہ رقیق ہوتا ولایت  
کے منافی ہے اور اس واسطے کہ اس میں مملوک کے لیے مالک پر ولایت دینا لازم آتا ہے حالانکہ یہ مشروع کا اٹا ہے۔  
کیونکہ شرع نے مالک کو مملوک پر ولایت دی ہے اور تم نے آٹ کر مالک پر مملوک کو دلی کر دیا اور یہ فاسد ہے۔ ولان  
الولاۃ الصاریۃ من الالب لا تجزی و فی اعتبار ہذہ شجرہا لانہ لا یلکب مع رقبۃ و ہذا نقص  
الموضوع۔ اور اس دلیل سے کہ باپ سے جو ولایت صادر ہوئی وہ ٹکڑے نہ تھی حالانکہ غلام کی وصایت اعتبار  
کرنے میں اسکے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے کیونکہ یہ غلام اپنی گردن نہیں فروخت کر سکتا اور یہ موضوع کی شکست ہے۔  
یعنی بیان موضوع تو باپ کی ولایت ہے جسے اسکو وصی کیا پس ہم کہتے ہیں کہ باپ کو یا ٹکڑے فروخت کی ولایت  
تھی اور جب اس نے اس غلام کو وصی کیا تو وہ ولایت اس غلام کی طرف منتقل ہوئی لیکن یہ غلام اپنے آپ کو فروخت  
نہیں کر سکتا تو ولایت کے ٹکڑے ہو گئے حالانکہ مسلم تھی تو معلوم ہوا کہ اس غلام کو وصی اعتبار کرنے میں یہ نقص ہے۔  
پس اسکا وصی ہونا باطل ہے۔ ولہذا فی طلب مستحبہ باتحریف۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام مذکور قابل خطاب  
اور تصرف میں خود مستقل ہے۔ یعنی وہ طلق یا مجنون نہیں بلکہ قابل خطاب بالغ عاقل ہے جسکا تصرف نافذ ہوتا ہے اور تصرف  
میں بھی اسکو خود استقلال حاصل ہے کہ دوسرے کی اجازت پر بیعت نہیں ہے۔ فیكون اہل الموصایۃ۔ تو اسکو وصی ہونے  
کی یاقوت کامل ہے۔ ولیس لاحد علیہ ولایۃ۔ اور فی الحال کسی غیر کو اس پر ولایت نہیں ہے۔ فان اخصار وان کا تو اطلاق  
لیس لہم ولایۃ لمنع فلا منافاۃ۔ کیونکہ دروغ بالنعین اگرچہ مالکان غلام ہیں لیکن انکو غلام کے تصور کرنے کی ولایت نہیں ہے  
تو کچھ منافات نہیں۔ یعنی غلام کی مملوک ہونے میں اور صاحب ولایت ہونے میں کچھ منافات نہیں ہے اور جب منافات  
ہوئی کہ صاحب ولایت مالک کے ہونے ہوتے ہیں غلام کے لیے ولایت ثابت کرتے۔ وایصار المولی الیہ یوزن بكونہ ناظر الہم  
صار کا لکھتا ہے۔ اور مولی کا اس غلام کو وصی مقرر کرنا اس امر سے آگاہ کرتا ہے کہ یہ ان بچوں کے واسطے بہتری کی نظر رکھنے والا ہے  
اور یہ مثل مکتب کے ہو گیا۔ کیونکہ مکتب کو وصی مقرر کرنا بالاتفاق جائز ہے تو اس غلام کو وصی بنانا بھی جائز ہے۔  
اگرچہ یہ غلام اپنے آپ کو نہیں فروخت کر سکتا اور اس سے ولایت کے ٹکڑے ہونا لازم آتا ہے لیکن یہ وصایت میں بعض  
اختیارات کی کمی ہے۔ والوصایۃ قد تجزی علی ما ہوا المروی عن ابی حنیفہ رحمہ او نقول بصار الیہ کیلا یودی  
الے ابطال اصلہ و تعتبر الوصف تنظیم الاصل اولے۔ اور وصایت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں بنا براس  
قول کے جو حسن رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے روایت کیا ہے یا اگر مان لیا جاوے کہ ٹکڑے نہیں ہوتے تو بھی ہم کہتے ہیں  
کہ یہاں بفرزت اسی کو اختیار کیا جاوے تاکہ اصل وصایت مٹ جانے تک زوجت نہ ہو پختہ اور ایک وصف کو ضم  
کرنا کہ جس سے اصل کی درستی ہو جاوے اس سے بہتر ہے کہ اصل مٹائی جاوے۔ واضح ہو کہ حسن رحمہ کی روایت  
ابو حنیفہ رحمہ سے ہے کہ اگر دیسے ایک کرمال میں دمی کیا اور دوسرے کو قرضہ میں دمی کیا تو ہر ایک اپنے اپنے کام کا



وصی ہو پس لازم آیا کہ وصایت کے ٹکڑے ہوتے ہیں لیکن ظاہر الروایہ میں ہر ایک اسکے مال عین و قرعہ و وزن میں  
وصی ہو جائیگا لہذا بر تقدیر تسلیم یہ جواب دیا کہ غلام کو وصی کرنے میں غایت یہ کہ ولایت میں تغیر ہو گیا اور وصایت صحیح  
رہی پس یہ تغیر اس سے بہتر کہ وصایت باطل کر دی جاوے۔ قال و میں اوصی اے من لیجز عن الیقام  
بالوصیۃ غم الیہ القاضی غیرہ رعایت حق الموصی والورثۃ و ہذا لان تکمیل النظر یحصل لہم الاخر الیہ لیس  
و بعض کفایتہ فیتم النظر باعانتہ غیرہ۔ اگر کسی نے ایسے شخص کو وصی کیا جو کار وصیت انجام دینے کے عاجز ہو تو حق  
وصی و وارثان کی رعایت کے واسطے قاضی اسکے ساتھ میں دوسرے شخص کو ملاوے اور خارج کرے اور یہ اس وقت  
کہ بہتری کی نظر نگہداشت اسکے ساتھ دوسرے کو لانے سے حاصل ہو جاتی ہو کیونکہ دوسرا اسکو خیانت دہارہ سے  
بجا دیگا اور بعض مہات میں کفایت کرے گا تو دوسرے کی اعانت سے نگہداشت پوری ہو جائیگی پس۔ اور یہ اس وقت  
کہ قاضی کو دریافت ہو جاوے کہ وصی مذکور اپنا کام انجام دینے سے عاجز ہو۔ و لوشکی الیہ الوصی ذلک لا یجوز حتی  
یعرف ذلک حقیقۃ لان الشاک قد یكون کا ذبا حقیقا علی نفسہ و اذا ظہر عند القاضی عجزہ صلا یستدل  
بہ رعایتہ للنظر من البجانبین۔ اور اگر قاضی سے وصی نے اپنی عاجزی کی شکایت کی تو قاضی اسکے ساتھ مدگار بنائے  
کو قبول نہیں کرے گا یہاں تک کہ تحقیق طور پر اس امر کو دریافت کرے اس واسطے کہ شکایت کرنے والا کبھی اپنی ذات پر عین  
ہو جانے کے لیے حیثیت شکایت کرتا ہو۔ اور اگر قاضی کے نزدیک ظاہر ہو کہ یہ شخص اصل کار پر دازی سے عاجز ہو تو  
اسکی جگہ دوسرا وصی بدل دیگا تاکہ جانبین کی نگہداشت ہو پس۔ کیونکہ یہ شخص جب اس کام ہی کے لائق نہیں ہو  
تو بیت کا مال تباہ ہو گا اور اسکی اولاد پریشان ہوگی پس دوسرا وصی مقرر کرنا بہتر ہو اور یہ شخص محل بھی عذاب مشقت  
چھوٹا۔ لو کان قادرا علی التصرف امینا فیہ لیس للقاضی ان یخرجه لانه لو اختار غیرہ کان دونہ لما انتہ  
کان مختارا لیسیت و مرضیۃ فالبقاؤہ اولے۔ اور اگر بیت کا مقرر کیا ہو اوصی تصرفات پر قادر اور امانت دار  
ہو تو قاضی کو اختیار نہیں کہ اسکو وصایت سے خارج کرے اس واسطے کہ اگر قاضی نے بجائے اسکے دوسرے شخص کو  
منتخب کیا تو وہ بہر حال اس سے کمتر ہو گا اسلئے کہ یہ شخص تو بیت کا منتخب کیا ہوا پسندیدہ تھا اور دوسرے میں یہ پاس  
غیر ممکن ہو تو اسی کو باقی رکھنا بہتر ہو پس۔ اور جو ام بہتر ہو اسی پر عمل کرنا قاضی کو واجب ہو اس واسطے کہ قاضی کی  
ولایت نظری ہو پس جس وصی کو فائق دامن کر کے بیت نے رکھا اور وہ اسی قابل ہو تو وہی رہیگا۔ ولہذا قدم  
علی اب امیت مع وفور شفقتہ فاولی ان یقدم علی غیرہ۔ اور اسی وجہ سے یہ وصی بیت کے باپ پر قدم کیا گیا  
ابا و جو کہ بیت کے باپ کی شفقت و اذہر تو وہ غیر یہ برجہ اولے مقدم ہو گا پس۔ خواہ دوسرے کو قاضی پسند  
کرے یا نہ پسند کریں۔ و لہذا اذا شکی الورثۃ او بعضہم الوصی اے القاضی فانه لا یمکن لہ ان یجزلہ حتی  
تبدلہ منہ خیانتہ لانہ استفاد الولاية من المیت غیر انہ اذا ظہرت الخیانتہ فالیسیت انما لہ و صیا  
الامانۃ و قد قاتت و لو کان فی الاحیاء لاخرہ منہا فقتہ عجزہ۔ یوجب القاضی متابہ کانہ لا وصی لہ و اسکی طرح  
اگر کل وارثوں نے یا بعض نے قاضی کے پاس وصی کی شکایت کی تو قاضی کو نہیں چاہیے کہ وصی کو معزول کرے یہاں تک  
کہ قاضی کو یقیناً اسکی خیانت ظاہر ہو کیونکہ اس وصی نے بیت کی جانب سے ولایت حاصل کی تو صرف بات یہ کہ جب  
اسکی خیانت ظاہر ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ بیت نے اسکو صرف اسکی امانت کی وجہ سے وصی مقرر کیا تھا اور وہ نہ دار و نہ دی  
چاہا کہ نہ میت نہ کو زندہ لوگوں میں ہوتا تو وہ اسکو وصایت سے خارج کرنا پس اسکی عاجزی کے وقت قاضی اسکی  
قائم مقام ہو جائیگا یا اسکا کوئی وصی نہیں ہو پس۔ یعنی یہ وہم نہ کہ قاضی کیونکر قائم مقام ہو گا کہ اسکا وصی ہو گا



جواب یہ کہ میرے خاتم وصی کا ہونا ہوتا برابر تو گویا کوئی وصی نہیں ہو پس قاضی قائم مقام ہو کر اس وصی کو خارج کر دیا۔ قال ومن اوصی لے انہیں لم یکن لاصدہما ان تصرفت عندی حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ دون صاحب الا فی اشیار معدودہ۔ نہ ہوا ان اشارۃ لقاے۔ اگر بیست لے دو ملحقین کو بھی کیا تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک انہیں سے لیکے ایک کو تصرف کا اختیار نہیں ہے سوائے چند معدودہ تصرفات کے جنکو ہم اشارۃ بقول بیان کرتے ہیں۔ کہ انہیں البتہ ایک وصی کا تصرف جائز ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ یفر دکل واحدہما بالتصرف فی جمیع الاشیاء۔ اور ابو یوسف رحمہ نے فرمایا کہ جمیع چیزوں میں ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے۔ فن شیخ ابو القاسم السفاک نے کہا کہ یہ اختلاف ان اماموں میں ایسی صورت میں ہے کہ ایک ہی عقد میں دو وزن کو وصی مقرر کیا تو ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کے نزدیک کوئی تنہا تصرف سوائے معدودہ امور کے نہیں کر سکتا ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک تنہا تصرف کر سکتا ہے اور اگر اسے ہر ایک کو ملحدہ وصی مقرر کیا تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے اور اس میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ فقید ابو الیث رحمہ نے کہا کہ یہی اصح اور میں اسی کو اختیار کرتا ہوں۔ شیخ ابو بکر الاسکا نے کہا کہ خواہ ایک عقد میں دو وزن کو وصی کیا یا ملحدہ وصی کیا ہو دو وزن صورتوں میں اختلاف ہے اور مبسوط میں کہا کہ یہی اصح ہے پس ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کے نزدیک سوائے امور معدودہ کے کسی کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے۔ لان الوصایۃ سبیلہا الولاۃ یہی وصف شرعی لا تجزی فیثبت لکل واحدہما کلا کو لا یتہ الا نکاح للافوین و ذی لان الوصایۃ خلافتہ و انما یتحقق اذا انتقلت الیہ الولاۃ علی الوجه الذی کان ثابتاً للموصی وقد کان وصف الکمال و لان اختیار الاب ایاماً یوزن باختصاص کل واحدہما بالشفقۃ فینزل ذلک منزلاً قرابتہ کل واحد۔ اس دلیل سے کہ وصی ہونے کی سبیل ولایت ہے اور ولایت ایک وصیت شرعی ہے جسکے ایک نہیں ہو سکتے ہیں نہ ہر ایک وصی کو پوری ولایت حاصل ہوگی جیسے دو بھائیوں کو اپنی حقیقی بہن کے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہے جیسے جب دو وزن بمنزلہ واحد ہوں تو ہر ایک کو اس کے نکاح کرنے کی پوری ولایت حاصل ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وصایت لڑ اپنی خلافت ہے اور یہ خلافت جہی ثابت ہوگی کہ جس وجہ پر وصی کے واسطے ثابت تھی اسی وجہ پر وصی کی جانب منتقل ہو اور حال یہ کہ وصی کے واسطے کامل ولایت حاصل تھی (تو کامل ہی ہر وصی کی جانب منتقل ہوئی) اور اس دلیل سے کہ باپ بیٹ نے دو وزن کو وصی ہونے کے واسطے پسند کیا تو یہ آگاہ کرنا ہے کہ انہیں سے ہر ایک باختصاص شفقت ہے پس دو وزن کو بمنزلہ قرابت واحد کے قائم کیا گیا فن جیسے بہن کے دو بھائی بمنزلہ واحد ہوں پس ہر ایک کو پوری ولایت حاصل ہے تو ہر ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے۔ ولہذا ان الولاۃ تثبت بالتفویض لیراعی وصف التفویض و ہو وصف الاجتماع او ہو شرط مقید و ما رعی الموصی الا بالمشنی و لیس الوحدۃ کالمثنی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ و محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ ولایت تو بہرہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے پس بہرہ کی کا وصف مجرہ کا اور بیان وہ وصف اجتماع ہے یعنی دو وزن کو مجتمع کر کے ولایت بہرہ کی تو یہ وصف مجرہ اس واسطے کہ یہ شرط مقید ہے اور وصی بھی نہیں ہوا اگر بوصف دو گانہ اور ایک مثل دو کے نہیں ہوتا۔ فقید خلاصہ یہ کہ وصی نے اپنی ولایت کو وصیوں کی جانب منتقل کیا مگر دو وزن کو مجتمع کر کے منتقل کیا ہے تو ایک تصرف نہیں کر سکتا اس واسطے کہ لیکے کی رائے کا شرط زوت نہیں ہوئی مقید و ما رعیون کے اجتماع کو نہ ہے پس اجتماع کی شرط مجرہ ہے۔ حاصل یہ کہ ولایت میں یہ شرط اسوجہ سے مجرہ کہ ولایت کچھ بے اختیاری کسی کے واسطے ثبوت نہیں ہوتی ہے بلکہ عطا کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔



بخلات الاخوان فی الانکاح لان السبب ہناک القرابة وقد قامت بكل منهما کملا ولان الانکاح عن ستمق لما علی الولی حتی لطلابتہ بانکاہہا من کفو یطلبہا بحجب علیہ وہمنا حق التصرف للوصی ولہذا یبقی یخیر فی التصرف فقہ الاول اونی حقا علی صاحبہ فصیح و فی الثانی استونی لان ولایۃ التصرف لہا فاذا تصرف وصدہ استونی حقا لصاحبہ فلا یصح۔ برعلات نکاح کرنے میں دو بھائیوں کے کہ وہ ان تو سب صرف قرابت ہی اور وہ دونوں بھائیوں میں سے ہر ایک کے ساتھ پوری موجودہ اور نیز اس دلیل سے کہ نکاح کرنا تو بہن کا ایک ستمق و بندہ ولی ہی حتی کہ اگر عورت نے ایک کفو سے جو سنگنی کرتا ہی نکاح کرنے کا مطالبہ کیا تو ولی پر نکاح کرنا واجب ہو جاتا ہے اور یہاں وصی کے ذمہ کوئی حق نہیں بلکہ وصی کسی نے تصرف کا حق حاصل ہی اور اسی جہت سے وصی کو تصرف کرنے میں اختیار باقی رہتا ہی پس نکاح کرنے میں جب ایک بھائی نے تنہا نکاح کیا تو دوسرے بھائی پر جو حق لازم تھا وہ ادا کر دیا پس صحیح ہی (اور بھائی کو کچھ مطالبہ نہوگا) اور دوسری صورت میں یعنی ایک وصی نے تصرف کر دیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کر لیا اس واسطے کہ تصرف کا اختیار دونوں وصیوں کو ثابت ہی پس جب ایک ہی وصی نے تنہا تصرف کیا تو دوسرے وصی کا حق حاصل کیا لہذا صحیح نہیں ہوا۔ اصلہ الابن الذی علیہا اولہما۔ اور اس مسئلہ کی اصل وہ قرضہ ہی جو دونوں کے ذمہ ہو اور دونوں کے واسطے ہو۔ یعنی اگر دیکھا قرضہ بندہ بکرو خالہ ہو پس دونوں قرضہ دونوں میں سے ایک لے ادا کر دیا تو صحیح ہی اور دوسرے کو کچھ مطالبہ نہیں کر غایت یہ کہ جس نے ادا کیا جب بغیر حکم دوم ادا کیا تو اس سے واپس نہیں لے سکتا ہی اور اگر زید کے ذمہ بکرو خالہ کا قرضہ ہو تو دونوں میں سے ایک قرضہ خواہ پورا قرضہ وصول نہیں کر سکتا ہی پس یہاں دونوں بھائیوں پر گویا عورت کا قرضہ تھا اور دونوں وصیوں کے واسطے تصرف کا حق تھا۔ پھر یہاں تصرفات میں ہی جکا استثناء نہیں ہے۔ بخلاف الاستیاء المعدودۃ لانہا من باب الضرورة لامن باب الولاية وموافقة الضرورة استثناء اولی ما استثناء فی کتاب الوصای واما ہذا فقوال۔ برعلات استیاء معدودہ کے کہ یہ چیزیں از قسم ضرورت ہون نہ از باب ولایت اور ہمیشہ ضروریات مستثنی ہوا کرتی ہیں۔ پھر استثنیات معدودہ یہ ہیں جنکو کتاب میں استثناء کیا اور انکی امثال میں چنانچہ فرمایا۔ یعنی دو وصیوں میں سے ایک کا تصرف کسی چیز میں نہیں جائز ہی سوائے استیاء مستثنی کے چنانچہ کہا۔ الا فی شراء الکفن وتجهیزہ۔ سولے کفن کے خرید ویت کی تجہیز کے ف کہ جس کسی وصی نے یہ کام کیا جائز ہے۔ لان فی التاخیر فساد المیت ولہذا یلک البحیران عند ذلک۔ پہلا کہ تاخیر کرنے میں میت کی لاش بگڑ جائے کا فوت ہی اور اسی وجہ سے ایسی حالت میں پڑوسیوں کو کفن خریدنے و تجہیز کرنے کا اختیار ہو جاتا ہی۔ اگرچہ انکو ولایت نہیں ہی لیکن ضرورت کی وجہ سے انکی خرید جائز ہوتی۔ و طعام الصغار و کسوتم لانہ نجاف موقم جو عا و عریانا۔ اور وصی کی صغیر اولاد کا کھانا کپڑا خریدنا کہ تنہا ہی وصی سے جائز ہی اس واسطے کہ تاخیر میں انکے ننگے بچوں کے مرجلے کا فوت ہی۔ و رد الودیعہ بعینہا و رد المقصوب و المشتري شرار فاسد و حفظ الاموال و قضاء الديون۔ اور ودیعت بعینہ کو واپس دینا اور مال مقصوب واپس دینا اور بطور فاسد خریدی ہوئی چیز کو واپس دینا اور سوال کی حفاظت کرنا اور قرضوں کو ادا کرنا۔ و انکو بھی تنہا ہر ایک وصی کر سکتا ہی۔ لانہا لیست من باب الولاية فانه یلک المالك وصاحب الدین لذلک مظهر بحسب حق و حفظ المال یلک من یقع فی یدہ فکان من باب الاعانة ولانہ لا یحتاج فیہ الی الرای اس واسطے کہ یہ امور کچھ باب ولایت سے نہیں ہیں چنانچہ مقصوب کا مالک اور قرضہ کا قرض خواہ بھی جب اپنی جنس



حق پر قابو پاوے اسکو کر سکتا ہو کہ اپنا مال مغبوب سے یا بقدر قرضہ کے وصول کرے اور مال کی حفاظت  
 ہر وہ شخص کر سکتا ہو جسکے قبضہ میں پڑے تو یہ فعل از شدا عانت ہو (نہ ولایت) اور اسواسطے کہ ان امور میں سے  
 کی ضرورت نہیں ہر فن ہما کہ دوسرے وصی کی رائے دیکھی جاوے کیونکہ یہ چیزیں شرعاً واجبات ہیں پس اگر  
 دوسرے وصی کی رائے مخالفت ہو تو وہ کسی سے مخالفت ہو پس وہ متدین نہیں ہو ورنہ لامحالہ اسکی رائے موافق  
 ہوگی۔ (و تقیید وصیۃ بعینہا و عتق عبیدہ بعینہ) لانه لا یحتاج فیہ الی الراس (و انحصار فی حق المیت)  
 لان الاجتماع فیہا متعذر و لہذا یفترض بہا احد الوکیلین (و قبول الہتہ) لان فی التاخیر خیفۃ  
 الفوات و لانه یلک الام والذی فی حجرہ فلم یکن من باب الولاۃ۔ اور بجز مستثنیات کے وصیت  
 سعینہ نافذ کرنا اور غلام معین کا عتق۔ اسواسطے کہ ان کاموں میں رائے کی کچھ ضرورت نہیں ہے۔ از انجملہ است  
 کے حق میں جو کسی شخص پر ہو اس سے خدمت کرنا اسواسطے کہ خصوصیت میں مجتمع ہوتا متعذر ہے (یعنی قاضی اپنی مجلس  
 میں اسکی اجازت نہیں دیگا کہ جاوے شورغل ہو) و لہذا در وکیلوں میں سے ایک کو خصوصیت کو اختیار ہوتا ہے۔  
 و از انجملہ ہبہ قبول کرنا۔ یعنی اگر بیت کی صغیر اولاد کو کسی نے کچھ ہبہ کیا تو ایک وصی اسکو وصول کر سکتا ہے اسواسطے  
 کہ تاخیر کرنے میں گم ہو جانے کا خوف ہو یعنی شاید و امب پھر نہ دے اور اسواسطے کہ قبول ہبہ زمان کے اختیار  
 میں ہر جگہ پرورش میں صغیر بچہ ہو تو یہ تصرف از قسم ولایت ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کو ولایت نہیں ہے بلکہ  
 ہشیشی علیہ التوی والتلف لان فیہ ضرورۃ لا تخفی۔ اور از انجملہ ایسی چیز ترکہ فروخت کرنا جسکی نسبت برائے  
 و تلف کا خوف ہو اسواسطے کہ اسکی بیع کرنے میں ضرورت ہو وہ مخفی نہیں ہے۔ مثلاً ترکہ کی بکریوں کا دودھ  
 یا مرغیوں کے انڈے مرنے میں ہو سکتے تو فروخت کرنا صرف ایک وصی سے جائز ہو ورنہ بگڑ جائیگا۔ و جمع  
 الاموال الفصائلہ لان فی التاخیر خشیۃ الفوات و لانه یلک کل من وقع فی یدہ فلم یکن من باب  
 الولاۃ۔ اعداد انجملہ تفرق اموال کو جمع کرنا ہر ایک وصی کے اختیار میں ہے اسواسطے کہ تاخیر میں (جب تک دوزن  
 کی رائے مجتمع ہو) انکے برباد ہو جانے کا خوف ہو اور اسواسطے کہ ہر شخص جسکے ہاتھ پڑیں وہ انکی حفاظت کا اختیار  
 ہوتا ہے (تو وصی عدد اولی مختار ہوگا اور ثابت ہوگا) یہ امر از قسم ولایت نہیں ہے تاکہ دوسرے وصی کی رائے متفق  
 ہونے کی ضرورت ہو۔ و فی الجامع الصغیر و لیس لاحد الوصیین ان یشیع و یتقاضی و المراد بالتقاضی  
 الاقتضار کنا کان المراد منه فی عرفہم و ہذا لانه رضی بامانتہما جمیعاً فی القبض و لانه فی معنی البادل  
 لا یساعی اختلاف الجنس علی ما عرف فکان من باب الولاۃ۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ دو وصیوں  
 میں سے ایک کو تنہا یہ اختیار نہیں کہ ترکہ کی کوئی چیز فروخت کرے اور بیت کا مال بقاضار وصول کرے اور  
 اور تقاضا سے مراد یہ کہ مال کی وصول یابی کرے اور یہی اللہ فقہاء کے نزدیک من لفظ تقاضی سے مراد ہوا کرتی تھی  
 اور اسکی وجہ یہ ہے کہ وصول کرنے میں بیت ان دونوں کے یکجا امانت پر رضی ہوا ہے (تو تنہا امانت پر رضی نہیں ہے)  
 اور اسواسطے کہ تقاضا یعنی سبادلہ ہے (خود نقد قرضہ کی ادائی ہو یا کسی چیز کا حق ہو) خصوصاً جبکہ غیر جنس ہو چنانچہ  
 سابق میں معلوم ہو چکا تو یہ از قسم ولایت ہوا۔ یعنی قرضدار نے اگر پانچ سو روپیہ کو غلام خریدا یا نقد قرضہ  
 لیا ہو تو غلام کا عوض روپیہ غیر جنس ہے اور اگر نقد قرضہ ادا کیا تو ظاہر ہے کہ یہ وہی روپیہ نہیں جو اسے قرض لیکر صرف  
 کیا بلکہ اسے اسکی کوئی بھی سبادلہ کے معنی ہوئے خصوصاً جبکہ ادائی میں بجائے روپیہ کے کسی قیمت کی اشرافیان ہوں  
 تو سبادلہ بالکل ظاہر ہے پس سبادلہ از قسم ولایت ہے چہ بین دونوں کی رائے مجتمع ہونا چاہیے علاوہ برین وہ دونوں کی امانت



بر لکھ راضی ہو پس تنہا نفرت جائز نہ ہوگا۔ ولو اوصی الی کل واحد علی الافراد قبل تیفر وکل واحد منہما بالتصرف بمنزلۃ الوکیلین اذا وکل کل واحد علی الافراد و ہذا لانه لما افر و تفتر فسی برای الی واحد و قبل اختلاف فی الفصلین و احد لان وجوب الوصیۃ عند الموت بخلاف الوکیلین لان الوکالۃ صحاقب۔ اور اگر موصی نے ہر موصی کو علیحدہ منفرد کر کے وصی کیا تو بعض مثل شیح (شیخ ابو الفاسم الصغیر) نے کہا کہ ہر موصی کو تنہا تصرف کا اختیار ہے جیسے دو وکیلوں میں ہوتا ہے جبکہ ہر وکیل کو علیحدہ مقرر کرے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب اسنے ہر موصی کو علیحدہ کیا تو وہ ایک موصی کی راسے ہر موصی ہو گیا سا و بعض مثل شیح (شیخ ابو بکر الاسکان) نے کہا کہ خواہ مجتمع وکیل کرے یا علیحدہ وکیل کرے دو وزن صورتوں میں اختلاف واحد ہر اس واسطے کہ وصی ہونے کا وجوب تو موصی کی موت کے وقت ہوتا ہے پس دو وزن کا حکم مستاثبت ہوگا) برخلاف زندگی کے دو وکیلوں کے کیونکہ وکالت تو انکے کچھ واقع ہوگی سن۔ کیونکہ ایک وکیل جبکہ پہلے مقرر کیا وہ وکیل ہو گیا پھر دوسرا وکیل کیا تو اسکا حکم بجز نبوت ہوتا تو اس میں البتہ یہ کہے ہیں کہ پہلے جس وکالت کا حکم ثبوت ہو گیا تو نقطہ اسی کی تنہا راسے ہر موصی ہو گیا اور وصایت میں تنہائی کسی وقت ثابت نہیں ہوتی۔ اور مترجم نے دو وزن قول کو سابق میں جینی رحم سے نقل کیا ہے۔ بالجملہ اگر دو وزن کو ساتھ ہی وصی کرے تو مشایخ متفق ہیں کہ امام ابو حنیفہ ابو محمد رحم کے نزدیک تنہا ایک کو تصرف کا اختیار نہیں ہے اور ابو یوسف رحم کے نزدیک مختار ہے۔ اور خلاف نہیں کہ سعد و دات اسد کو رہ بالا ستنی ہیں۔ صرف ان تصرفات میں خلاف ہے جو از قسم وصایت ہیں۔ فان مات احدہما جعل القاضی مکانہ وصیاً اخر ا ما عندہما فلان البانی عاجز عن التفرد بالتصرف فیظم القاضی الیہ وصیاً اخر لظہر الیبت عند عجزہ وعند البانی یوسف رحم کی سنہما وان کان بقدر علی التصرف فالوصی قصد ان یخلفہ متصرفان فی حقوقہ وذلک ممکن التحقق بنصب وصی آخر مکان الیبت۔ پھر اگر دو وزن وصی میں سے ایک مر گیا تو بالاتفاق) قاضی بجائے مردہ کے دوسرا وصی مقرر کرے گا۔ امام ابو حنیفہ رحم و محمد رحم کے نزدیک اسوجہ سے دوسرا مقرر کرے کہ اکو وصی بوجہ تنہائی کے تصرف سے عاجز ہے تو بیست کی عاجزی کی حالت میں (کہ وہ مر چکا ہے) قاضی اسکی بھری بر نظر کر کے دوسرا وصی مقرر کرے۔ ابو یوسف رحم کے نزدیک اسوجہ سے کہ اکو وصی اگرچہ تصرف کر سکتا ہے لیکن موصی نے قصد کیا تھا کہ اسکے خلاف میں دوسری اسکے حقوق میں کام کریں اور یہ بات ممکن ہے یا بن طور کہ قاضی بجائے مردہ وصی کے دوسرا مقرر کرے۔ ولو ان الیبت منہما اوصی الی اسکی فلیس فی ان تصرف وصدہ فی ظاہر الروایۃ بمنزلۃ ما اذا اوصی الی شخص آخر ولا یحتاج القاضی الی نصب وصی آخر لان راسی الیبت باقی حکما برای سن بخلفہ وعلی البی حنیفہ رحم انہ لا یفرد بالتصرف لان الموصی ما رخصی بتصرف وصدہ بخلاف ما اذا اوصی الی غیرہ لانه یفقد تصرفہ برای المثنی کما فیہ المثنوی۔ اور اگر ایسا ہو کہ دو وزن وصیوں میں سے جو مراد ہو وہ مرتے وقت اپنی طرف سے بھی زندہ وصی کو وصی مقرر کر گیا تو ظاہر اور ادب میں زندہ کو اختیار ہوگا کہ تنہا تصرف کرے۔ جیسے اگر مرتے وقت وہ کسی دوسرے کو وصی کر جاتا تو وہ زندہ کے ساتھ وصی ہو جاتا۔ اور ضرورت نہیں رہی کہ قاضی دوسرا وصی مقرر کرے کہ نہ موصی بیست کے خلیفہ کی راسے سے بیست کی حکم راسے باقی ہوئے موصی نے جبکہ وصی مقرر کیا تھا اسکی راسے گویا بیست کی راسے ہو تو ایسا ہو گیا کہ بیست نے زندہ کو اکو وصی مقرر کیا۔ یہ تو ابو حنیفہ رحم کی ظاہر الروایۃ ہے اور ذوالحسن رحم میں ابو حنیفہ رحم سے روایت ہے کہ زندہ کو تنہا تصرف کا اختیار نہیں ہے کیونکہ موصی اپنی حیات میں تنہا اسکے تصرف پر راضی نہیں ہوا تھا اسکی راسے معلوم ہو گیا برخلاف اسکے اگر موصی نے مرتے وقت دوسرے شخص کو وصی کر دیا تو یہ جائز اس واسطے ہوتا ہے کہ زندہ کا تصرف عدول سے



سے نافذ ہوا جیسے وصی بہت کے پسند تھی۔ واذات الوصی وادھی اسے آخر فہو وصیہ فی ترکہ و ترکہ  
المیت الاول عندنا قال السافعی رحمہ لایکون وصیاً فی ترکہ المیت الاول اعتباراً بالتوکیل فی حالۃ  
الحیات۔ اگر وصی مر گیا اور مرتے وقت اسے دوسرے کو وصی کیا تو یہ اس میت کے ترکہ میں اور میت اول کے ترکہ میں  
وصی ہو جائیگا اور یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ وہ میت اول کے ترکہ میں وصی ہوگا بقیاس حیات حیات  
کی توکیل کے منہ۔ یعنی اگر زید کے بکر کو وکیل کیا اور بکر نے خالد کو وکیل کیا تو خالد فقط بکر کا وکیل ہے اور زید کا وکیل نہ ہوگا  
کیونکہ زید صرف بکر کی رائے پر رضی ہوا نہ خالد کی رائے پر۔ پس اسی پر قیاس وصی ہے۔ و البجاسع بینہما انہ رضی برا  
لایراہی غیرہ۔ اور دونوں میں عدم واز کی علت جامعہ یہ کہ اول صرف اس کی رائے پر رضی ہوا تھا اور غیر کی  
رائے پر رضی نہیں ہوا۔ یعنی وصایت میں بھی یہی علت موجود ہے کہ وصی اول صرف وصی بہت کی رائے پر  
راضی ہوا تھا اور وصی کے وصی کی رائے پر رضی نہیں ہوا پس یہ بھی نہیں جائز ہے لیکن مانع ہو کہ یمون کے دادا کو  
بالاتفاق وصی مقرر کرنے کا اختیار ہے۔ ولنا ان الوصی یتصرف بولایۃ منتقلۃ الیہ فیکل الا یضار الی غیرہ  
کما یجد الا تری ان الولاۃ الی کانت ثابتہ للوصی تنقل الی الوصی فی المال والی البعد فی النفس ثم  
الجد قلم مقام الاب فیما تنقل الیہ فلذا الوصی و ہذا لان الایضاء اقامۃ غیرہ مقامہ فیما لا ولایتہ  
وعند الموت کانت لہ ولایتہ فی الترتین فی منزل الثانی منزلاً فیہما ولایتہ لما استعان بہ فی ذلک  
مع علمہ انہ قد تعثر یہ المنۃ قبل تمیم مقصودہ بنفسہ و ہوتا فی ما فرط منہ صار راضیاً بالیضاء الی غیرہ  
بخلات الوکیل لان المول حی یکنہ ان یحصل مقصودہ بنفسہ فلا یرضی بتوکیل غیرہ والایضاء الیہ۔  
ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی بذریعہ اس ولایت کے تصرف کرتا ہے جو وصی کی طرف سے اس کی جانب منتقل ہوئی ہے تو  
وصی کو بھی بجائے اپنے دوسرے وصی مقرر کرنے کا اختیار ہوگا جیسے یمون کے دادا کو اختیار ہوگا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے  
ہو کہ وصی کو جو ولایت حاصل تھی وہ وصی کی جانب صرف مال میں منتقل ہوئی اور دادا کی جانب یعنی وصی کے باب  
کی جانب نفس و جان میں منتقل ہوئی پھر دیکھو کہ دادا کی جانب جو ولایت منتقل ہوئی اس میں وہ باب یعنی وصی کا  
قائم مقام ہے (حتی کہ دادا کو مغیر بچوں کے نکاح کرنے اور حقوق قصاص و عول کرنے کا اختیار ہے) پس اسی طرح وصی  
کو بھی مال میں وصی کرنے کا اختیار ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ وصی بنانے کے معنی یہ ہیں کہ جس باب میں وصی  
کو ولایت حاصل ہے اس میں اپنی موت پر وہ سرے کو اپنا قائم مقام کرے اور ہم وصی کو دیکھتے ہیں کہ اس کو اپنی موت کے  
وقت وصی اول کے ترکہ میں اور اپنے مال میں ولایت حاصل تھی پس اسے جس شخص کو وصی بنا یا وہ بھی دونوں  
ترکوں میں بجائے اسکے قائم ہوگا (تو معلوم ہو گیا کہ وصی نے جس کو وصی کیا وہ دونوں ترکوں میں وصی ہے) اور دوسری  
دلیل اس مسئلہ پر یہ ہے کہ وصی اول نے جب اپنے مقصود کے نفاذ میں اس وصی سے مدد لی حالانکہ اس کو معلوم ہے کہ  
شاید اصلی مقصود پورا ہونے یعنی میرے مقصود کی تکمیل کرنے سے پہلے اس شخص کو خود موت آ جاوے تو وہ اس سے  
امر پر رضی ہو چکا کہ یہ حق ابنا رائے سے دوسرا وصی مقرر کر دے۔ رہا وکیل پر اس کا قیاس نہیں ہو سکتا کیونکہ  
وکیل خود زندہ موجود ہے تو وہ اس امر پر رضی ہوگا کہ یہ وکیل کسی دوسرے کو وکیل کرے یا اس کو وصی کرے منہ  
بلکہ جب وکیل مر جائیگا تو وہ بذات خود اپنا وکیل دیگر مقرر کر لیگا۔ پس معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ کی طرف سے جو  
اجتماع نقل کیا کہ وصی اول سوائے وصی بہت کے دوسرے پر رضی نہیں ہوا تھا۔ یعنی ثابت کر دیا کہ بسین بلکہ  
اس کے راضی ہونے کی دلالت موجود ہے کیونکہ وہ جانتا تھا کہ شاید جن امور کے واسطے میں نے اس کو وصی کہا ہے ان کے



پورا ہونے سے پہلے یہ خود مر جاوے تو مثلاً جو نمازین قضا ہوئیں انکے مذہب یا مذکورہ وغیرہ کی ادائیگی نہ ہوگی پس وہ  
 واضح تھا کہ یہ بجائے اپنے دوسرا وصی مقرر کرے گا اور مکمل اس امر پر راضی نہیں کیونکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ قاضی  
 قال ومقاسمۃ الوصی الموصلی لہ عن الوارثۃ جائزۃ ومقاسمۃ الوارثۃ عن الموصلی لہ باطلۃ۔ واضح ہو کہ وصی  
 کا وارثوں کی طرف سے وصی لہ سے بٹوارہ کرنا جائز ہے اور وصی لہ کی طرف سے وارثوں سے اسکا بٹوارہ کرنا باطل ہے  
 فس۔ یعنی شکیست نے وارثہ چھوڑے اور تہائی کی وصیت دیدنے کے نام کی اور وصی مقرر کیا پس وصی نے  
 وارثوں کی طرف سے نائب ہو کر وصی لہ سے بٹوارہ کیا تو یہ جائز ہے اور اگر اسنے وصی لہ کی طرف سے نائب ہو کر  
 وارثوں سے بٹوارہ کیا تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ وارث کی طرف سے نائب ہو سکتا ہے اور وصی لہ کی طرف سے نائب  
 نہیں ہو سکتا ہے۔ لان الوارث خلیفۃ المیت حتی یرد بالعب ویرد علیہ بہ التصیر مغرور بالبشرار المورث  
 اسولے کے وارث تو خلیفہ میت ہے حتی کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے اور اس پر عیب کی وجہ سے وہ بیسی واقع  
 ہوتی ہے اور مورث کی خرید سے وہ مغرور ہو جاتا ہے فس۔ یعنی ہمارے نزدیک خیار العیب میراث نہیں ہوتا لیکن  
 وارث اپنے مورث کا قائم مقام ہے حتی کہ اگر شکیست نے ایک باندی خریدی بدون اس کے کہ عیوب سے برات کی ہو پھر  
 وہ مر گیا پھر وارث نے اسے اسے ایسا عیب پایا جو بائع کے پاس سے ہے تو وہ عیب کی وجہ سے واپس کر سکتا ہے کیونکہ شکیست  
 کو صحیح سالم باندی کا استحقاق ہوا تھا حالانکہ وہ میسر ہے تو اس کے قائم مقام کو اختیار ہے کہ واپس کرے۔ اسی طرح اگر  
 مورث نے ایسی باندی فروخت کی ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ وارث کو جو اس کا قائم مقام ہے واپس کرے اور اسی طرح  
 اگر مورث نے باندی خریدی ہو موت کے بعد اس کے وارث کو ملی اور وہ اس باندی کو اپنے تحت میں لایا جس سے اطلاع  
 ہوئی پھر زید آیا اور اسنے ثابت کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے اور بائع سے ناق اسکو فروخت کیا تھا تو وہ باندی لے لیگا  
 لیکن اولاد نہیں پادے گا بلکہ یہ اولاد بقیمت آزاد ہے یعنی زید کو انکی قیمت ملے گی کیونکہ وارث بوجہ اپنے مورث کے مغرور  
 یعنی فریب خوردہ ہے جیسے مورث ایسی صورت میں خود فریب خوردہ ہوتا تو یہ سب اسی وجہ سے کہ وارث اپنے مورث  
 کا خلیفہ ہوتا ہے۔ والوصی خلیفۃ المیت ایضاً۔ اور میت کا وصی بھی میت کا خلیفہ ہے فس۔ غایت یہ کہ وارث  
 پس ایسی خلیفہ ہے اور وصی بوجہ میت کے بنانے کے خلیفہ ہے۔ بہر حال یہ دو زن آدمی میت کے خلیفہ ہیں سفیکون  
 خصما عن الوارث اذا کان غائباً فصحت قسمۃ علیہ۔ تو وصی مذکور اس وارث کی طرف سے خصم ہوگا یعنی جیسے  
 مدعی کو وارث پر دعوی کا اختیار تھا اسی طرح وصی کو مدعا علیہ بنا سکتا ہے جبکہ وارث خود غائب ہو تو وصی کا بٹوارہ کرنا  
 وارث پر نافذ صحیح ہوگا فس۔ یعنی بٹوارہ صحیح واقع ہو جائیگا جبکہ وارث کی طرف سے میت کا وصی موجود ہو پس  
 جو کچھ وصی لہ کے حصہ میں آیا وہ اسکی ملکیت بغیر شرکت ہو گئی اور جو وارث کے حصہ میں آیا اس پر وصی مذکور قبضہ کرے  
 اور بٹوارہ صحیح ہو گیا۔ حتی لو حضر وقد ملک مافی ید الوصی لیس لہ ان یشارک الموصلی لہ حتی کہ اگر بعد بٹوارہ  
 کے (وارث حاضر ہوا) (و غائب تھا) اور حال یہ گزرا کہ وارث کا حصہ جو وصی کے قبضہ میں تھا وہ تلف ہو گیا (بدل  
 فعل وصی کے) تو وارث کو یہ اختیار ہوگا کہ وصی لہ کے مقبوضہ میں شریک ہو جاوے فس۔ اسولے کے بٹوارہ  
 صحیح و نافذ ہو چکا تھا۔ لہذا ہننے کہا کہ اگر وصی لہ وارث کی طرف سے وصی لہ کے ساتھ بٹوارہ کیا تو صحیح ہے۔ رہا یہ امر کہ  
 اگر وصی نے وصی لہ کی طرف سے وارث کے ساتھ بٹوارہ کیا تو باطل ہے۔ اما الموصلی لہ فلیس بخلیفۃ عن المیت  
 من کل وجہ لانه ملک بسبب جدید۔ رہا وصی لہ تو وہ ہر وجہ سے میت کا خلیفہ نہیں رہتا صرف تہائی میں جب معاملہ  
 ہو جائے تو خلیفہ ہو جاوے اسولے کے میت بے اسکو جدید سبب سے مالک کیا ہے فس۔ تو اول سے وہ کوئی خلیفہ



ہونے کا سبب نہیں رکھتا۔ ولہذا لایرد بالعیب ولا یرد علیہ ولا یصیر مغرور بالبشراء الموصی فلا یكون الموصی خلیفہ معنہ عند غیبتہ۔ اور اسی جہت سے موصی کہ بوجہ عیب کے واپس کرنے کا یا اس پر بوجہ عیب کے واپس کیے جانے کا اختیار نہیں ہوتا اور نہ وہ موصی کی خرید سے مغرور ہوتا، پس موصی کہ کے غیر حاضر ہونے صورت میں موصی اس کا خلیفہ نہ ہوگا۔ فقہ کے وارث کے ساتھ بطور وارث کے اور اگر موصی کہ کی طرف سے وارث سے خود خلیفہ ہو کر وارثوں کے ساتھ بطور وارث کا تو بطور وارث باطل ہے۔ حتیٰ لو ملک ما فرزلہ عند الموصی کان لہ ثلث باقی لان القسمۃ لم یفد علیہ غیر ان الموصی لا یضمن لانیۃ ین فیہ ولہ ولایۃ الخلفۃ فی الشرکۃ فصار کما اذا ملک بعض الشرکۃ قبل القسمۃ فیکون لہ ثلث الباقی لان الموصی لہ شرکاء الوارث فینوی ما نوی من المال المشترك علی الشرکۃ ویسقی ما بقی علی الشرکۃ۔ حتیٰ کہ جو کچھ موصی کہ کے واسطے جدا کیا گیا تھا اگر وہ موصی کے قبضہ میں تلف ہو گیا تو موصی کہ کو باقی مال کی تہائی ملے گی اس واسطے کہ بطور وارث موصی کہ پر نافذ نہیں ہوا تھا لیکن اتنی بات ہے کہ موصی اس کا خاص نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کی حفاظت میں امین ہے اور موصی کہ ترکہ میں حفاظت کی ولایت حاصل ہے تو ایسا ہوگا جیسے بطور وارث سے پہلے کچھ ترکہ تلف ہو جاوے کہ موصی کہ کے واسطے باقی کا تہائی ملے گا اس واسطے کہ موصی کہ تو وارث کے ساتھ شرکاء ہر مال مشترک میں سے کچھ تلف ہو وہ شرکاء پر تلف شدہ ہوگا اور جو کچھ باقی رہے وہ شرکاء پر باقی رہیگا۔ اور خلاصہ دلیل یہ کہ موصی کہ از جانب میت خلیفہ نہیں ہے لیکن جب میت نے اس کے واسطے اپنی تہائی ترکہ کی وصیت کی تو بطور وارث سمجھ کے بعد جو کچھ موصی کہ کے قبضہ میں آوے اب اس میں وہ میت کا خلیفہ ہو جائیگا اور چونکہ یہ جدید سبب یعنی وصیت کے ذریعہ سے خلیفہ ہوا ہے تو اسکو یہ اختیار نہیں کہ اگر مثلاً میت نے باندی خریدی تھی وہ موصی کہ کے حصہ میں آئی حالانکہ اس میں بائع کے پاس سے عیب قدیم ہے تو موصی کہ اسکو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے جدید سبب سے اس میں خلافت پائی ہے تو ایسا ہوا جیسے میت نے اس باندی کو کسی مشتری کے ہاتھ فروخت کیا تو مشتری کو اختیار نہیں ہوتا کہ میت کے بائع کو بوجہ عیب کے واپس کرے اور اسی طرح اگر میت سے خریدنے والے کے بیع میں عیب پایا اور اسکو میت کا وارث یا موصی نہیں ملا بلکہ یہ موصی کہ ملا تو وہ موصی کہ کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ یہ میت کا خلیفہ مطلق نہیں ہے اور اسی طرح اگر میت کی خریدی ہوئی باندی موصی کہ کو تہائی کی وصیت میں ملی جس سے موصی کہ کی اولاد ہوئی پھر وہ نے اگر اس باندی پر اپنا استحقاق ثابت کیا تو وہ باندی کو مع اولاد لے لیگا اور موصی کہ مغرور یعنی فریب خوردہ نہیں ہو سکتا ہے تو جب موصی کہ میت کا خلیفہ نہ ہو تو میت کا موصی اس کی طرف سے خصم و نائب نہیں ہو سکتا ہے کہ اگر موصی نے خود خلیفہ بن کر موصی کہ کی طرف سے وارثوں کے ساتھ بطور وارث کیا اپنی مثلاً موصی کہ کے واسطے تہائی ترکہ کی وصیت ہے پس اس نے موصی کہ کی طرف سے نائب ہو کر بطور وارث کے تہائی پر قبضہ کیا تو یہ بطور وارث صحیح نہیں ہے چنانچہ کتاب میں فرمایا۔ فان قاسم الورثۃ واخذ لعیب الموصی لہ فضا ع رجع الموصی لہ ثلث ما بقی لما بینا۔ کہ اگر موصی نے موصی کہ کی طرف سے وارثوں سے بطور وارث کے موصی کہ کا حصہ وصول کر لیا پھر مال ضائع ہو گیا تو موصی کہ باقی ترکہ کی تہائی وصول کرے گا (جبکہ تہائی ترکہ کی وصیت ہو) بدلیل مذکورہ بالا فقہ کہ بطور وارث صحیح نہیں ہوا تو یہ مال مشترک ضائع ہوا اور جو باقی رہا وہ مشترک باقی رہا۔ قال وان کان المیت اوصی بحجۃ فقاسم الورثۃ فملک ما فی یدہ حج عن الیت من ثلث ما بقی وکذلک ان دفعہ الی رجل لیجمع عن فضا ع فی یدہ۔ جائز منیر میں ہے کہ اگر میت نے موصی کہ کو وصیت کی ہو کہ میری طرف سے حج کرادے پس موصی کہ



دار ثون کے ساتھ بٹوارہ کیا پھر وہ کچھ وصی کے قبضہ میں تھا کہ تلف ہو گیا تو باقی کی تنائی سے میت کی طرف سے حج کرایا جاوے اور اسی طرح اگر وصی نے یہ مال کسی مرد کو دیا ہو کہ وہ میت کی طرف سے حج کرے پس اسکے پاس سے ضائع ہوا تو بھی باقی کی تنائی سے حج کرایا جاوے۔ اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف ج ان کان مستغرقا للثلث لم يرجع بشئ والایرجع بتمام الثلث۔ اور امام ابو یوسف رحمہ نے کہا کہ اگر یہ بٹوارہ ترکہ کی پوری تنائی تک مستغرق ہو تو وصی اب کچھ نہیں لے سکتا ورنہ تنائی کے پورے کرنے تک وصول کر لے گا۔ مثال مسئلہ یہ ہے کہ میت بارہ ہزار روپیہ کا مالک ہے اور اس نے وصی مقرر کیا جسکو وصیت کی کہ میری طرف سے حج کراوے اور حج میں تین ہزار روپیہ لیا وہ وصی کے پاس تلف ہوا یا حج کرنے والے کے پاس تلف ہوا تو باقی نو ہزار روپیہ میں سے پھر تین ہزار روپیہ بیکر حج کراوے جبکہ اسی قدر سے حج ہوتا ہے اور ابو یوسف رحمہ کے نزدیک بارہ ہزار میں سے چار ہزار میت چار ہزار روپیہ ہے جس میں سے تین ہزار لے چکا پس باقی ایک ہزار لے سکتا ہے اور اگر پہلے چار ہزار لیا ہو تو اب کچھ نہیں لے سکتا ہے۔ وقال محمد رحمہ لا يرجع بشئ لان القسمة حق الموصی ولو افرز الموصی بنفسه مالا یصح عنه فہلک لا یلزمه بشئ وطلبت الوصیة فکذا اذا افرزه وصیة الذی قام مقامہ۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ باقی مال سے وصی کچھ نہیں لے سکتا ہے اس واسطے کہ بٹوارہ تو موصی کا حق ہے اور موصی اگر بذات خود ہوتا ہے مال جدا کر کے رکھ جائے اس کی طرف سے حج کیا جاوے پھر تلف ہوتا تو کچھ لازم ہوتا اور وصیت باطل ہو جاتی پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام وصی نے مال جدا کیا اور وہ تلف ہوا تو بھی کچھ واجب نہیں۔ اور وصیت باطل ہو گئی۔ ولابی یوسف رحمہ ان محمل الوصیة الثلث فحبب تنفیذہا ما بقی محلہا واذا لم یبق بطلت لغوات محلہا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ وصیت کا محمل صرف تنائی ترکہ تک ہے تو جب تک وصیت کا محمل یعنی تنائی باقی ہے جب تک وصیت کا نافذ کرنا واجب ہے اور جب تنائی میں سے کچھ باقی رہے تو محمل وصیت قرار دہونے سے وصیت باطل ہو جائیگی۔ ولابی حنیفہ رحمہ ان القسمة لا حواد لہا تنہا بل المقصود ہا وہی تا دیتہ الحج فسلم تعتبر ووث۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بٹوارہ ایسی چیز نہیں جسکی ذات مقصود ہو بلکہ بٹوارہ کا مقصد اس مطلب سے ہوتا ہے جو بٹوارہ سے مقصود ہے اور وہ حصول ادا سے حج ہے تو چونکہ اس مقصد حاصل ہونے کے بٹوارہ بچ رہا نہیں ہے۔ یعنی جب بٹوارہ سے یہ غرض حاصل ہوئی کہ میت کی جانب سے حج ادا ہو جاوے تو اس بٹوارہ کا کچھ بچا نہ رہا۔ فصار کما اذا ہلک قبل القسمة فیجوز ثلث ما بقی۔ تو ایسا ہو گیا جیسے بٹوارہ سے پہلے مقدار مال تلف ہو جاوے تو بالاتفاق باقی کی تنائی سے حج کرایا جاتا ہے۔ اسی طرح اس بٹوارہ کے بعد تلف ہونے سے بھی یہی حکم ہو گا کہ باقی کی تنائی سے حج کرایا جاوے۔ ولان تمامہا بالتسليم الی ابیہ المسماة اذ لا قابض لہا فاذا لم یصرف الی ذلک الوجه لم یتیم فصار کما کہ قبلہا۔ اور نیز اس دلیل سے کہ اس بٹوارہ کا پورا ہونا بذریعہ پیردگی اس راہ کے ہے جو اس نے بیان کی ہے کیونکہ اس مال کا قبضہ کرنے والا کوئی شخص نہیں ہے پس جب یہ حصہ اس راہ میں صرف نہیں ہوا تو اس بٹوارہ سے پہلے تلف ہو گیا۔ اور اس دلیل کا پورا ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ میت کے قائم مقام وصی قبضہ کرنے سے یہ بٹوارہ نہیں پورا ہو گا بلکہ میت نے جس راہ میں صرف ہونا قرار دیا ہے اسے حج کرایا جاتا ہے۔ اور اس راہ میں صرف ہو جاوے تو بٹوارہ کے حصہ پر قبضہ پورا ہو جائے گا کہ حج پورے ہونے کے قبضہ حصہ سے کوئی تعلق نہیں ہے اور لیکن ترکہ یوں کہا جاوے کہ جیسے وصی کا بٹوارہ از جانب موصی نہ صبح نہیں جب تک کہ موصی نہ کو تنائی ترکہ نہ پہنچے اسی طرح وصی کا بٹوارہ ادا سے حج کے صرف میں صبح نہیں جب تک حج پورا نہ ہو جاوے کیونکہ دونوں میں موصی کا حصول ذرا ب



ایکسان ہر غایت یہ کہ موسیٰ لہ ایک شخص بطورہ پر قادر ہو اور اسے حج اس قابل نہیں تو وصی میت کا بطورہ بطور  
 نیابت مخصوص نہیں بلکہ وصی مع ورثہ کے ذمہ دار ہیں پس جب تک حج ادا نہ ہو انکا بطورہ جائز نہ ہوگا اور یہ ایک سفوف  
 ہے کہ غور نظر چاہتا ہے۔ مثال فیہ م۔ قال ومن اوصی بثلث الف درهم فدفعها الورثۃ الی القاضی  
 فقسما و الموصی لہ غائب فقسمة جائزہ لان الوصیۃ صحیحہ ولہذا لومات الموصی لہ قبل القبول نصیر  
 الوصیۃ لورثتہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ ایک شخص نے ہزار درہم کی تہائی بنام طان وصیت کی (اور مر گیا حالانکہ طان  
 مذکور غائب ہی) پس موسیٰ کے وارثوں نے یہ ہزار درہم قاضی کے سپرد کیے پس قاضی نے ہزار کو وارثوں و موسیٰ لہ کے  
 درمیان بطورہ کر دیا حالانکہ موسیٰ لہ غائب ہر قاضی کا بطورہ جائز ہے (اور قاضی کو سب پر ولایت شرعی حاصل ہے  
 بدین معنی کہ جسے حق میں نظر خاص یا بنظر معاملات مشترک جو ہر عاقل مدد کرے تو بطورہ جائز ہوا) اسواسطے  
 کہ وصیت مذکورہ صحیح واقع ہوئی ہے۔ اسی وجہ سے اگر موسیٰ لہ قبول سے پہلے مر جاوے تو یہ حصہ اسکے وارثوں کی میراث  
 ہو جائیگا۔ اور وصیت صحیح میں بھی حکم ہے کہ خواہ موسیٰ لہ صحیح قبول کرے یا مر جاوے بدن انکار کے تو یہ بھی  
 قبول ہے اسی وجہ سے یہ وصیت موسیٰ لہ کے وارثوں کی میراث ہو جاتی ہے پس یہ امر ثابت ہوا کہ یہ وصیت صحیح ہے۔  
 والقاضی نصب ناظر الایمانی حق الموتی والقیس۔ ام قاضی کو شرع نے حقوق یا نگہداشتہ کئے والا مقرر کیا ہے  
 خصوص ایسے لوگوں کے حق میں جو گئے یا غائب ہیں۔ کیونکہ ماضی و ذنہ تو خود بھی اپنی نگہداشت کر سکتے ہیں اور مر  
 و غائب اس سے معذور تو قاضی انکی حفاظت کرے۔ ومن النظر افراد نصیب الغائب وقبضہ فنفذ ذلک وصح حتی  
 لو حضر الغائب وقد ملک المقبوض لم یکن لہ علی الورثۃ سبیل۔ اور بنظر نظر یہود کے یہ بھی ہے کہ موسیٰ لہ غائب کا حصہ جو اگر  
 تو بطورہ مذکورہ نافذ ہوگا اور صحیح ہو حتی کہ اگر موسیٰ لہ جو غائب ہو ایسے وقت حاضر ہو کہ اسکا حصہ بقبضہ قاضی کے پاس تلف ہو چکا  
 تو موسیٰ لہ کو وارثوں کے ساتھ شرکت کی کوئی راہ نہ ملے۔ کیونکہ اسکا حصہ جدا ہر جانے کے بعد کچھ شرکت باقی نہیں رہی۔ پھر  
 مال فوہ قاضی کے پاس تلف ہو گیا ہو اسکے امین کے پاس سے تلف ہوا ہو بہر حال کوئی ضامن نہ ہوگا اسواسطے کہ وہ امین ہو  
 اور امین ضامن نہیں ہوتا ہے۔ اور واضح ہو کہ وصی میت کا بطورہ اسواسطے جائز نہیں تھا کہ وصی کو موسیٰ لہ پر کوئی دلت  
 نہیں ہو حتی کہ اگر ولایت ہو مثلاً موسیٰ نے وصی کے غلام کے واسطے وصیت کی ہو پس بقبول جواد وصیت کے وصی اسے  
 غلام کی طرف سے بطورہ کا بڑا بہت شرعی مہاز تو خصوص جبکہ یہ وصیت درحقیقت بحیثی ہے۔ فافہم۔ قال واذا باع  
 الوصی عبدہ من التزکۃ بغیر محضر من الغرام فہو جائز۔ جامع صغیر میں ہے کہ (ایک شخص بقرض دے اگرچہ قرضہ  
 اسکے ترکہ کو محیط ہو پس اسے موت کے وقت ایک شخص کو وصی مقرر کیا پس) جب اس وصی نے ترکہ میں سے غلام کو  
 بغیر موجودگی قرضخواہوں کے فروخت کیا تو بیع جائز ہے۔ اور جسے اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دی حتی کہ غلام  
 مذکورہ پر قرضہ سستہ ہو گیا تو بولی اسکو بغیر حاضری قرضخواہوں کے فروخت نہیں کر سکتا ہے تو مسئلہ مذکورہ سے معلوم ہوا  
 کہ دونوں میں فرق ہے اور وصی کی بیع جائز ہے۔ لان الوصی قائم مقام الموصی ولو تو لے چیا بنفسہ مجوز ہے  
 بغیر محضر من الغرام وان کان فی مرض موتہ فلذا اذا قولاہ من قام مقامہ و ہذا لان حق الغرام  
 متعلق بالمالیۃ لا بالعبودۃ والبیع لا یصلح للمالیۃ لغیر اتہا لے خلف و ہوا الثمن۔ اس دلیل سے کہ قاضی  
 مذکور اپنے موسیٰ کا قائم مقام ہے (تو اسکو موسیٰ کے مانند ولایت ہے) اور موسیٰ اگر اپنی زندگی میں بذات خود فروخت کرتا  
 تو بدون حاضری قرضخواہوں کے اسکی بیع جائز ہوتی اگرچہ وہ مرض الموت میں فروخت کرتا یعنی قیمت کے برابر نہیں  
 فروخت کرتا۔ پس اسی طرح جب اسکے قائم مقام نے بیع کی تو بھی جائز ہے اور اسکا بھید یہ ہے کہ قرضخواہوں کا حق



اس غلام کی مالیت سے متعلق ہو اور اسکی صورت سے متعلق نہیں ہو اور بیع سے اسکی مالیت باطل نہ ہو گی کیونکہ اسکی مالیت جب ہاتھ سے گئی تو اسنے اپنا خلیفہ یعنی ثمن چھوڑا ہے پس گریا ہاتھ سے زائل ہی نہیں ہوئی کیونکہ عوض موجود ہوتا بطلان نہیں ہے۔ بخلاف العبد المردیون لان للفرار حق الاستسار اما ہنسا فمطلوبہ۔ بظاہر مسئلہ غلام مقرض کے کیونکہ اسکے قرض خواہوں کو اس سے کمائی کرانے کا حق حاصل ہو اور یہاں تو اسکے خلاف ہی ہے۔ یعنی ماذون مقرض کے قرض خواہوں کو اختیار ہو کہ اسکے فروخت سے ثمن نہ لیں بلکہ اس سے مزدوری کرا دیں اور وصول کرتے جا دیں یہاں تک کہ قرضہ پورا ہو جاوے تو بغیر انکی موجودگی کے مہل فروخت نہیں کر سکتا کہ انکا حق مٹانا لازم آتا ہو اور یہاں اس شخص کے قرض خواہوں کو یہ اختیار نہیں ہو کہ اسکے غلام سے مزدوری کرا دیں تو فروخت سے انکا کچھ حق نہیں ٹاپس بیع جائز ہے۔ قال ومن اوصی بان بیاع عبده وتصدق ثمنه علی المساکین فباعه الوصی وقبض الثمن فباع فی یدہ فاستحق العبد ضمن الوصی لانه ہوا العاقد فیکون العہدہ علیہ و ہذہ عہدہ لان المشتري منہ ماضی ببذل الثمن الا یسلم لہ المبیع ولم یسلم فقہ اخذ الوصی البائع مال الخیر بغیر وضاء فوجب علیہ ردہ ویرجع فیما ترک البیت لانه عامل فی رجوع علیہ کالذکیل۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی کہ میرا غلام فروخت کر کے اسکا ثمن سکینز میں صدقہ کر دیا جاوے پس اسکے وصی نے یہ غلام فروخت کر کے ثمن وصول کیا پھر یہ ثمن وصی کے قبضہ میں خالص ہو گیا پھر غلام مذکور پر کسی نے اپنا استحقاق ثابت کر کے مشتری سے لے لیا تو وصی مذکور مشتری کے مال کا ضامن ہو گا۔ دلیل یہ ہے کہ عقد کرنے والا یہی وصی ہے تو عہدہ اسی پر ہو گا اور یہ بھی منجملہ عہدہ کے ہے کہ مشتری کو بیع مسلم ہو یا ثمن واپس ہو یا مشتری اپنا ثمن دینے پر فقط اسی طور پر رضی ہوا تھا کہ بیع اسکو مسلم ہو حالانکہ مسلم نہیں ہوئی تو وصی مذکور نے مشتری کا مال بغیر اسکی رضامندی کے لیا تو اسپر واپس کرنا واجب ہوا۔ پھر جامع صغیر میں فرمایا کہ۔ بعد اسکے وصی مذکور نے جو تادان دیا وہ بیت کے ترکہ سے واپس لے۔ دلیل یہ ہے کہ وصی نے بیت ہی کے واسطے یہ کام کیا تھا جس میں تادان اٹھایا تو تادان اسی سے واپس لے جیسے ذکیل میں ہوتا ہے۔ کہ مثلاً زید کے ذکیل نے زید کا غلام فروخت کیا اور ثمن وصول کیا جو ناگہانی تلف ہو گیا پھر مشتری سے یہ غلام کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا اور مشتری نے ذکیل سے اپنا ثمن واپس لیا تو ذکیل اس تادان کو برکل سے واپس لیگا اسواسطے کہ اسی کے کام میں یہ تادان اٹھایا ہو اسی طرح وصی بھی بیت کے ترکہ سے واپس لے۔ وکان ابو حنیفہ رحمہ اولاً لبقول لا یرجع لانه ضمن بقبضہ ثم رجع ابلے ماذکرنا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ پہلے فرماتے تھے کہ وصی کو ترکہ بیت سے رجوع کا اختیار نہیں ہے اسواسطے کہ وہ اپنے وصول کرنے سے ضامن ہوا ہے پھر اس قول سے رجوع کیا بجانب اس قول دیگر کے جو ہم نے بیان کیا ہے کہ وصی کو ترکہ بیت سے واپس لینے کا اختیار ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ شاید قول اول کا سبب یہ ہے کہ وصی کا وصول اسوقت صحیح ہو کہ جب مساکین کو پہنچ جاوے جو بیت اسنے معین کی جیسے ج کے مسئلہ میں گذرا کیونکہ وصی کو مساکین کی خلافت نہیں ہے لیکن آخر میں یہ فرق کیا کہ اس مسئلہ میں بیت نے وصی کو مبیع فروخت کر کے ثمن صدقہ کرنے کا حکم دیا ہے تو فروخت میں وہ بمنزلہ ذکیل ہے حتی کہ بیت کے ذکیل سے واپس لیگا۔ ویرجع فی بیع البیت کہ وعن محمد رحمہ انہ یرجع فی الثلث لان الرجوع بحکم الوصیۃ فاخذ حکمها ومحل الوصیۃ الثلث۔ پھر وصی کو بیت کے ہونے ترکہ سے یہ تادان واپس لانے کا استحقاق ہے (یہی ظاہر الزاد ہے) اور امام محمد رحمہ سے روایت نواذی کہ وہ صرف تہائی ترکہ سے واپس لے سکتا ہے (حتی کہ اگر تہائی ثمن غلام سے کم ہو تو اسی قدر باور لگا)



سوا سٹے کہ واپس پانا حکم وصیت ہے تو سننے وصیت ہی کا حکم پایا اور وصیت کا محل صرف تہائی ترکہ ہوتا ہے ورنہ ممکن  
 اس میں تامل یہ کہ حکم وصیت واپس پانے کا جرم بد دلیل ہے۔ ووجه الظاہر انہ یرجع علیہ حکم الفرد و ذلک  
 دین علیہ والدین یقضی من جمیع التزکے۔ اور ظاہر الرواجہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دھوکا پانے کی جہت سے واپس  
 پانے کا مستحق ہوا ہے اور یہ بیت پر قرضہ ہے اور قرضہ پورے ترکہ سے ادا کیا جاتا ہے ورنہ تو وصی کا یہ قرضہ بھی پورے  
 ترکہ سے ادا کیا جائیگا۔ پھر اوپر اشارہ کیا کہ وصی سے شتری بعد استحقاق کے اس وجہ سے ختم واپس لیا کہ وصی ہی  
 اس بیع کا ذمہ دار ہے کہ اسی بیع کا عمدہ ہے۔ بخلاف القاضی او ایسہ ذالولی البیع حیث لا عمدہ علیہما  
 لان فی الزامہما القاضی تقطیل القضاء و اذیتھما عن تقلد ہذہ الامانۃ حذر عن لزوم الغرامۃ  
 معتطل مصلحتہ العامة و امیتہ سفیر عنہ کالرسل۔ بخلاف قاضی یا اسکے امین کے کہ جب امین سے کوئی  
 بذات خود بیع کا متولی ہو تو ذہن پر عمدہ نہیں ہوتا ہے کیونکہ قاضی یہ اس بیع کا عمدہ لازم کرنے میں منصب تھا کہ اس کا  
 کرنا لازم آدیا کیونکہ قاضی کو بیت مدیون کے ترکہ فروخت کرنے کی ضرورت ہے خصوص جبکہ اس کا وصی ہوا اور اس کا  
 اسکے مسائل ہیں جو کتاب القضاء میں گزرے ہیں (ایسے نادان کے خوف سے امانت قضاء برداشت کر لے  
 سے ہر شخص پر بیع کر لیا تو مصلحت عامہ معطل ہو جائیگی) حالانکہ یہ شرعاً باطل ہے تو معلوم ہو گیا کہ شرعاً قاضی یا  
 نادان و عمدہ واجب نہیں کیا ہے) لہذا امین قاضی تو وہ قاضی کی جانب سے محض سفیر ہے جیسے ابلیجی ہوتا ہے  
 ورنہ یعنی امین قاضی نے صرف قاضی کے الفاظ بیع کو ادا کر دیا جیسے وکیل نکاح ہوتا ہے پس وہ ذمہ دار نہیں  
 ہے۔ و لاکہ لک الوصی لانه بمنزلۃ الوکیل وقد مر فی کتاب القضاء۔ اور وصی کا یہ حال نہیں ہے۔  
 (لہذا وہ ذمہ دار ہوتا ہے) اس واسطے کہ وہ بمنزلہ وکیل البیع کے ہے اور کتاب القضاء میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ  
 پھر واضح ہو کہ بھی اپنا نادان پورے ترکہ سے ہوتے واپس لے کہ ترکہ موجود کافی ہو۔ فان کانت التزکۃ  
 قدر ملک اولم یکن بہا و فارلم یرجع بشئ کما اذا کان علی المیت دین آخر۔ اور اگر ترکہ تلف ہو چکا ہو  
 یا ترکہ موجودہ میں نادان وصی ادا کرنے کی گنجائش نہ ہو مثلاً بیت پر دو سہرا قرضہ محیط ترکہ موجودہ ہو تو وصی کچھ  
 واپس نہیں پاوے گا ورنہ یعنی وارثین سے یا ساکین جنکو ثمن صدقہ کر چکا ہو اُسے کچھ واپس نہیں لے سکتا ہے  
 اور یہی روایت جامع صغیر ہے۔ اور ذمیرہ من منتقی سے نقل کیا کہ وہ ساکین سے واپس لے سکتا ہے جبکہ ثمن انکو  
 صدقہ دے چکا ہو کیونکہ بیع سے انھیں نے نفع پایا تو وہی نادان دین لیکن اصح روایت جامع صغیر ہے اس واسطے  
 کہ نفع کا اعتبار اس وقت ہو کہ بیع کا حکم دہندہ نہوا اور بیان بیت نے حکم دیا اور بیع سے اسی نے ثواب عظیم بوجہ صدقہ  
 کے حاصل کیا تو بیت ہی نادان اٹھا دے لیکن جب ترکہ ہی نہیں تو وصی کو کچھ نہیں مل سکتا ہے۔ م۔ ع۔ قال و ان  
 قسم الوصی المیراث فاصاب صغیرا من الورثۃ سجد فباعہ و قبض الثمن فہلک و استحق البیع  
 رجعی فی مال الصغیر لانه عامل لہ و یرجع الصغیر علی الورثۃ بحصتہ لانتقاض القسمۃ باستحقاق  
 ما اصابہ۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے میراث کا بطوارہ کیا پس وارثوں میں سے ایک صغیر کو ایک غلام  
 واپس وصی نے یہ غلام فروخت کر کے اسکا ثمن وصول کیا پس ثمن تلف ہو گیا اور غلام بیع بھی شتری کے پاس سے  
 کسی نے استحقاق ثابت کر کے لے لیا تو (شتری اپنا ثمن وصی سے واپس لے اور وصی) نادان کو صغیر کے مال سے  
 واپس پاوے گا اس واسطے کہ وصی نے اسی صغیر کے واسطے بیع کی تھی پھر صغیر کو اپنا حصہ دیکر وارثوں سے واپس لیا  
 کیونکہ صغیر نے جو غلام پایا تھا وہ استحقاق میں لے جانے کی وجہ سے بطوارہ ڈٹ گیا ورنہ کیونکہ کتاب القسمۃ کا کلیہ ہے



کہ بٹوارہ میں اگر کسی کے حصہ میں استحقاق ثابت ہو تو بٹوارہ ٹوٹ جاتا ہے۔ قال واذا احتال الوصی بمال الیتیم فان کان خیر الیتیم جائز۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر وصی نے مال یتیم کا والہ کسی شخص پر قبول کیا پس اگر یتیم کے واسطے بہتر ہو تو جائز ہے۔ صورت یہ کہ زید نے اپنی صغیر اولاد وغیرہ کے واسطے کسی کو وصی مقرر کیا اور مر گیا پھر صغیر کا قرضہ خالد پر دو سو روپہ ثابت ہوا اسطرح کہ زید کا خالد پر دو سو روپہ قرضہ تھا جو اسکے یتیم اولاد کی جانب منتقل ہوا پھر خالد نے شعیب پر اس روپہ کی اترائی کرائی اور وصی نے یہ اترائی قبول کر لی پس خالد بھل ہی اور شعیب محتال علیہ تھا چنانچہ کتاب احوالہ میں بیان ہوا۔ پس اگر یہ والہ اس صغیر کے حق میں بہتر ہو تو جائز ہے کیونکہ وصی کو یتیم پر ولایت نظری ہے یعنی حسین بہتری کی نظر ہو وہ جائز ہے۔ پھر بیان بہتری کیونکر ہوگی۔ جواب دیا کہ۔ وہ ہوا ان یکنون اطلاق اولاد لایہ نظریہ۔ بہتری یہ کہ جس پر اترائی کرائی ہو وہ قرضہ اس سے زیادہ تو نہ ہو تو جائز ہے اس واسطے کہ وصی کو ولایت نظری حاصل ہوتی ہے۔ وان کان الاول الا لا یجوز لان فیہ تفسیح مال الیتیم علی بعض الوجہ۔ اور اگر شخص اول یعنی قرضہ داری زیادہ تو نہ ہو تو وصی کا والہ قبول کرنا جائز نہیں ہے اس واسطے کہ اس میں بعض وجہ سے مال یتیم برادر کرنا لازم آتا ہے۔ اور کمتر یہ کہ قرضہ داری تو نہ ہو تو نسبت دیر میں وصول ہو گا۔ حتیٰ کہ اگر وہ بہ نسبت قرضہ داری کے جلد ادا کرنے والا معروف ہو اور مانند اسکے بہتری نظر آوے تو جائز ہے۔ قال ولا یجوز بیع الوصی ولا شراؤہ الا بما یعتابن الناس فی مثلہ۔ جامع صغیر میں ہے کہ وصی کی خرید و فروخت نہیں جائز مگر ایسے دام کے عوض جس کے برابر خسارہ لوگ برداشت کرتے ہیں۔ یعنی خرید میں اگر دامن کی زیادتی ہو تو صرف اس قدر دامن اندازہ کرنے والوں کے اندازہ میں داخل ہو مثلاً ایک نے آٹھ روپہ کو اندازہ کیا اور دوسرے نے سوا آٹھ روپہ کو اندازہ کیا حالانکہ وصی نے بھی سوا آٹھ روپہ یا کم کو خریدی ہے یا اگر فروخت کی تو بھی یہی کیفیت ہو پس یہ عین حقیقت ہے اور اگر ہر اندازہ سے زیادہ خرید ہو تو وہ غبن فاحش ہے یا ہر اندازہ سے کم فروخت ہو تو غبن فاحش ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وصی کے خرید یا فروخت بغبن خفیف جائز ہے اور بغبن فاحش نہیں جائز ہے۔ لانه لا نظری فی الغبن الفاحش بخلاف البیہ لانہ لا یکن رخصۃ ففی اعتبارہ السداد بابہ۔ اس واسطے کہ غبن فاحش میں کوئی بہتری کی نگہداشت نہیں ہے (حالانکہ وصی کی ولایت مشروط بنظر بہتری ہے)۔ برخلاف غبن خفیف کے کیونکہ خفیف غبن سے بچاؤ ممکن نہیں ہے تو خفیف غبن بھی اعتبار کرنے میں لغت وصی کا دروازہ بند ہو جائیگا۔ اور یہ حکم وصی کی صورت میں ہے۔ والوصی الماذون والبعید الماذون والمکاتب یجوز بیعہم وشراؤہم بالغبن الفاحش عند ابی حنیفہ رحمہ لا ینہم یحصر فون بحکم المالکۃ والاذن فاک الحجج بخلاف الوصی لانه یتصرف بحکم النبی الشرعیۃ نظر فی تقدیر موضع النظر وعندہما لا یلکونہ لان التصرف بالفاحش منہ تبرع لا ضرورۃ فیہ وہم لیسوا من اہلہ۔ اور طفل ماذون والتجارۃ و غلام ماذون ومکاتب کی خرید و فروخت امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک غبن فاحش کے ساتھ جائز ہے اس واسطے کہ یہ لوگ مالکانہ تصرف کرتے ہیں (تو چاہے جس طرح تصرف کریں کوئی قید نہیں ہے) اور اجازت دینا مالعت دور کرنے کا نام ہے برخلاف وصی کے کہ وہ بہتری کی نظر کے ساتھ ولایت شرعیہ تصرف کرتا ہے تو اسکے تصرف میں بھلائی کی نظر کی قید مجہر ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول مذکور ہوا اور حنفیہ کے نزدیک ان لوگوں کو بھی غبن فاحش کے ساتھ تصرف کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی طرف سے غبن فاحش بطور تبرع ہے اور اس میں لا چاری و ضرورت بھی نہیں ہے اور یہ لوگ تبرع کی لیاقت والوں میں نہیں ہیں۔ پس اگر طفل ماذون یا غلام ماذون یا مکاتب نے غلام فاحش سے خرید یا فروخت کی تو صاحب کے نزدیک جائز ہے۔



باطل ہے۔ واذا كتب كتاب الشراء على وصي كتب كتاب الوصية على حدة وكتاب الشراء على حدة  
 لان ذلك اعوط۔ اور اگر وصی پر خرید کا بیعنامہ لکھا گیا تو وصیت نامہ علیحدہ لکھے اور بیعنامہ علیحدہ لکھے اس واسطے  
 کہ اس میں زیادہ احتیاط ہو۔ کیونکہ لا محالہ گواہی کی ضرورت ہوگی۔ ولو كتب جملة عسی ان يكتب الشاهد  
 شهادته في آخره من غير تفصيل فبغير ذلك حلاله على الكذب۔ اور اگر وصیت و خرید کی خرید ایک ہی  
 میں لکھی گئی تو شاید کہ آخر میں گواہ اپنی گواہی بغیر تفصیل کے لکھے تو یہ امر اسکو دروغ پر باعث ہو جائیگا۔  
 آخر میں مدون باتوں پر اسکی گواہی لکھی جائیگی۔ ثم قيل يكتب اشترى من فلان بن فلان ولا يكتب  
 من فلان وصي فلان لما بينا۔ پھر کہا گیا کہ عنوان اسطرح لکھے کہ فلان بن فلان سے خریدا اور یوں نہ لکھے کہ فلان  
 سے جو فلان کا وصی ہے خرید ابوجہ مذکورہ بالا۔ کہ یہ امر متضمن ہوگا کہ گواہ اس امر کا گواہ ہے کہ یہ شخص وصی بھی  
 ہے جبکہ گواہ نے آخر میں تفصیل نہ کی کہ میں صرف خرید پر گواہ ہوں لہذا صرف فلان بن فلان سے خرید لکھے۔ قيل  
 لا بأس بذلك لان الوصاية تعلم طاهرا۔ اور بعض نے کہا کہ وصی فلان لکھنے میں مضائقہ نہیں اس واسطے  
 کہ وصایت ایسی چیز ہے جو ظاہر میں معلوم ہوتی ہے۔ وگواہ کے دروغ کی دلیل نہ ہوگا جبکہ اسکی نسبت گناہ ہے  
 کہ اسنے امر ظاہر معروف کے موافق گواہی لکھی۔ قال ويصح الوصي على الكبير الغائب جائز في كل شيء الا في  
 العقار لان الاب يملئ ما سواه ولا يليه فكذا وصيه فيه۔ جامع صغیر میں ہے کہ بالغ وارث غائب پر وصی کی  
 بیع ہر چیز میں جائز ہوگی سوائے عقار کے اس واسطے کہ باپ کو بھی بالغ فرزند کے مال میں سوائے عقار کے فروخت  
 کی ولایت ہے اور بیع عقار کی ولایت نہیں ہے تو عقار میں باپ کے وصی کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ وصی کو صرف  
 باپ کی ولایت اسوالی حاصل ہوتی ہے۔ غلام یہ کہ اگر وصی نے بحسب مصلحت و ضرورت ترکہ میں سے چیزیں فروخت  
 کیں پس اگر سوائے عقار کے دیگر اموال بہ سبب فروخت کیے تو وصی کی بیع جیسے منقاد ورنہ پر جائز ہے اسی طرح  
 بالغوں پر بھی جب غائب ہوں تو جائز ہے سوائے عقار کے۔ اور یہ جواز بھی استحسان ہے۔ وكان القياس ان لا  
 يملك الوصي غير العقار ايضا لانه لا يملكه الاب على الكبير الا انما استثناء لما يحفظ لتسارع الفساد  
 والحفظ الثمن ليس هو يملك الحفظ اما العقار فمخصص بنفسه۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ سوائے عقار  
 کے دیگر اموال میں بھی وصی کی بیع جائز ہو کیونکہ باپ کو بالغ پر اسکا اختیار نہیں ہے (یعنی بظہر ولایت نہیں ہے اگرچہ  
 بظہر حفاظت باپ کا اختیار ہے) لیکن بمنہ قیاس کو چھوڑ کر استحسان اختیار کیا کیونکہ سوائے عقار کے دیگر اموال فروخت  
 کرنے میں حفاظت۔ ہر اسلئے کہ ان چیزوں میں جلد خرابی دہر جاتی ہے اور فن کی حفاظت آسان ہے اور وصی کو حفاظت کی  
 ولایت حاصل ہے۔ راعا عقار تو بذات خود محفوظ ہے۔ لیکن واضح ہو کہ متاخرین مشائخ کے نزدیک سوائے عقار  
 کے دیگر اموال میں وصی کو فروخت کا اختیار منجملہ تین شرطوں کے کسی ایک کے پائے جانے کے وقت حاصل ہوتا ہے  
 ایک یہ کہ خریدار اس مال کی دو چند قیمت دیتا ہو۔ دوم یہ کہ وارث صغیر کو اس مال کے فن کی احتیاج ہو مثلاً وہ بغیر  
 اس کے کھانے کپڑے سے محتاج ہوں سوم یہ کہ بیت پر اسقدر قرضہ ہو کہ بدون اس کے فن کے ادائیگی ممکن نہ ہو مثلاً وہ  
 نے فرمایا کہ اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ ک۔ قال ولا يتجرى في المال لان المفوض اليه الحفظ دون التجار  
 مال ترکہ میں وصی کو تجارت کا اختیار نہیں ہے اس واسطے کہ وصی کی سپردگی میں حفاظت ہے نہ تجارت۔ یعنی وصی  
 اس واسطے مقرر کیا کہ مال کی حفاظت کرے مع مقید امور وصایت کے اور اس کے سپرد تجارت نہیں ہے۔ وقال الجوز  
 محمد رحم وصي اللخ في الصغير والكبير الغائب بمنزلة وصي الاب في الكبير الغائب وكذا وصي الام



دوسری اہم - امام ابو یوسف و محمد رحمہما نے کہا (اور یہی قول امام ابو حنیفہ رحمہما ہے - ع - ن -) کہ باپ کے وصی کو وراثت  
 بالغ غائب کے مال میں اختیار دیا جائے گا کہ وصی کو اس کے زندہ منیر و کبیر غائب کے حق میں اختیار ہو اور یہی حکم مال  
 کے وصی اور چچا کے وصی کا ہے - یعنی اگر ایک شخص مراد اور اسنے اپنے منیر و کبیر غائب بھائی بہن چھوڑے تو اس  
 وصی کو بیعت کی موجودہ بھائی بہن کی میراث میں وہ اختیار ہو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے مال میں اختیار  
 اور یہی ان دھچکے کے وصی کی صورت ہے - چنانچہ فرمایا - و ہذا الجواب فی ترکہ ہولاء - اور یہ حکم بھائی و ماں و چچا  
 کے وصیوں کا ان لوگوں کے ترکہ میں ہے - یعنی اگر یہ لوگ اپنا ترکہ چھوڑیں اور وصی مقرر کریں تو ان کے ترکہ میں  
 وصی کو وہ اختیار ہو باپ کے وصی کو بالغ غائب کے ترکہ میں اختیار تھا - لان وصیہم قائم مقامہم و ہم ملکون  
 لما یكون من اب السلف فلکذا وصیہم - اس واسطے کہ انکا وصی خود انکا قائم مقام ہو اور خود ان لوگوں کو ہر ایسے ہر  
 اختیار جو حفاظت سے متعلق ہے تو اس کے وصی کو بھی یہی اختیار ہو - مسئلہ زیر مراد اسلئے اپنا باپ چھوڑا اور اپنی  
 صغیر اولاد چھوڑی اور وصی بھی مقرر کیا پس آیا صغیر اولاد کے دادا کو تقدیم ہوگی یا باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی -  
 اس میں علماء رحمہم کے درمیان اختلاف ہے - قال والوصی حق مال الصغیر من السجد - جامع صغیر میں ہے کہ دادا  
 سے باپ کا وصی مال صغیر میں حق ہے - یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے نفقات کا اختیار بہ نسبت  
 دادا کے وصی کو اولے واقع ہے - وقال الشافعی رحمہما حق لان الشریع اقامہ مقام الاب حال  
 عدمہ حتی احرز المیراث فیقدم علی وصیہ - اور امام شافعی رحمہما (د مالک و احمد رحمہما) نے کہا کہ دادا مقدم ہے  
 اس واسطے کہ شرع نے باپ کے نہونے کی حالت میں دادا کو باپ کا قائم مقام کیا حتی کہ دادا سب میراث لے لیتا  
 تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا - خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت مرتب باپ کے قائم مقامی سے ہے اور یہ باپ  
 کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہے اور نفیس میں نداد ہے حتی کہ وصی کو صغیر و دختر کے نکاح کرنے کا  
 اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائم مقام در صورت باپ کی وفات کے جان و مال دونوں میں  
 قرار دیا حتی کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہے تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہے حتی کہ  
 بزرعصبہ کے باپ کی طرح کلی میراث لے سکتا ہے جبکہ یہی عصبہ ہو - تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہے - ولہذا ان  
 بالا بصرہ متفق ولایۃ الاب الیہ نکانت ولایۃ قائمہ معنی فیقدم علیہ کمالا بلفظہ و ہذا لان اختیار  
 وصی مع علمہ بقیام السجد یل علی ان تصرفہ النظر لبنیہ من تصرف ابیہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی  
 مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بھائی و وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت ازراہ معنی کے قائم ہے اگرچہ ظاہر  
 میں باپ مر گیا تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی - خلاصہ یہ کہ ہنسنے والا باپ  
 کے نداد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہے لیکن بیان باپ کی ولایت نداد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت و  
 معنی دونوں طرح نداد ہو - دوم یہ کہ صورت میں نداد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بھلے اپنے  
 اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت یعنی باپ کی ولایت موجود ہے اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی  
 ولایت دونوں طرح نداد ہونے کے وقت ہے اور بیان جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہے تو جیسے باپ مقدم  
 تھا اسی طرح وصی مقدم ہے - م - ع - ن - اور اس میں بعید یہ ہے کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب وصی نے وصی کو اختیار  
 کیا تو یہ دلیل ہے کہ وصی کا تصرف اسکی اولاد کے حق میں بہ نسبت اس کے باپ کے زیادہ بہتر جانتا ہے - نہ کہ باپ  
 تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے حالانکہ اسکی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم ہوگی - فان لم یوص الاب فالجد

بہ نسبت باپ کا وصی مال صغیر میں حق ہے - یعنی صغیر کے مال میں حفاظت وغیرہ کے نفقات کا اختیار بہ نسبت دادا کے وصی کو اولے واقع ہے - وقال الشافعی رحمہما حق لان الشریع اقامہ مقام الاب حال عدمہ حتی احرز المیراث فیقدم علی وصیہ - اور امام شافعی رحمہما (د مالک و احمد رحمہما) نے کہا کہ دادا مقدم ہے اس واسطے کہ شرع نے باپ کے نہونے کی حالت میں دادا کو باپ کا قائم مقام کیا حتی کہ دادا سب میراث لے لیتا تو وہ باپ کے وصی پر مقدم ہوگا - خلاصہ یہ کہ وصی کو ولایت مرتب باپ کے قائم مقامی سے ہے اور یہ باپ کے مقرر کرنے سے ہوا وہ بھی صرف مال میں ہے اور نفیس میں نداد ہے حتی کہ وصی کو صغیر و دختر کے نکاح کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اور شرع نے دادا کو باپ کا قائم مقام در صورت باپ کی وفات کے جان و مال دونوں میں قرار دیا حتی کہ اگر کسی نے باپ کے بعد وفات پائی اور دادا زندہ ہے تو دادا بجائے باپ کے میراث کا مستحق ہے حتی کہ بزرعصبہ کے باپ کی طرح کلی میراث لے سکتا ہے جبکہ یہی عصبہ ہو - تو دادا بہ نسبت وصی کے مقدم ہے - ولہذا ان بالا بصرہ متفق ولایۃ الاب الیہ نکانت ولایۃ قائمہ معنی فیقدم علیہ کمالا بلفظہ و ہذا لان اختیار وصی مع علمہ بقیام السجد یل علی ان تصرفہ النظر لبنیہ من تصرف ابیہ - اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وصی مقرر کرنے کی وجہ سے باپ کی ولایت بھائی و وصی منتقل ہوئی تو باپ کی ولایت ازراہ معنی کے قائم ہے اگرچہ ظاہر میں باپ مر گیا تو وصی کو دادا پر تقدیم ہوگی جیسے خود باپ کو دادا پر تقدیم تھی - خلاصہ یہ کہ ہنسنے والا باپ کے نداد ہونے کے وقت دادا بالکل مقدم ہے لیکن بیان باپ کی ولایت نداد ہونا دو طرح ایک یہ کہ صورت و معنی دونوں طرح نداد ہو - دوم یہ کہ صورت میں نداد ہو اور معنی میں موجود ہو جیسے باپ نے بھلے اپنے اپنا وصی مقرر کر دیا تو وصی کی ولایت یعنی باپ کی ولایت موجود ہے اور شرع نے جو دادا کو قائم کیا تو باپ کی ولایت دونوں طرح نداد ہونے کے وقت ہے اور بیان جب ایک طرح باپ کی ولایت موجود ہے تو جیسے باپ مقدم تھا اسی طرح وصی مقدم ہے - م - ع - ن - اور اس میں بعید یہ ہے کہ دادا موجود ہونے کے باوجود جب وصی نے وصی کو اختیار کیا تو یہ دلیل ہے کہ وصی کا تصرف اسکی اولاد کے حق میں بہ نسبت اس کے باپ کے زیادہ بہتر جانتا ہے - نہ کہ باپ تصرف کو باقی رکھنا چاہتا ہے حالانکہ اسکی ولایت ہوتے ہوئے دادا کی تقدیم ہوگی - فان لم یوص الاب فالجد



بمنزلة الاب لانه اقرب الناس اليه واشفقهم عليه حتى لمالك الانكاح دون الوصي غير انه يقدم عليه  
وصي الاب في التصرف لما بيناه۔ پھر اگر باپ نے کوئی وصی مقرر کیا ہو تو صغیر اولاد کے واسطے دادا بمنزلة باپ  
کے ہر واسطے کہ وصی کی جانب سے اقرب ہی اسکا باپ ہر اور ہی سب سے زیادہ شفقت والا ہر جسے کہ  
دادا کو اسکی صغیر اولاد کے نکاح کر دینے کا اختیار ہر اور وصی کو یہ اختیار نہیں ہر لیکن اتنی بات ہر کہ تصرف مالی میں  
دادا پر باپ کے وصی کو تقدیم ہوگی بے دلیل مذکورہ بالا۔ کہ وصی نے اپنا قائم مقام کر دیا ہر۔

## فصل فی الشہادۃ

یہ فصل گواہی کے بیان میں ہر۔

واذا شہد الرضا ان المیت اوصی الی فلان سہما فالشہادۃ باطلۃ لانہما سہمان فیہما  
لا اثباتہما معینا لانفسہما۔ جامع منہر میں ہر کہ اگر دو وصیوں نے گواہی دی کہ میت نے اس شخص ثالث کو ہر سے  
ساتھ میں وصی مقرر کیا ہر تو یہ گواہی باطل ہر یعنی قبول نہ کی کیونکہ دونوں اس میں سہم میں اس واسطے کہ یہ دونوں اپنی گواہی  
سے اپنے واسطے مددگار ثابت کرتے ہیں۔ تو اپنے نفع کے واسطے گواہی دیتے ہیں اور ایسی گواہی قبول نہیں  
ہوتی ہر خصوص جبکہ فلان مذکور اسکا مدعی نہیں ہر۔ الا ان ہر عیہما فلان المشہود لہ۔ لیکن اگر فلان مذکور جسکے  
وصی ہونے کی گواہی دیتے ہیں وہ وصی ہونے کا مدعی ہو تو گواہی قبول ہوگی۔ و ہذا استحسان و ہونی القیاس  
کا لا اول لما بینا من التہمت۔ اور یہ حکم استحضار ہر حال کہ قیاس میں یہ بھی مثل صورت اول کے ہر کیونکہ تہمت  
مذکورہ بالا موجود ہر۔ کہ اسکے وصی ہونے سے انکا معین و مددگار پیدا ہوگا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ اگر دو وصیوں  
نے گواہی دی کہ فلان میت نے زید کو بھی ہر سے ساتھ وصی مقرر کیا ہر پس اگر زید مدعی ہو تو گواہی باطل ہر اور اگر  
مدعی ہو تو بھی قیاس باطل ہر لیکن استحضار قبول ہوگی۔ وجہ الاستحسان ان للقاضی ولایۃ نصب الوصی  
ابتداء و ضم اخر الیہما برضاہ بدون شہادۃ تہما فتسقط لشہادۃ تہما مونیۃ التعیین عنہ اما الرضا بہ  
ثبوت بنصب القاضی۔ استحضار کی وجہ یہ ہر کہ قاضی کا بتدار میں اختیار تھا کہ وصی مقرر کرے یا دو وصیوں  
موجودہ کے ساتھ میں تیسرا وصی ملا دے جبکہ تیسرا شخص راضی ہو بدون اسکے کہ دونوں وصی اسکی گواہی دین پس  
ان دونوں کی گواہی سے تیسرا وصی محوش و معین کرنے کی شفقت ہی جاتی رہی اور ہر وصی مقرر ہونا تو یہ قاضی ہی کی تقریر  
سے ثبوت ہو گیا۔ خلاصہ یہ کہ استحضار تیسرا شخص مدعی اسوجہ سے وصی ہو گیا کہ قاضی کا مقرر کرنا اسکے وصی ہونے  
کے واسطے کافی ہر اور انکی گواہی سے صرف قاضی کی رائے قائم ہوئی کہ میت کی طرف سے تیسرا وصی مقرر کرنا چاہیے  
اور وہ بھی شخص ہر تو تیسرا تلاش کرنے کی محنت کچھ ضرور نہیں ہر۔ قال وکذلک الابنان معناه اذا شہدا  
ان المیت اوصی الی رجل و ہوینکر لم تقبل لانہما یحیران الی انفسہما لفقہا نصب حافظ للکفر  
بہر جامع صغیر میں فرمایا کہ یہی دو بیٹوں کا حکم ہر۔ اسکے معنی یہ ہیں کہ اگر میت کے دو بیٹوں نے ایک شخص پر گواہی دی  
کہ میت نے اس شخص کو وصی مقرر کیا ہر حال کہ یہ شخص مدعی نہیں بلکہ منکر ہر تو گواہی باطل ہر اس واسطے کہ یہ دونوں چاہتے  
ہیں کہ اس گواہی سے اپنے واسطے یہ نفع لیا دین کہ انکے ترکہ کا ایک محافظ مقرر ہو جاوے۔ پس تہمت سے  
انکی گواہی بھی باطل ہر جسے دونوں وصیوں کی گواہی باطل تھی۔ ولو شہدا یعنی الوصیین لو ارث صغیر لیشی من  
مال المیت او غیرہ فشہادۃ تہما باطلۃ لانہما یظہران ولایۃ التصرف لانفسہما فی المشہود بہ۔ اور اگر دو



وصیوں نے کسی وارث صغیر کے واسطے کچھ مال کی میت کے مال سے گواہی دی یعنی میت کے مال سے ہر مال یا استعداد مال یا  
 صغیر کی ملک ہر ایک دیگر مال سے سوائے مال میت کے یہ گواہی دی تو دونوں کی گواہی بوجہ اس ہمت کے باطل ہو کہ یہ دونوں چاہتے  
 ہیں کہ اس مال میں اپنے نفرت کی ولایت ثابت کر بن فس۔ کیونکہ صغیر کے مال میں انہیں کو نفرت کی ولایت ہوگی۔ بخلاف  
 کبیر بالغ کے قال وان شهد الوارث کبیر فی مال المیت لم یجز وان کان فی غیر مال المیت جائز وہذا  
 عند ابی حنیفہ رحمہ۔ جامع صغیر میں ہے اور اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے میت کے مال میں گواہی  
 دی تو نہیں جائز ہے اور اگر میت کے مال کے سوائے کسی مال میں گواہی دی تو جائز ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے  
 وقال ان شهد الوارث کبیر یجز فی الوجہین لانه لا یثبت لهما ولایۃ التصرف فی التركة اذا کانت الوارثۃ  
 کبارا فغریت عن التهمة۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر دونوں وصیوں نے وارث بالغ کے واسطے گواہی دی تو دونوں  
 صورتوں میں جائز ہے یعنی خواہ میت کے مال میں اس بلوغ کے واسطے گواہی دین یا غیر مال میت میں گواہی دین ہر صورت  
 جائز ہے سوائے کہ جب وارث بالغ بموت تو وصیوں کو ترکہ میں تصرف کی ولایت نہیں ہوتی ہے۔ پس اس وارث بالغ کے  
 ہونے ہونے نفرت نہیں کر سکتے ہیں حتیٰ کہ اگر صغیر وارث بھی ہو جسکا بٹوارہ کر یا تو بھی بالغ کے حصہ میں نفرت نہیں ہوگی  
 پس گواہی مذکور ہمت سے خالی ہو گئی۔ ولہذا نہ ثبت لهما ولایۃ بحفظ ولایۃ بیع المنقول عند غیبة الوارث  
 فتعققت التهمة۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل ہے کہ دونوں وصیوں کے واسطے ایک تو حفاظت ترکہ کی ولایت ہے اور  
 دوم جب وارث بالغ غائب ہو تو مال منقول فرخت کرنے کی ولایت ہے پس ہمت ثابت ہو گئی فس کہ جس مال کی  
 نسبت گواہی دی وہ شاید اسی وجہ سے ہو۔ بخلاف شہادۃ تہما فی غیر التركة لا یقطع ولایۃ وصی الاب عند  
 لان المیت اقامہ مقام نفسه فی ترکۃ لانی غیر ہا۔ برخلاف اسکے جب دونوں وصیوں نے ترکہ کے سوائے  
 کسی مال میں وارث بالغ کے لیے گواہی دی تو ہمت کہیں کہیں کہ وصی مذکور کی ولایت اس مال سے بالکافیہ منقطع ہے  
 کیونکہ میت نے اپنے ترکہ میں اسکو اپنا قائم مقام کیا ہے نہ غیر مال میں فس۔ پس غیر مال جو کچھ کسی وارث کے پاس  
 ہو اس میں وصی کو کچھ بھی ولایت نہیں ہے۔ قال واذا شهد رجلان لرطبین علی میت بدین العندراحم و  
 شهد الاخران للاولین بثل ذلک جازت شہادۃ تہما وان کانت شہادۃ کل فریق للآخرین بثل  
 امت درہم لم یجز و ہذا قول ابی حنیفہ رحمہ۔ اگر زید و بکر نے خالہ و سمر کے واسطے میت پر ہزار درہم قرض  
 ہونے کی گواہی دی اور خالہ و سمر نے بھی زید و بکر کے واسطے میت پر ہزار درہم قرضہ کی گواہی دی تو دونوں فریق کی  
 گواہی جائز ہے اور اگر ہر فریق نے دوسرے کے واسطے یہ گواہی دی کہ میت نے انکے واسطے ہزار درہم کی وصیت کی  
 ہے تو گواہی جائز نہیں ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسف رحمہ لا تقبل فی الدین ایضا  
 و ابو حنیفہ رحمہ فیما ذکر الخصاف رحمہ مع ابی یوسف رحمہ وعن ابی یوسف رحمہ مثل قول محمد رحمہ۔ اور ابو یوسف  
 نے کہا کہ قرض کی صورت میں بھی گواہی نہیں قبول ہے اور خصاف رحمہ نے روایت ذکر کی اس میں ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے  
 ابو یوسف رحمہ کے ساتھ ہے فس۔ یعنی خصاف رحمہ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک وصیت و قرضہ  
 دونوں میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے غیر مقبول ہے۔ م۔ اور امام ابو یوسف رحمہ سے مثل قول محمد رحمہ  
 کے بھی روایت آئی ہے۔ یعنی قرضہ میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے مقبول ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ  
 وصیت میں فریقین کی گواہی ایک دوسرے کے واسطے باطل ہے نہ قبول ہے اور قرضہ میں امام محمد رحمہ کے قول میں قبول  
 ہے روایت واحدہ اور امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ سے دو روایتیں ہیں ایک میں قبول اور دوم میں نہیں قبول ہے



ابن ماجہ اختلاف روایت صرف قرضہ میں ہو کہ قبول ہو یا نہیں۔ وجہ القبول ان الدین یحب فی الذمۃ وہی  
 قابلہ لمحقق شفعی فلا شریکة ولہذا لو تبرع اجنبی بقضاء دین احدہما لیس للآخر حق المشارکۃ  
 قبول ہونے کی وجہ یہ ہو کہ قرضہ تو مقرض کے ذمہ واجب ہوتا ہے اور ذمہ ایسی چیز ہے کہ وہ متفرق حقوق کو قبول کرتا ہے  
 تو شرکت نہیں رہی حتیٰ کہ ہر فریق کی گواہی صرف دوسرے فریق کے واسطے ہوئی کیونکہ دوسرے کے وصول مثلاً  
 مال میں اسکو شرکت کا اختیار نہیں ہے) ولہذا اگر کسی اجنبی نے بطور احسان کے ان دونوں فریق میں سے ایک کے  
 بہت کی طرف سے قرضہ ادا کیا تو دوسرے فریق کو بقرضہ میں شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا ہے۔ مسئلہ  
 اسکے وصیت میں اگر ہزار درہم وصیت کی تھائی ہو تو دونوں اس میں شریک ہو جائیں گے۔ وجہ الرد ان الدین  
 بالموت یتعلق بالشرکۃ اذا الذمۃ خربت بالموت ولہذا لو استوفی احدہما حقہ من الشرکۃ لشارک  
 الآخر فیہ فکانت الشہادۃ مثلاً عن الشرکۃ فتحقق التہمة بخلاف حال حیاتہ المدیون لان  
 فی الذمۃ ایقانہا لانی المال فلا تتحقق الشرکۃ لگواہی رد ہونے کی وجہ یہ ہو کہ موت کی وجہ سے قرضہ کا  
 تعلق ترکہ سے ہو گیا (ذمہ نہیں رہا) اس واسطے کہ ذمہ تو موت کی وجہ سے منہدم و برباد ہو گیا اور اسی جہت سے اگر ایک  
 فریق نے ترکہ سے اپنا حق وصول کیا تو دوسرے فریق قرض خواہ کو اس میں مشارکت کا اختیار ہوتا ہے تو یہ گواہی اس حق  
 مشارکت کی ثابت کرنے والی ہوئی پس گواہی میں نہمت تحقق ہو گئی۔ مسئلہ کہ اپنے نفع کے واسطے گواہی دی ہو۔  
 م۔ برخلاف اس حالت کے جب مدیون زندہ ہو اس واسطے کہ اس وقت قرضہ متعلق بذمہ ہو کیونکہ ذمہ باقی ہے تو وہ مال  
 سے متعلق نہیں ہوا ہے پس شرکت تحقق نہیں ہوگی۔ مسئلہ لہذا اگر مدیون کی زندگی میں اس طرح قرض خواہوں کے ایک فریق  
 نے دوسرے فریق کی گواہی دی تو قبول ہوتی ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ اگر وہی قول ہو کہ گواہی مردود ہوگی  
 قال ولو شہدا انہ اوصی لہذین الرجلین بجماریتہ وشہدوا لہما ان الہیت اوصی لکشاہدین  
 بعبدہ جائزت الشہادۃ بالاتفاق لانہ لا شرکۃ فلا تہمة۔ جامع میں ہو کہ اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ  
 وصیت نے خالد و شعیب کے واسطے اپنی باندی کی وصیت کی ہے اور خالد و شعیب نے زید و بکر کے واسطے گواہی دی  
 کہ وصیت نے ان دونوں کے لیے اپنے غلام کی وصیت کی ہے تو گواہی بالاتفاق جائز ہے اس واسطے کہ شرکت نہیں تو  
 نہمت بھی ندارد ہے۔ مسئلہ یعنی ایک فریق کے واسطے باندی سمیٹے ہو اور دوسرے کے واسطے غلام سمیٹے ہو تو  
 کسی کو دوسرے کے ساتھ شرکت نہیں ہے برخلاف ہزار درہم وغیرہ کے جو مال غیر سمیٹے ہوتا ہے کہ اس میں حق مشارکت  
 بوجہ عدم نفین کے ثابت ہوتا ہے۔ ولو شہدوا انہ اوصی لہذین الرجلین بثلاث مالہ وشہدوا لہما  
 انہ اوصی لکشاہدین بثلاث مالہ فالشہادۃ باطلہ وکذا اذا شہد الاولان ان الہیت اوصی لہذین  
 الرجلین بالعبد وشہدوا لہما انہ اوصی للاولین بثلاث مالہ فی باطلہ لان الشہادۃ فی ہذہ  
 الصورۃ مثبتۃ للشرکۃ۔ اور اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ وصیت نے ان دونوں کو خالد و عمر کے واسطے اپنے تہائی مال  
 کی وصیت کی ہے اور خالد و عمر نے گواہی دی کہ وصیت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو  
 فریقین کی گواہی باطل ہے اور اسی طرح اگر زید و بکر نے گواہی دی کہ وصیت نے خالد و عمر کے واسطے اپنے غلام کی وصیت  
 کی ہے اور خالد و عمر نے گواہی دی کہ وصیت نے زید و بکر کے واسطے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے تو بھی باطل ہے اس واسطے  
 کہ اس صورت میں گواہی مثبت شرکت ہے۔ مسئلہ کہ تہائی میں دونوں شریک ہوا جائے ہیں اور اسی طرح غلام  
 مذکور بھی تہائی میں داخل ہو یا خود تہائی ہو تو بہر صورت شرکت کی نہمت موجود ہے لہذا گواہی مردود ہے و اللہ تعالیٰ اعلم



# کتاب الغنی

یہ کتاب غنی کے بیان میں ہے۔

واضح ہو کہ اس دیار میں غنث و غنی کا لفظ مجنون پر ایسا شائع ہو گیا کہ عوام کے اذہان اس سے متقل نہیں ہوتے ہیں یعنی کچھ خبیث لوگ جو اپنے آپ کو درکب سے کاٹ ڈالتے اور مذہم و نیا و آخرت خبیث ہو جاتے ہیں ساداتہ من ذلک۔ پس یہ لوگ لفظ غنی سے مراد نہیں ہیں بلکہ وہ آدمی جسکے پیدا ہونے پر اللہ تعالیٰ نے عورت دوڑا دی ہو بخلاف جو ہر سراسر ہے۔ جسکے آکر مردی نہایت صغیر و حقیر ہوگا، تو وہ بھی عورت سے مشتبہ نہیں ہے لہذا شیخ معنی نے لفظ

## فصل فی بیانہ

فصل اول غنی کی ماہیت و اسکے اقسام کے بیان میں۔

قال واذا کان للمولود فرج و ذکر فهو غنی۔ مختصر میں ہے کہ اگر مولود بچہ کے فرج و ذکر دونوں ہوں تو وہ غنی ہے فان کان یبول من الذکر فهو غلام وان کان یبول من الفرج فهو انثی۔ پس دیکھا جاوے کہ اگر وہ ذکر سے پیشاب کرتا ہے تو لڑکا ہے (اور شگاف فرج بمنزلہ زخم قرار دیا جاوے) اور اگر وہ فرج سے پیشاب کرتا ہو تو لڑکی ہے۔ اور نازہ بمنزلہ زائد انگلی کے عیب ہے جیسے بعض عورتوں کی دائرہ صی ہوتی ہے۔ اور اس تفقیش کی ضرورت بہت سے ابواب فقہ میں ظاہر ہے از انجلیہ کہ پردہ و نماز کا ستر اور وہ مردوں کی صف میں ہو یا عورتوں میں۔ و فقہ۔ و نکاح و سکو میراث کیونکہ وہی جاوے و غیر ذلک پس بچہ کی حالت میں اسکی ہی شناخت کہ لان البنی علیہ السلام کل عنہ کیف یورث فقال من حیث یبول۔ اسواسطے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ غنی بچہ کو کیونکر در نہ دیا جاوے تو فرمایا کہ جس راہ سے پیشاب کرے۔ پس یعنی فرج سے تو لڑکی کا حصہ دو در نہ لڑکا ہے۔ رواہ ابن عدی و من طریقہ البیہقی عن رواد ابی یوسف القاضی عن الکلبی عن الخ۔ الکلبی تہم بکذب ہے اور دوسری اسناد میں سلیمان بن عمرو ہے کہ اسکے مترک و کذاب و دضع ہونے کی روایات امام احمد و یحییٰ و بخاری و اسحق و یزید بن ہارون و قتیبہ و غیر ہم سے میزان میں مذکور ہیں۔ اور کلبی کا حال معروف ہے یہ جو علامہ عینی رحمہ اللہ نے لکھا کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک فقہ نہ تھا تو اس سے روایت اسناد لانی نہ کرتے۔ یہ جو ابھی ہے۔ کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے نفوس کے معارضہ میں اس سے اجتہاد نہیں کیا بلکہ یہ ایک روایت لی تھی و ذکر کی خواہ ثبوت ہو یا نہ ہو۔ اور سفیان الثوری رحمہ اللہ کو گون کہ کلبی سے روایت لینے سے منع کرتے اور خود روایت کرتے پس پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں اسکے صدق کو کذب سے پہچانتا ہوں پس شاید کہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے بھی اسکے واسطے میزان رکھی ہو لیکن چونکہ تصریح نہیں کی لہذا خود لباس بیان اصل ہو گا اور یہ روایت اسکے واسطے مؤید ہو جائیگی اگرچہ اسناد ضعیف نہ ہو۔ وعن علی رضی اللہ عنہ مثلی۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے اسکے مثل روایت ہے۔ رواہ ابن ابی شیبہ من وجہین و عبد الرزاق۔ اور سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے اسکے مانند ہے اور زائد ہے کہ اگر دونوں راہ سے پیشاب کرتا ہو تو جس راہ سے زائد ہو اسی پر مدار ہو گا۔ رواہ عبد الرزاق۔ ن۔ اور ابن ابی عمیر رحمہ اللہ نے لکھا کہ اسی پر اہل العلم کا اطلاق ہے۔ پس ثابت ہوا کہ حدیث مذکور آجاوے سے اطلاق محبت ہے۔ و لان البول من اسی عضو کان فهو دلالة علی انه ہوا لعضو الاصلی الصبیح و الآخر بمنزلہ العیب۔ اور



اس دلیل سے کہ پیشاب جس عضو سے آتا ہو یہ دلالت ہے کہ یہی عضو اصلی صحیح ہے اور دوسرا بنویں عیب کے ہے۔ وان  
بال منہما فاحکم للاسبق لان ذلک دلالتہ اخری علی انہ ہو العضو الاصلی۔ اور اگر اس سے بچنے دو وزن  
سورخ سے پیشاب کہنا سبق کا اعتبار ہے جس سے پہل ہو کہ نہ کہ یہ دوسری دلالت ہے کہ یہی عضو اصلی ہے۔ وان  
کاتانی السبق سوار فلا معتبر بالکثرة عند الی حنیفہ رحمہ و قال لا یسب الی اکثر ہما بول لانه علامۃ قوۃ ذلک  
العضو و کونہ عضو اصلیا و لان لا اکثر حکم النکل فی اصول الشرع فیترجح بالکثرة۔ اور اگر پہل میں دو وزن  
برابر ہوں یعنی دو وزن راہ سے برابر نکلتا شروع ہوتا ہے کسی سے پہل نہیں ہوتی، لیکن ایک عضو سے زیادہ نکلتا ہے  
تو ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک کثرت و زیادت کا کچھ اعتبار نہیں ہے اور صاحبین رحمہ نے فرمایا کہ دو وزن عضو میں سے جس  
پیشاب زیادہ آتا ہو اسی کی جانب غسوب کیا جاوے اس واسطے کہ یہ امر اس عضو کے قوی ہونے کی دلیل ہے اور اگر  
عضو کے اصلی ہونے کی دلیل ہے اور اس واسطے کہ اصول الشرع میں اکثر کے واسطے کل کا حکم ہوتا ہو پس کثرت کی  
جست سے ترجیح دی جائیگی۔ اور قول سید بن اسیب رحمہ بھی اسی کے موافق ہے۔ ولہ ان کثرة الخرج  
لیس مثل علی القوۃ لانه قد یكون للاسراع فی احدہما و خیف فی الآخر۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ  
کسی سورخ سے زیادہ پیشاب نکلتا اسکے قوی ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ کثرت کبھی ایک سورخ کے چوڑے ہونے  
اور دوسرے کے تنگ ہونے سے ہوتا ہے۔ لیکن یہ وجہ یقینی تھی کہ اس طرح تفصیل ہو کہ اگر نازہ سے پیشاب  
زیادہ آتا تو دلیل ہے کہ وہ لڑکا ہے اس واسطے کہ فرج کا منفذ چڑا ہوتا ہے پس اگر لڑکی ہوتی تو اسی سے زیادہ پیشاب آتا اور  
اگر برعکس ہو تو البتہ دلیل نہیں ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک اگر دو وزن سے پیشاب برابر نکلتا شروع  
ہوتا ہو تو ترجیح نہیں بلکہ خنثی شکل ہے اگرچہ کم زیادہ نکلے اور صاحبین رحمہ کے نزدیک جس سے زیادہ نکلے اسی کا حکم ہے  
وان کان یخرج منہما علی السواء فهو مشکک بالاتفاق لانه لا یخرج۔ اور اگر دو وزن راہ سے پیشاب سادہ  
مقدار نکلے تو وہ بالاتفاق خنثی شکل ہے اس واسطے کہ کوئی ترجیح دینے والا امر موجود نہیں ہے۔ لیکن یہ ترجیح ہوتی  
ہے کہ سورخ فرج وسیع ہونے کے باوجود جب برابر پیشاب آیا تو ذکر کی جانب قوی ہو ورنہ فرج سے زیادہ نکلتا۔  
حالانکہ اس وجہ کو اعتبار نہیں کیا گیا تو یہی وجہ ہے کہ تفصیل مذکورہ بالا بھی معتبر نہیں ہوئی۔ فافہم والله تعالیٰ اعلم۔  
بہر دفعہ ہو کہ خنثی شکل کے یہ معنی کہ وہ بدون ترجیح کے دو وزن جانب مشتبہ ہے لیکن یہ اشتباہ صرف بالفعل ہوتا ہے یعنی  
رہیگا لہذا اگر ایک شخص مرا اور اس نے دو پسرو ایک دختر ایک خنثی شکل چھوڑے تو خنثی کے واسطے بالفعل صرف دختر  
کا حصہ دیا جاوے۔ قال و اذا بلغ الخنثی و خرجت کحیثہ او وصل الی النساء فهو رجل و کذا اذا احتلم کما  
یحتمل الرجل او کان لہ ثدی کستولان ہذہ من علامات الذکر ان۔ پھر اگر خنثی بلغ ہوا اور اسکی دائری  
کھلی یا کھولن تک پہنچا یعنی عورت سے جماع کرنے لگا یا کر سکتا ہے تو وہ مرد ہے اور اسی طرح اگر اسکو مردوں کی طرح غلام  
ہو جائے یعنی عورت کے ساتھ وطی کا خواب دیکھ کر یا ذکر سے نزل ہو گیا) یا اسکی چھاتیان برابر رہیں یعنی عورتوں کی طرح  
نہیں ابھریں تو بھی مرد ہے اس واسطے کہ یہ امور مردوں کے علامات سے ہیں۔ و لو ظہر لہ ثدی کثدی المرأة او  
نزل لہ لبن فی ثدیہ او حاض او حمل او امكن الوصول الیہ من الفرج فهو امرأة لان ہذہ من علامات  
النساء۔ اور اگر عورتوں کی طرح اسکی چھاتیان ظاہر ہوئیں یا اسکی چھاتی میں دودھ اتر آیا یا حیض آگیا یا حمل رکھا یا فرج  
کی راہ سے اسکے ساتھ جماع کرنا ممکن ہوا تو یہ عورت ہے اس واسطے کہ یہ امور عورتوں کی علامات سے ہیں۔ فانما  
بعد بلوغ کے مردوں یا عورتوں کے علامات میں سے جو ظاہر ہو اسی پر حکم ہوگا۔ وان لم یظہر احدی ہذہ العلامات



خنثی مشکل۔ اور اگر اس میں ان علامات میں کوئی علامت خاص ظاہر نہ ہو تو یہ خنثی مشکل ہو۔ کہ نہ عورت  
ہو نہ مرد معلوم ہوتا ہے۔ وکذا اذا تعارضت ہذہ المعالم۔ اور اسی طرح اگر اس میں یہ علامتیں متعارض  
ہوں تو بھی خنثی مشکل ہو مثلاً اس میں مرد کی علامت ہو اور عورت کی بھی علامت ہو مثلاً دلی کرنا اور اس سے  
دلی بھی کی جاتی ہو ومانند اسکے تو یہ خنثی مشکل ہے۔

## فصل فی احکامہ

یہ فصل خنثی کے احکام میں ہے۔

فت۔ پس اگر حکم مذکور ہو یا مونث ہو تو یہی حکم ہے عورت خنثی مشکل کا حکم چاہیے۔ الاصل فی خنثی مشکل  
ان یؤخذ فیہ بالاعطاف والاوثق فی امور الدین وان لایحکم ثبوت حکم وقع الشک فی ثبوتہ۔ واضح  
ہو کہ خنثی مشکل کے بارے میں اصل یہ ہے کہ موردین میں اسکے حق میں کو طواوٹ لیا جائے اور کسی ایسے حکم ثابت  
ہونے کا حکم نہ دیا جائے جس کے ثبوت میں شک واقع ہو اور فت۔ مثلاً اسکے لیے مذکور کا حدیث نہ ہو گا پس یہ اصل معطل نہ ہو  
چاہیے۔ قال واذا وقف خلف الامام قام بین صف الرجال والنساء لاحتمال انہ امرأۃ فلا یخلل الرجال کلہ  
کفہ صلاتہم ولا النساء لاحتمال انہ رجل فیفسد صلاتہ۔ مختصر میں ہے کہ جب جماعت نماز میں امام کے پیچھے کھڑا ہو تو مرد  
عورتوں کے درمیان کھڑا ہو کیونکہ شاید وہ عورت ہو تو مردوں کے درمیان نہ جائے تاکہ انکی نماز میں خراب نہ ہو اور عورتوں  
درمیان بھی کھڑا ہو کیونکہ شاید وہ مرد ہو تو اسکی نماز خراب ہوگی۔ اور اصل مذکور مقتضی ہے کہ فساد کا حکم نہیں دیا جائیگا۔ ہاں  
اعطاف عامہ پر تفصیل یہ ہے کہ فان قام فی صف النساء فاحب الی ان یعید صلاتہ لاحتمال انہ رجل۔ پس اگر وہ عورتوں  
صف میں کھڑا ہو گیا تو بھی نہ زیادہ پسند ہے کہ وہ اپنی نماز عادیہ کرے کیونکہ شاید وہ مرد ہو۔ اور ذخیرہ سے مفہوم ہوتا ہے کہ یہ  
اسوقت کہ وہ بالغ ہو اور اگر بالغ ہو تو پھر عادیہ واجب ہو۔ ک۔ وان قام فی صف الرجال فصلاۃ ما تہ ولعیاد  
الذی عن مینہ وعن یسارہ والذی خلفہ بخلافہ صلاۃہم احتیاطاً لاحتمال انہ امرأۃ۔ اور اگر وہ مردوں کی صف میں  
کھڑا ہو تو اسکی نماز پوری ہو اور البتہ وہ شخص جو اسکے دائیں اور بائیں ہو اور پیچھے اسکے عادیہ ہو یہ لوگ  
احتیاطاً اپنی نماز عادیہ کریں کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ قال واحب الینا ان یفعل بقناع لانہ یحتمل  
انہ امرأۃ۔ اور کہا کہ ہمارے نزدیک زیادہ پسند یہ کہ وہ قناع یعنی اوڑھنی کے ساتھ (جس سے سر گردن دکان  
سب کو حکم جادین) نماز پڑھے کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ فت۔ کہا گیا کہ یہ اسوقت تک کہ بلوغ کو نہیں پہنچا  
ورنہ جب سن بلوغ کو پہنچ چکا تو قناع سے نماز پڑھنا واجب ہو۔ ع۔ ستر ہم کہتا ہے کہ لینے حکم واجب نہیں مگر احتیاطاً  
واجب ہے کہ نہ مشکوک پر تکم نہیں ہوتا ہے کہ ہو الاصل۔ م۔ ویکلیس فی صلاۃہ جلوس المرأة لانه ان کان  
رجلاً فقد ترک سنتہ واما جائز فی البطلان۔ وان کان امرأۃ فقد ارتکب مکروہاً لان الستر علی النساء واجب  
ما لم یکن۔ اور شہد میں عورتوں کی بیٹھک بیٹھ۔ اسواسطے کہ وہ اگر مرد ہو تو سنت سے ایک سنت ترک کی حالانکہ یہ ترک  
فی الجملہ جائز ہے لینے عذر وغیرہ بعض وجہ میں جائز ہے بلکہ بعض مجتہدوں کے نزدیک یہ بھی سنت ہے اور اگر وہ عورت  
ہو تو اسنے مردانہ بیٹھک میں کمرہ تحریمی کا ارتکاب کیا اسواسطے کہ جہان تک ممکن ہو عورتوں پر پردہ پوشی واجب  
ہے۔ وان صلی بغیر قناع امرأۃ انہ لعیاد لاحتمال انہ امرأۃ وهو علی الاستحباب وان لم یعد اجزاه۔  
اور اگر اسنے بغیر قناع کے نماز پڑھی نہ میں اسکو حکم دوں گا کہ نماز عادیہ کرے کیونکہ شاید یہ عورت ہو اور یہ حکم عادیہ



بطریق استجاب واقع ہوا اور اگر اسنے اعادہ کیا تو اسکو کافی ہو گیا۔ من کتاب ہون کہ مطلق قول فخرہ و  
 عطاء وغیرہ کے اعادہ واجب ہے جبکہ بالغ ہو لیکن عدم اعادہ میں لکے نزدیک بھی حکم ہے کہ کفایت ہو گئی لیکن احتیاطی  
 فرمودہ اشت کا گنہگار ہوا اور اگر احتیاطاً اعادہ واجب نہ ہو جیسے ظاہر کلام کتاب ہے تو گناہ بھی ہو گا اور یہ اوفق ہے۔  
 مسئلہ اس خنثی شکل کا ختنہ کیونکر کیا جاوے۔ جواب۔ ویستلح لہ ائمہ تھتہ ان کان لہ مال لائہ یباح  
 لملوکتہ النظر الیہ رجلاً کان او امرأۃ ویکرہ ان یختنہ رجل لائہ عسائہ انثی او تھتہ امرأۃ لائہ لعلہ  
 رجل فکان الا احتیاط فیما قلنا۔ اگر اسکے پاس مال ہو تو اسکے لیے ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ  
 کرے کیونکہ اسکی باندی کو اسکی طرف نظر بباح ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو اور یہ مکروہ ہے کہ مرد جسکو ختنہ کرے  
 کیونکہ شاید یہ عورت ہو یا عورت اسکو ختنہ کرے کیونکہ شاید یہ مرد ہو تو انہی میں احتیاط ہے جو ہتے بیان کیا۔  
 کہ ایک باندی خریدی جاوے جو اسکا ختنہ کرے۔ لیکن یہ اسوقت کہ خنثی مذکور کے پاس مال ہو۔ وان لم  
 یکن لہ مال اتباع لہ الامام ائمہ سن بیت المال لائہ اعذر لنواب المسلمین فاذا اختنہ باعھا  
 وزکوتمہا فی بیت المال لوقوع الاستغناء عنہا۔ اور اگر اسکے پاس مال ہو تو امام المسلمین اسکے واسطے  
 بیت المال سے ایک باندی خریدے جو اسکا ختنہ کر دے اسواسطے کہ بیت المال تو مسلمانوں کی حاجات ہی کے  
 واسطے مہیا ہوتا ہے بھر جب یہ باندی اسکا ختنہ کر دے تو امام اسکو فروخت کر کے اسکا ثمن بیت المال میں واپس  
 کرے کیونکہ اب اسکی حاجت نہیں رہی۔ من۔ یہ اسوقت ہوا کہ مطلق باندی کو اسکی طرف نظر جائز ہوئی کیونکہ  
 اسکی ملک وہ نہیں ہے ورنہ امام اسکا ثمن کیونکر لے لیتا اور ہرے کے رجوع کرنا بھی مکروہ ہے فقال فیہ۔ واضح ہو کہ خنثی  
 کے واسطے یہ نہیں ہو سکتا کہ اسکو عورت بیاہی جاوے کیونکہ مرد معلوم نہیں تو نکاح ہی ہو گا۔ ہاں اگر کوئی مرد ختنہ  
 ختنہ کے بالغ ہو گیا تو اسکی زوجہ اسکا ختنہ کرے جیسے اسکی باندی اسکا ختنہ کر سکتی ہے۔ م۔ ویکرہ لہ فی حیاتہ  
 لبس الحلی والحریر وان ینکشف قدام الرجال او قدام النساء وان ینخلو بہ غیر محرم من رجل  
 او امرأۃ او یسافر من غیر محرم من الرجال توقیاً عن احوال المحرم۔ اور خنثی مشکل کی اپنی زندگی میں  
 زیور و حریر پہننا مکروہ ہے (جیسے بعد موت کے اسکو پہنا تا عام مردہ کی طرح مکروہ ہے) اور اسکو مردوں یا عورتوں  
 کے سامنے بدن کھونا مکروہ ہے۔ اور اسکو غیر محرم مرد یا عورت کے ساتھ خلوت کرنا مکروہ ہے۔ اور اسکو غیر محرم  
 مردوں کے ساتھ سفر کرنا مکروہ ہے تاکہ حرام سے پرہیز ہو۔ وان احرم وقد راہق قال ابو یوسف لا علم  
 لے فی لباسہ لائہ ان کان ذکر ایکرہ لہ لبس الخیط وان کان انثی یکرہ لہ ترکہ و قال محمد ح  
 یلبس لباس المرأة لان ترک لبس الخیط وہی امرأۃ الخش من لبسہ وہو رجل ولا شیء علیہ  
 لائہ لم یبلغ۔ اور اگر خنثی مشکل نے احرام باندھا حالانکہ وہ بلوغ کے قریب ہے تو امام ابو یوسف رحمہ نے کہا  
 کہ مجھے اسکے لباس کا علم نہیں ہے اسواسطے کہ اگر وہ مذکر لڑکا ہے تو اسکو سلا ہوا پہننا مکروہ ہے اور اگر وہ لڑکی ہے  
 تو اسکو یہ لباس چھوڑنا مکروہ ہے۔ اور امام محمد رحمہ نے کہا کہ وہ عورت کا لباس پہنے کیونکہ عورت ہونے کی صورت میں  
 اسکو یہ لباس سلا ہوا رک کرنا بہ نسبت اسکے زیادہ فحش ہے کہ وہ مرد ہو کر یہ لباس پہنے اور واضح ہو کہ پہننے سے  
 اسپر کچھ جرمانہ نہیں واجب ہو گا اسواسطے کہ وہ بالغ نہیں ہوا ہے۔ مسئلہ۔ من حلف بطلاق۔ ایک شخص نے  
 طلاق کی قسم کھائی۔ باعقاق کی قسم کھائی اسطرح کہ۔ ان کان اول ولد تلہ عنہ عن سلام  
 اگر اول فرزند ہو جسکو تو جہنی وہ لڑکا ہو۔ یعنی زوجہ سے کہا کہ اول فرزند جو تجھے اگر لڑکا ہو تو میرا غلام بابا ہو



آزاد ہو گا کہ تو مجھے طلاق ہے۔ فولدت غنثی لم یقع حتی یستبین امر الغنثی لان الحنث لا یتبث لکن  
 پھر یہ عورت ایک بچہ جنی ہو غنثی مشکل ہے تو ابھی کچھ طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگی یہاں تک کہ غنثی کا حال ظاہر نہ ہو  
 اس واسطے کہ قسم میں حاث ہونا شک کے ساتھ نہیں ثابت ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر بعد بلوغ کے بھی حال ظاہر نہ ہو  
 تو بھی طلاق یا عتاق واقع نہ ہوگا۔ ولو قال کل عبدی حراً وقال کل امته لی حرۃ ولہ ملک غنثی لم یثبث  
 حتی یستبین امرہ لما قلنا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میری ملک ہر غلام آزاد ہو گا کہ اس نے کہا کہ میری ملک ہر باندی آزاد ہو گا  
 حال یہ کہ اس کی ملک میں ایک غنثی ہو تو وہ نہیں آزاد ہو گا یہاں تک کہ اس کا حال ظاہر ہو۔ پس اگر غلام  
 ظاہر ہوا تو قسم اول میں آزاد ہو گا نہ دوم میں۔ اور اگر باندی ظاہر ہوئی تو قسم دوم میں آزاد ہو گا نہ اول میں۔  
 وان قال اتقولین جمیعاً۔ اور اگر اس نے دو وزن قول کہے یعنی میری ملک ہر غلام و ہر باندی آزاد ہو گا مگر  
 اس کی ملک میں غنثی ہے۔ عتق المتیقن باحد الوصفین لانه لیس بمہمل۔ تودہ آزاد ہو جائیگا کیونکہ دو وزن  
 وصفت میں سے ایک کا یقین ہے اس لیے کہ غنثی ان دو وزن میں سے ایک سے خالی نہیں ہے۔ تودہ ہر حال  
 ایک قسم میں داخل ہو کر آزاد ہو گیا۔ وان قال الغنثی انا رجل او انا امرأة لم یقبل قوله اذا کان  
 مشکلاً لانه دعویٰ ینحالف قضیۃ الدلیل وان لم یکن مشکلاً ینبغی ان یقبل قوله لانه اعلم بحالہ  
 من غیرہ۔ اور اگر غنثی نے کہا کہ میں مرد ہوں یا کہ میں عورت ہوں تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ غنثی مشکل ہے تو اس کا  
 قول قبول ہو گا کیونکہ یہ دعویٰ خلاف مقتضایہ دلیل ہے اور اگر وہ مشکل نہ ہو تو اس کا قول قبول ہونا چاہیے اس واسطے  
 کہ وہ غیر کی نسبت خود اپنے حال سے زیادہ واقف ہے۔ تو غیر کی شناخت اس کے خلاف ہے کہ میں قبول ہو گیا  
 وان مات قبل ان یتبین امرہ لم یفسلہ رجل ولا امرأة لان حل الغسل غیر ثابت بین الرجال  
 والنساء فیتوکل الاحتمال الحرمة ویمیم بالصعب لتعذر الغسل۔ اور اگر غنثی اپنا حال ظاہر ہونے کے پہلے  
 مر گیا تو اس کو مرد یا عورت کوئی غسل نہیں دیا جائے اس واسطے کہ مرد و عورت دونوں میں باہم ایک دوسرے کو غسل دینے کی حلت  
 ثابت نہیں ہے۔ لیکن حلال نہیں کہ مرد عورت مردہ کو یا عورت مردہ کو غسل دے تو یہاں بھی حرمت کے احتمال سے  
 اس کو کوئی غسل نہ دیا جائے۔ یا کہ مٹی سے نیم کر دیا جاوے کیونکہ غسل دینا مستند ہے۔ ولا یحضران کان مرأۃ  
 غسل رجل او امرأة لا احتمال انه ذکر او انثی۔ اور غنثی اگر بلوغ کے قریب پہنچ گیا ہو تودہ کسی مردیت یا عورت  
 یت کے بنانے میں حاضر نہ ہو اس احتمال سے کہ شاید وہ مرد ہو یا عورت ہو۔ یعنی عورت کے احتمال سے وہ  
 مردیت کے غسل میں نہ آوے اور مرد کے احتمال سے عورت یت کے غسل میں حاضر نہ ہو۔ وان سجد فہو حلی  
 ان کان انثی فیم وجب وان کان ذکر افا لتسبیۃ لا تغیرہ۔ اور اگر غنثی کو دفن کرنے میں اس کے قبر پر تسبیح کیا جائے  
 یعنی پردہ کر لیا جاوے تو زیادہ پسندیدہ ہے کیونکہ اگر وہ عورت ہو تو ہم نے واجب ادا کر لیا اور اگر وہ لڑکا ہو تو پردہ کرنا  
 اس کو مضر نہیں ہے۔ اور بنا بر قول ذخیرہ در باب پردہ نماز کے یہاں بھی چاہیے کہ اگر بعد بلوغ کے مراد ہو تو پردہ  
 کرنا احتیاطاً واجب ہو۔ واذ مات فصلی علیہ علی رجل وامرأة وضع الرجل یمالی الامام وخنثی خلفہ  
 والمرأة خلفت الخنثی فوخر عن الرجل لاحتمال انه امرأة ولیقدم علی المرأة لاحتمال انه رجل۔ اور اگر غنثی  
 مشکل نے انتقال کیا اور اس پر ایک مرد کے جنازہ پڑا اور ایک عورت کے جنازہ پڑنا پڑھی گئی یعنی تینوں جنازوں  
 کو جمع کر کے سب پر ایک بار گئی نماز جنازہ پڑھی گئی تو امام کے متصل مرد کا جنازہ رکھا جاوے اور اس کے بعد غنثی کا جنازہ رکھا  
 جاوے اور اس کے پیچھے عورت کا جنازہ رکھا جاوے پس غنثی کے جنازہ کو مرد سے اسول سے پیچھے کیا گیا کہ شاید وہ عورت ہو۔



اور سکو عورت سے اس واسطے پہلے کیا گیا کہ شاید وہ مرد ہو۔ پھر یہ سخت ہے اور بنا بر قول ذہیرہ و رباب  
صف نازک کے بیان بھی یہ ترتیب احتیاطاً واجب ہونا چاہیے جبکہ وہ بعد بلوغ کے مرا ہوا اور مسئلہ اس بنا پر کہ  
بیان بھی ترتیب واجب ہے۔ ولودفن مع رجل فی قبر واحد من خنثی خلف الرجل لاحتمال ان  
امرأة ویجعل بینہما حاجز من صعدہ وان کان مع امرأة قدم الخنثی لاحتمال انہ رجل۔ اور اگر خنثی کو  
مرد کے ساتھ ایک ہی قبر میں کسی عذری وجہ سے دفن کیا جاوے یعنی کسی عذری وجہ سے مرد اور خنثی دونوں کو  
ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہے تو خنثی کو مرد کے پیچھے کیا جاوے یعنی مرد کو قبلہ رخ مقدم رکھا جاوے اور اگر  
پیچھے خنثی کو رکھا جاوے اور ان دونوں کے درمیان میں تو وہ خاک سے آڑ کر دی جاوے کیونکہ شاید خنثی مذکر  
عورت ہو۔ اور اگر خنثی کو ایک عورت کے ساتھ میں کسی عذر سے ایک ہی قبر میں دفن کرنا منظور ہو تو خنثی کو قبر کے قبلہ  
کی جانب مقدم کیا جاوے کیونکہ شاید وہ مرد ہو۔ اور کتاب الجنائز میں معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ  
وسلم نے شہدائے احد میں جبکہ کو ایک ہی قبر میں دفن فرمایا ہے اور تمام حدیث مع تقدیم نازک کے وہاں مذکور ہے  
وان کان یجعل علی السریة لخنثی المرأة فواجب الی لاحتمال انہ عورة۔ اور اگر خنثی مشکل کے تحت  
جنازہ پر مردوں کے مانند لٹائی جاوے تو یہ مجھے زیادہ پسند ہے کیونکہ شاید وہ عورت ہو۔ یعنی جیسے  
عورت کے جنازہ پر محرابی طور پر کھڑا اٹا جاتا ہے اور سکو عربی میں لٹائی کہتے ہیں وہ خنثی کے جنازہ پر بھی بنا ہوا  
ہوگا کہ شاید یہ بھی عورت ہو۔ ویکفن کما تکفن الجاریہ وواجب الی یعنی یکفن فی خیمۃ التواب لانہ  
اذا کان الخنثی فقد اقيمت سنتہ وان کان ذکر فقد زادوا علی الثلاث ولا باس فذلک۔ اور  
خنثی مشکل کو زنانہ لڑکی کا کفن دیا جاوے اور یہی مجھے زیادہ پسندیدہ معلوم ہوا یعنی سنّت لڑکی کی طرح پانچ  
کبرون میں خنثی کو بھی کفن دیا جاوے تو بہتر ہے اس واسطے کہ خنثی اگر عورت ہے تو ایک سنت ادا کی گئی اور اگر وہ لڑکا ہے  
تو دو گن لے اسکے کفن میں تین کبرون سے زیادہ کیا حال کہ زیادہ کرنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ ولومات ابوہ خلف  
ابتا فالمال بینہما عند ابی حنیفہ رحمہما اللہ لابن سہمان وللخنثی سہم وہو انشی عندہ فی المیراث الا  
ان یقین غیر ذلک۔ اور اگر خنثی کا باپ مرا اور اسے سوائے خنثی کے ایک لڑکا بھی چھوڑا تو مال ترکہ امام ابو حنیفہ  
کے نزدیک ان دونوں میں تین تہائی تقسیم ہوگا از انکھ بسر مذکور کہ دو سہام اور خنثی کو ایک سہم دیا جاوے اور میراث  
کے حق میں امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک خنثی موت یعنی لڑکی ہو مگر اگر اس کے سوائے دوسرا مرد ہو تو سنّت یعنی  
دلیل سے ظاہر ہو جاوے کہ وہ لڑکا ہے تو وہ لیسہ کی میراث پادیکھا۔ وقال للخنثی نصف میراث ذکر و نصف  
میراث انشی و ہو قول الشعبي۔ اور صاحبین نے کہا کہ خنثی کے واسطے لیسہ کی نصف میراث اور دختر کی نصف  
میراث ہے اور یہ شعبی رحمہما کا قول ہے۔ یعنی عامر بن شراحیل شعبی جو علمائے تابعین سے ہیں انکا بھی یہی قول ہے  
اور اسی کو صاحبین نے لیا ہے اور کفارہ میں کہا کہ عامر روایات کتب میں امام محمد رحمہما کا قول اس میں ابو حنیفہ رحمہ کے  
ہو حالانکہ قول مصنف اس سے مخالف ہے اور شاید یہ سنی ہوں کہ صاحبین بقیاس قول شعبی رحمہما اختیار کیا ہے۔ و  
اختلفوا فی قیاس قولہ۔ اور شعبی رحمہ کے قیاس قول ہر اخون نے اختلاف کیا ہے۔ قال محمد رحمہما المال بینہما  
علی اثنتی عشر سہما لابن سبعة وللخنثی خمسہ۔ امام محمد رحمہ نے کہا کہ خنثی و لیسہ کے درمیان اس قیاس پر مال  
کے بارہ سہام کیے جاویں از انکھ بسر کو سات سہام دیے جاویں اور خنثی کو پانچ سہام دیے جاویں۔ و قال  
ابو یوسف رحمہما علی سبعة لابن اربعة وللخنثی ثلثہ لان الابن یستحق کل المیراث عند الانفراد



والخنثی ثلثہ الارباع۔ اور ابو یوسف رحمہ نے اس قیاس پر کہا کہ مال کے سات سهام کے جاوین از انجملہ لیسہ کو چار سهام دیے جاوین اور خنثی کو تین سهام دیے جاوین اس واسطے کہ تنہائی کی صورت میں لیسہ کل میراث کا مستحق تھا اور خنثی فقط تین جو تنہائی کا مستحق تھا۔ کیونکہ اسکو حصہ دختر کا نصف اور حصہ لیسہ کا نصف ملتا چاہیے اور جو حصہ تنہائی میں نصف مال ہو تو اسکا آدھا ایک جو تنہائی مال ہو اور لیسہ کا حصہ تنہائی میں کل مال ہو تو اسکا آدھا نصف مال ہو ابس ملا کر تین جو تنہائی ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر تنہا لیسہ ہو تو کل مال پادے اور تنہا خنثی ہو تو تین ہوتا پادے۔ فعند الاجتماع یقسم بینہما علی قدر حقیقہما ہذا یقرب بثلثہ وذلک یقرب بأربعۃ فیکون سبعة پس جب لڑکا خنثی دو وزن جمع ہوئے تو دو وزن میں مال کو دو وزن کے مقدر میں پر تقسیم کیا جاوے کہ خنثی کو ۳۔ کے حساب سے اور لیسہ کو چار کے حساب سے شریک کیا جاوے تو کل مال کے سات سهام ہو سکتے ہیں جس میں سے خنثی کو ۲۔ سهام دیے جاوین لیسہ کو چار سهام دیے جاوین۔ اور یہ بھی شعبی رحمہ کے قول پر بٹوارہ کا قیاس ہے اور امام محمد رحمہ نے شعبی رحمہ کے قول پر بددیرے کاغذ سے قیاس کیا چنانچہ شعبی رحمہ نے ذکر کیا کہ۔ و محمد ان الخنثی لو کان ذکرا لیکون المال بینہما نصفین وان کان انثی لیکون المال بینہما اثلاثا احتجنا اسے حساب لہ نصف وثلث و اقل ذلک ستمہ۔ اور امام محمد رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ میں نے امام محمد رحمہ نے جو کل بارہ سهام میں سے لیسہ کو ۷۔ اور خنثی کو ۵۔ دو حصے تو اسکی دلیل یہ ہے کہ خنثی اگر مذکر ہو تو کل مال ان دو وزن میں نصف نصف ہو اور اگر خنثی لڑکی ہو تو کل مال ان دو وزن میں تین تہائی ہو (جیسے شعبی رحمہ کا قول ہے کہ خنثی کو نصف حصہ لیسہ اور نصف حصہ دختر دینا چاہیے) پس ہر کو ایسے عدد کی حاجت پڑی جسکا نصف و تہائی مستقیم ہو اور کثر ایسا عدد چھ ہے۔ ہر نفی خال المال بینہما لیکون نصفین لکل واحد منہما ثلثہ و فی حال اثلاثا للخنثی سہمان وللابن اربعۃ۔ پس خنثی کو لڑکا فرض کرنے کی حالت میں مال دو وزن میں نصف نصف ہوگا کہ دو وزن میں سے ہر ایک کے واسطے تین سهام ہوں اور ایک حال میں کہ جب خنثی کو لڑکی فرض کریں تو کل ان دو وزن میں تین تہائی ہوگا کہ خنثی کو دو سهام اور لیسہ کو چار سهام لینے۔ فسمان للخنثی اثباتان یقتضیان وقوع الشک فی السہم الزائد فی نصف فیکون لہ سہمان و نصف پس ثابت ہوا کہ خنثی کے لیے دو سهام تو یقینی ہیں اور شک صرف ایک سہم زائد میں ہے (جو لڑکا فرض کرنے میں اسکو ملتا تھا) تو اسی سہم کو دو حصہ کر دیا جاوے پس خنثی کے واسطے دو سهام و نصف سہم ہوا۔ فانکسر فاضعف لیسہ و الکسر۔ لیکن کسر واقع ہو گئی تو ہم نے اصل مخرج یعنی چھ کو دو جز کر دیا تاکہ کسر جاتی رہے۔ فقصارا بحساب من رقی عشر مہذب بارہ سے حساب ہو گیا۔ اور کسر واقع ہو گئی۔ بیان یہ کہ خنثی کو لڑکا فرض کرنے میں ۷۔ خنثی کے اور ۶۔ لیسہ کے ہوتے ہیں اور خنثی کو لڑکی فرض کرنے میں خنثی کے لیے ۵۔ اور لیسہ کے لیے ۸۔ ہوئے پس ہم ۱۱۔ میں شک نہیں ہوا اور دو صورت دونائے میں ہو جو چھ میں ہیں تو ان دو کو نصف کر کے چار میں ملا دیا۔ للخنثی خمسہ وللابن سبعة۔ تو خنثی کے واسطے پانچ سهام ہوئے اور لیسہ کے واسطے سات سهام ہوئے۔ اور ستر جو کاغذ ہے کہ حضرت شعبی رحمہ کے قول پر امام ابو یوسف رحمہ کا قیاس اقرب وادج ہے۔ وائتدعائے اعلم بالصواب۔ ولابی حنیفہ ان الحاجۃ بہنا الی اثبات المال ابتداء والاقول وہو میراث الانثی متیقن بہ وینما ناد علیہ شک فاثبتنا المتیقن بہ فقصارا علیہ لان المال لا یجیب بالشک۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ کی دلیل یہ ہے کہ بیان ابتداء سے مال ثابت کرنے کی حاجت ہو اور لڑکی کی میراث جو کثر ہے۔ بیان یقینی اسکو حصہ دختر سے کم نہیں ہو سکتا اور اس سے زائد میں شک ہے تو ہم یقینی حصہ کو اس کے لیے ثابت کر کے اس سہم پر مقصور کر دیا اس واسطے کہ شک کے ذریعہ ۱۲



سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ پس مال کے تین حصہ کر کے ایک حصہ یقینی غنئی کے واسطے دیا اور باقی پسر کو  
 دیا۔ لیکن پسر وار دہونا ہو کر غنئی کے ساتھ میں پسر کو دو سهام لیا یقینی نہیں ہو کر نہ نصف سے زائد میں اس کے واسطے  
 شک نہ ہو تو اس کے واسطے کیوں شک کے ساتھ ثابت کیا۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے مرنے کے احوال تو جسد صحیح شہاد  
 سے پر پنے وہ اہم رح کے احوال میں اور رہے ان کے دلائل اور وہ استنباط و اجتہاد تو وہ خود امام رح سے منقول نہیں  
 ہیں الا بہت قلیل۔ پھر صاحبین میں سے زیادہ بڑا امام محمد رح نے امام رح کے محل استنباط اکثر آثار مؤلفہ وغیرہ میں کیا  
 لیے اور باقی مثل رحمہ اللہ تعالیٰ نے استنباط کیے ہیں۔ لہذا امام رح کے دلائل کا انھیں بیانات پر منحصر ہونا چاہیے  
 ہیں ہو سکتا ہے شاید کہ امام رح کے واسطے دلائل اجتہادی افری ہوں جو معلوم نہیں ہوئے ہیں۔ اور رحمہ کے نزدیک  
 اس مقام پر تحریر دلیل یوں اولیٰ ہو کر غنئی بالیقین مانند پسر کے نہیں اس طرح کہ اس کے ساتھ سوائے ذکر کے دوسری  
 علامت نہ ہو اگرچہ وہ قوت ذکر کی وجہ سے ذکر کے حکم میں ہو جاوے پس اس کا نازل ہونا معلوم ہو اور تردد اس میں  
 ہو کہ شاید وہ مرد کے حکم میں ہو جب یہ بات معلوم ہوئی تو ہم کہتے ہیں کہ غنئی کے ساتھ میں پسر دو سهام کا اور غنئی ایک  
 کا مستحق ہیں نہ اب ہو اور غنئی نصف نصف کا مستحق ہیں ان مغلوب و مشکوک ہو اور مال ایسی چیز کہ ظن غالب کے ساتھ  
 بہت ہو جاتا ہو چنانچہ دو گواہوں کی گواہی پر جو خیر احاد اور مغلون سے زیادہ نہیں ہو ثبوت ہو جاتا ہو چنانچہ ایک  
 میں یہ مسئلہ مذکور ہو چکا ہو پس ہم نے پسر کے واسطے مال میں دو تہائی کا استحقاق دیا اور غنئی کے واسطے جو بہت  
 تہائی سے زائد کا استحقاق نہیں پایا کیونکہ شک سے مال نہیں ثابت ہوتا ہے۔ وصارکما اذا کان الشک فی  
 وجوب المال بسبب آخر فانہ یؤخذ فیہ بالتیقن بہ کذا ہذا۔ اور یہ ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے سبب سے جو  
 سبب ہر اٹھ کے مال واجب ہونے میں شک ہو تو وہ ان بھی متیقن کو دیا جاتا ہو (اور مشکوک جمع ہو دیا جاتا ہو) پس  
 اسی طرح سبب میراث میں بھی حکم ہو گا۔ کہ مقدار متیقن کو دیا جائیگا اور مشکوک نہیں ثابت ہو گا۔ اور واضح ہو کہ  
 اسباب دیگر غالبین بہت ہیں انہی دو مثال ذکر کرتے ہوں۔ اول یہ کہ زمین نے اقرار کیا کہ مجھ کو کر کے دراہم میں اور  
 بیان سے پہلے ہمارے ہو کر مر گیا تو دراہم لفظ جمع ہو پس اگر عربی میں اقرار ہو تو کثر جمع ہو کہ اس سے کہ نہیں پس  
 اسی متیقن کا حکم ہو گا اور دو فارسی میں کثر جمع دو عدد متیقن ہو پس اس سے زائد مشکوک ہو تو زائد کا حکم نہیں  
 دیا جائیگا مگر اگر گواہ قائم کر کے ولیکن اقرار کے سبب سے متیقن سے زائد کا حکم ہو گا۔ مثال دوم یہ کہ دو گواہوں  
 نے بکر کے واسطے زید پر دو ہزار درم کی گواہی میں اتفاق کیا یعنی ایک گواہ نے دو ہزار درم کی اور دوسرے نے دو ہزار  
 پانچ سو درم کی گواہی دی اور زید بھی دو ہزار پانچ سو درم کا مدعی ہو تو جسد بہرہ دونوں نے اتفاق کیا یعنی دو ہزار درم کا  
 حکم دیا جائیگا کیونکہ گواہی علیہ الظن ہو تو مقدار متفقہ پر حکم ہو گا اور ایک گواہ کا قیل مشکوک ہو تو شک سے کہہ ثابت نہیں ہو گا  
 اسی طرح بیان بھی پسر کی میراث تو دو تہائی میں ظن غالب ہو کر نہایت غنئی کا ذکر ہونا مشکوک ہو تو یہ مستلزم ہو کہ اس کا مقدار  
 ظن غالب ہو اور وہ پسر کے واسطے ہو اور غنئی کو صرف تہائی دیا کیونکہ زائد مشکوک ہو۔ اور واضح ہو کہ یہ سبب اس صورت  
 میں کہ حصص میراث میں غنئی کے واسطے زیادہ فرض کرنے میں زیادہ حصہ ملتا ہو اور زید کی فرض کرنے میں کم ملتا ہو جس  
 مثال مذکورہ میں کہ بہت کا ایک اور غنئی ہو تو یہی حکم ہو گا کہ پھر غنئی کو دینی حصہ دیا جائیگا۔ الا ان یكون نصیب  
 الاقل لم یقدرناہ ذکرنا نختصہ لعلی نصیب الا بن فی تلک المعوۃ لکونہ متیقنا بہ۔ لیکن اگر یہ صورت ہو کہ اگر  
 ہم غنئی کو زیادہ فرض کریں تو اس کو جسد ملتا ہو وہ کثر حصہ ہو تو ایسی صورت میں غنئی کو پسر ہی حصہ دیدیا جائیگا کیونکہ یہی متیقن  
 ہو کہ نسبت دوسرے تو نہ ہو کہ پسر فرض کرنے میں اس کے واسطے دخر کے برابر کثر حصہ کیوں ہو گا۔ اس کا بھید یہ ہوتا ہے کہ دخر کا



تو حصہ قرآن مجید میں مفروض ہے جبکہ اسکے ساتھ میں پسر نہیں ہے وہ عصبہ نہ مسئلہ ایک کے واسطے نصف ہے اور دو کے واسطے دو زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے اور رہا پسر تو وہ بہر حال عصبہ ہے کہ مطلقہ حصہ والوں کو دیکر جو کچھ کہے وہ سب پسر کے واسطے ہے پس ممکن ہے کہ مفروضہ حصہ والوں کو دینے کے بعد حصہ دختر سے برابر یا کم ہے تو ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس سے کم نہیں ہو سکتا تو یقین کی وجہ سے یہ دیدیا جاوے۔ وہو ان یکران الورثۃ زواجاً واما واختلاب وام ہی خنثی اور اسکی صورت ایک یہ کہ میت عورت نے اپنا شوہر دمان و ایک بہن سگی جو مات و باب کی طرف سے ہے اور یہی خنثی ہے جھوڑی۔ اوامراة واخوین لام واختلاب وام ہی خنثی۔ یا دوسری صورت یہ کہ میت مرد نے اپنی زوجہ اور مان کی طرف سے دو بھائی اور مان و باب کی طرف سے ایک بہن جو خنثی ہے جھوڑی۔ ان دونوں صورتوں میں خنثی کو دو وزن حصص میں سے کمتر ملتا ہے۔ فخذنا فی الاولی للزوج النصف وللأم الثلث والباقی للخنثی وفي الثانیۃ للمراة الربع وللأخوین لام الثلث والباقی للخنثی۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اول مسئلہ میں شوہر کو نصف اور مان کو تہائی دیکر باقی خنثی کے واسطے ہے اور دوسرے مسئلہ میں عورت کے واسطے جو تہائی اور دو وزن مادری بھائیوں کے واسطے تہائی ہے اور باقی اس خنثی کے واسطے ہے۔ پس یہ کل اسکو دیدیا جاوے۔ لانه اقل النصیبین فیما و الله تعالی اعلم بالصواب۔ اسواسطے کہ دو وزن مسئلہ میں مذہبی دو وزن حصہ میں سے کمتر ہو واشتد نقاسه اعلم بالصواب۔ حالانکہ اگر اسکو دختر فرض کریں تو اسکے واسطے نصف ہو اور دو وزن مسئلہ میں اسکو نصف سے کم ظاہر ہے پسر کو تا کیونکہ وہ عصبہ ہوتا ہے کہ اہل فرائض کے بعد جو بچے وہ پامانہ کرتا اسکو دو وزن مسئلہ میں ہی دیا جائیگا پس غلامہ حکم یہ نکلا کہ خنثی اگر پسر کے ساتھ ہو تو اسکو دختر ہی حصہ ملیگا اور اگر ایسے وارثوں کے ساتھ ہو کہ اسکو دختر فرض کرنے میں زیادہ ملتا ہے اور پسر فرض کرنے میں کم ملتا ہے تو اسکو پسر فرض کرنے کا حصہ دیدیا جائیگا کیونکہ اصل جب یہ قرار پائی کہ مفروض متعین ہے تو خنثی کو کسی حال میں قوی کے ملانے کی قوت نہ ہوگی پس پسر کے ساتھ میں اسکا حال بیان ہو چکا اور بیان دیگر اصحاب فرائض کے ساتھ میں ہم دیکھتے ہیں کہ انکا مفروضہ قطعی ہے اور خنثی میں تردد ہے اسواسطے کہ دختر ہونا قطعی نہیں حالانکہ دختر فرض کرنے میں وہ اصحاب فرائض کے مال میں کمی کرتا ہے تو بہت سے اسکا ازالہ کر دیا اور اس سے مترجم کی تحریر استدلال کی تقویت ہو گئی والله سہانہ ثناء علیہم اجمعین۔

## مسائل شتی۔ مسائل متفرقة

وافح ہو کہ علمائے معنفین خصوص نقہار کی کتابوں میں اکثر کتب کے بعد مسائل متفرقة کا باب علیحدہ لگایا گیا ہے اور اس میں ایسے مسائل بیان کرتے ہیں جو کسی کتاب و باب خاص سے متعلق نہیں اگرچہ انکو خصوصیت کسی باب سے زیادہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ اپنے موقع سے جھوٹ گئے ہیں پس امام معنف رحم نے بیان جعفر مسائل بیان فرمائے ہیں چنانچہ کہ انکے تعلقات کو کتب و ابواب سابقہ میں لحاظ رکھیں اور مترجم بھی انشاء اللہ تعالیٰ مفید مسائل کو لاحق کریگا و من الله تعالی التوفیق وہو حسبی و نعم وکیل۔ قال واذ اقری علی الاخرس کتاب وصیۃ فقیہ لہ الشہاد علیک بما فی ہذا الکتاب فاومی براسہ ای نعم اکتب۔ مسئلہ۔ اگر کسی گونے کا سکی وصیت کی تحریر سنائی گئی پھر کہا گیا کہ جو کچھ اس تحریر میں ہے کیا ہم تجھرا سکی گواہی دین پس اسنے اپنا سر ہلایا کہ ہاں یا اسنے لکھ دیا کہ ہاں پس اسکا حکم کیا ہے۔ جواب جامع صغیریہ کہ۔ فاذا جاہد من ذلک ما یعرف انہ اقرار فہو جائز۔ جب گونے کی طرف سے ایسی بات پائی جاوے جو معروف ہو کہ یہ اقرار ہے تو یہ جائز ہے۔ پس حاصل یہ کہ جب گونے کا



کا سمجھ جانا اور جواب ایسے طور پر ہو کہ اسکے روزمرہ کے برتاؤ سے اسکے اشارات وغیرہ سے یہ امر معروف ہو کہ اس نے  
 اقرار کیا تو گواہوں کو جائز ہو کہ اسکے اقرار کی گواہی دیں اور اس سے گونگے کی وصیت کا طریقہ معلوم ہو گیا اور یہ شرط نکلی  
 کہ گونگے کا اشارہ معروف و مفہوم ہونا چاہیے اور اس کا لکھ دینا بھی معتبر ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ میں نے مطیع اردو اخبار میں  
 جو کچھ فوشنویس دیکھا جو برابر کتابت کرتا ہے اور تحریری ذریعہ سے جواب و سوال کرتا ہے۔ میں یہ فرضی مسئلہ نہیں دیکھا  
 بعض لوگوں نے زعم کیا ہے۔ م۔ بالجملہ گونگے میں اشارہ معروفہ کے اقرار پر مدار حکم جائز ہے بشرطیکہ معاملات میں ہونہ صحت  
 میں۔ ولا يجوز ذلك۔ فی اللہ تعالیٰ لسانہ سادہ جس شخص کی زبان بند ہو گئی اسکے قہر میں یہ بات نہیں جائز ہے۔ یعنی  
 پہلے وہ باتیں کرتا تھا پھر کسی وجہ سے اس کی زبان بند ہو گئی تو اسکے اشارہ پر مدار نہ ہو گا جبکہ امتداد سے اشارہ معروفہ نہ ہو گا  
 اور یہی قول سفیان ثوری و احمد و ازاعی رحمہم۔ مع۔ وقال الشافعی رحمہم بوجہ فی الوجہین لان المجوز انما ہو بوجہ  
 وقد مثل الفصلین۔ اور امام شافعی رحمہم نے کہا کہ دو وزن صورتوں میں اشارہ معروفہ پر مدار جائز ہے کیونکہ اسی عاجزی  
 کی وجہ سے یہ جواز ہوا ہے اور وہ دو وزن صورتوں کو شامل ہے۔ کہ جیسے گونگا عاجز ہو اسی طرح جس کی زبان بند ہو گئی ہو وہ  
 کلام سے عاجز ہو۔ اگر کہا جاوے کہ گونگا اصلی عاجز ہے اور جس کی زبان بند ہوئی وہ عارضی ہے۔ جواب دیا کہ۔ ولا فرق بین الاصل  
 والعارضی کا وحشی والمتوحش من الابل فی حق الذکاة۔ عاجزی اصلی میں اور عاجزی عارضی میں کچھ فرق حکم نہ ہو گا  
 جیسے ذکاة اضطراری کے بارہ میں شکار اصلی وحشی میں اور بالوکے متوحش ہو جانے میں فرق نہیں ہوتا ہے۔ یعنی قیاس کیا کہ اگر  
 اضطراری ذکاة اس وقت جائز ہوتی ہے کہ اختیاری طور پر حلق برفیع کرنے سے عاجزی ہو جیسے وحشی ہرن کو نہر کے ذریعہ سے حلق لگے  
 تو حلال ہونے کا حکم ہے اور ہرن اصلی وحشی مخلوق ہے اسی طرح جو بالو ادلت مثلاً متوحش ہو جاوے تو اس میں بھی بالاتفاق فرق  
 اضطراری جائز ہے حالانکہ وحش عارضی ہے اسی طرح عاجزی کلام خواہ اصلی لنگ ہو یا عارضی زبان بند ہو دو وزن میں یکساں  
 حکم ہے کہ ان کے اشارہ معروفہ یا کتابت وغیرہ سے جس طرح معروف ہو جاوے جواز کا حکم ہو گا۔ لیکن ہمارے علماء رحمہم  
 دو وزن میں فرق کیا ہے۔ والفرق لاصحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ ان الاشارة انما تعتبر اذا صار  
 معلومة معلومة۔ اور ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے واسطے فرق اخرس و متقل میں یہ وجہ ہے کہ اشارہ و جمعی  
 معتبر ہوتا ہے کہ وہ معلوم ہو جاوے۔ فن۔ یعنی ایک مدت دراز تک بجز فحش و اقارب و احباب و اغیار  
 سے سہود ہو جاوے کہ جب یہ گونگا یوں حرکت کرتا ہے تو اس سے یہ مقصود ہوتا ہے۔ وذلک فی الاخرس دون الاصل  
 لسانہ۔ اور ایسا بجز بہ صرحت گونگے میں ہوا ہے نہ اس شخص میں جس کی زبان بند ہو گئی۔ فن۔ کیونکہ وہ بچارہ ابھی اس  
 بلا میں مبتلا ہوا ہے۔ حتی لو امت۔ وذلک وصارت له اشارات معلومة قالوا ہو بمنزلة الاخرس۔ حتی کہ اگر  
 اس کی زبان بند ہوئے بھی زمانہ دراز ہو گیا اور اسکے اشارات بھی معلوم ہو گئے تو مشائخ نے کہا کہ وہ بھی اخرس کے  
 مانند ہو گیا۔ فن۔ پس عمل اختلاف یہ کہ قریب الہد متقل ہو تو ہمارے نزدیک اشارہ پر مدار نہ ہو گا اور شافعی رحمہم  
 کے نزدیک جاتا ہے۔ اور ہر جہ۔ کہ اصل اس میں یہی کہ اس کا اشارہ معلوم ہو اور کبھی فی الحال بوجہ قریب المرگ ہونے  
 کے ضرورت ہوتی ہے لیکن اگر یہ بات عوام کے ہالہ ہو تو وہ افراد و تقریفاً کریں گے۔ لہذا کہا گیا کہ ایک سال تک زبان  
 بند ہونے کا زمانہ دراز ہو۔ الترمذی۔ اور کہا گیا کہ نہیں بلکہ موت تک بند رہے اور متاخرین نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے  
 کافی الکفا یہ مترجم کہتا ہے کہ دو وزن روا یوں میں توفیق یہ ہے کہ ایک سال تک زبان بند ہو تو اسکے اشارہ پر حکم ہو گا  
 لیکن یہ دینیہ جیسی جائز ہوگی کہ وہ موت تک زبان بند رہے ورنہ جب بولے لگا تو اشارہ کا حکم ہو بوجہ عاجزی کے نہ  
 اصل ہو گیا اور اب صریح زبان سے اقرار ضرور ہو۔ وذا ہو الصیح والستہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ بالجملہ فرق کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ



اشارہ جب تک سال کی مدت کمتر میں مہود نہ تو مثل اخوس کے ہنگامیں مستقل کا اشارہ اس سے کم میں مہود نہ  
ولان التفریط جار من قبل حیث اخر الوصیۃ الی ذالوقت اما الاخرس فلا تفریط منہ۔ اور اسوجہ سے  
بھی فرق کیا گیا کہ مستقل ہی کی جانب سے یہ تصور ہوا کہ اسنے وصیت کو اسوقت تک تاخیر کیا کہ زبان بند ہوگئی (تو  
شرع نے بھی اسکا لحاظ نہیں رکھا) اور را اخرس تو اسکی جانب سے کوئی تفسیر نہیں ہو سکتی۔ پس اسکا اشارہ  
مستبر ہوا۔ نتائج الافکار میں اعتراض کیا کہ اس دلیل سے تو نکلا کہ جسکی زبان بند ہوئی اسکی تفسیر کی وجہ سے اسکا اشارہ  
کبھی قبول نہوگا حالانکہ اوپر لکھا کہ امتداد میں قبول ہو تو دو وزن کلاموں میں مخالفت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اعتراض  
ساقط ہو اور جواب یہ کہ جسکی زبان بند ہوئی جب وہ ایک زمانہ دراز تک اسکے بعد زندہ رہا تو اسکی طرف سے کچھ تفسیر  
نہیں کیونکہ اسقدر دراز زمانہ سے وصیت لازم نہ تھی پس تفسیر اسی حالت میں کہ جب اتنا زمانہ دراز نہ ہونے پاوے کہ مر جاوے  
پھر امام شافعی رحمہ کے قیاس فرق کرنے کا تفسیر جواب دیا کہ۔ ولان العارضی علی شرف الزوال دون الاصل  
فلا یتغایبان۔ فرق اس دلیل سے کہ عارضی عاجزی تو زائل ہونے کے کنارے لگی ہوتی ہے نہ اصلی تو دو وزن کو  
بہم قیاس نہیں کر سکتے ہیں۔ یعنی کلام کرنے سے اگر عارضی طور پر عاجز ہوا تو ممکن ہے کہ پھر اصلی حالت پر عود کرے  
مخالفت اصلی جب پیدا ہوتی ہے کہ ہو تو امید زوال نہیں ہے پس گویا دو وزن میں تضاد ہے کیونکہ ایک میں اصلی گویا ہوا  
دوم میں اصلی گنگ ہے اور سادل میں عارضی زبان بند ہوئی تو جب یہ اصلی نہیں تو زوال پذیر ہے۔ اگر کہا جاوے کہ کوئی  
اضطراری کے لیے اصلی وحشی و عارضی متوحش میں جسکو آبدہ کہتے ہیں اسی قیاس سے فرق نہیں ہو حالانکہ تم کہتے ہو  
کہ اصلی و عارضی میں قیاس جاری نہیں ہوتا۔ جواب یہ کہ ہاں بے شک عارضی و اصلی میں بہم قیاس کو مجال نہیں  
ہو سکتی ہے۔ و فی الآبدۃ عرفناہ بالنص۔ اور آبدہ بن ذکوۃ اضطراری جائز ہونے کو پہنے نص سے جاننا عرف  
قیاس سے نہیں جانا کیونکہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔ مسئلہ دیگر۔ قال واذا کان الاخرس یکتب کتابا  
او یومی ایما یعرف بہ فز نہ یجوز نکاحہ و طلاقہ و عتاقہ و مبعہ و شراوہ و یقتص لہ و منہ و لا یحد و لا یحلی  
مع صغیر من ہر کہ انہیں اگر کچھ لکھتا ہو یعنی نانی الغیر ادا کرتا ہو یا ایسا اشارہ کرتا ہو جو اس سے سعوت ہو یعنی رگ اسکے  
اس اشارہ کو اس معنی میں پہچانتے ہوں تو اسکا کحان و طلاق و عتاق و خرید و فروخت جائز ہو اور اسکے واسطے قعاص  
یا جانیگا اور اس سے بھی قعاص لیا جائیگا اور حد نہیں مارا جائیگا اور نہ اسکے لیے دوسرے کو حد ماری جائیگی۔ قعاص  
مراد یہ کہ اگر اسنے بذریعہ تحریر کتابت کے کسی کو قتل عمد کرنے کا اقرار کیا یا اشارہ معروفہ سے ایسا اقرار کیا تو اس سے  
قعاص لیا جائیگا اور اسی طرح اسکے دعوی اثبات سے قاتل سے قعاص لیا جائیگا لیکن اگر اسنے کسی کو قذف و نسی  
اور کا، سطح اقرار کیا یا اثبات کیا یا خود زنا یا سر نہ یا شراب خواری کا اقرار کیا تو حد نہیں ماری جائیگی نہ اسکے لیے دوسرے  
سے مثلاً حد قذف لیا جائیگی کیونکہ یہ صریح اقرار نہیں ہے۔ بالجملہ اسکے لکھنے کا اشارہ معروفہ پر مدار احکام ہے۔ اما الکتابۃ فلا  
ممن ثانی بمنزلۃ الخطاب ممن دنی۔ نوسنہ میں دلیل یہ کہ کتابت ایسے شخص سے جو دور ہے یعنی غائب ہے بمنزلہ  
خطاب قریب کے ہے۔ یعنی تحریر کتابت بمنزلہ خطاب کے ہوتی ہے لیکن صریح خطاب نہیں ہے پس جن امور میں صریح  
خطاب شرط ہو اور وہ حد و مذکورہ من افین کافی نہیں ورنہ کافی ہے۔ الاثری ان البنی علیہ السلام ادی قیاس  
القبلیغ مرۃ بالعبارة و تارة بالکتابۃ الی الغیب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رسالت کی  
عزوجل پہونچانے کا فرض کبھی نہ خطاب عبارت سے ادا کیا اور کبھی غائبوں کو بذریعہ تحریر کتابت کے ادا فرمایا۔ پس  
چنانچہ ہر قل با شاہ روم کو اور متوقس شاہ مصر اور کسری فارس وغیرہم کو بذریعہ فرمان کے دعوت اسلام فرمائی لیکن



آپ کی طرف سے احتیاط تھی کہ اپنی حیات شریف میں خود ہی انکو مرغوب کروا دیا اور نہ آپ کا فرض رسالت بذریعہ خلفاء  
راشدین رضی اللہ عنہم کے تمام عالم میں ساری ہو گیا اسی وجہ سے انکی خلافت نبوت کملائی اور بعد اسکے سلطنت اسلام  
کا نام ہوا اور جیسے آپ کی رسالت میں خلافت عمدہ ہونا فرض ہوا اسی طرح ہر عاقل جانتا ہے کہ اسلام میں اول سلطان  
بھی دیگر امتوں سے بہتر ہونا فرض ہے کیونکہ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیگر انبیاء علیہم السلام پر شرف ہے  
اسی طرح آپ کی امت کو اور آپ کی خلافت کو اور آپ کے دین اسلام کی سلطنت کو بھی شرف مخصوص ہے اور خلافت  
معروف ہے اور اول سلطان حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ہیں۔ فاحفظہ۔ م۔ پس معلوم ہوا کہ لکھنا غائب سے  
بمنزلہ خطاب ہے۔ و المجوز فی حق الغائب العجز۔ اور غائب کے حق میں جو امر کہ کتابت کو جائز کرنے والا ہے  
وہ یہی عاجزی ہے۔ یعنی خطاب کرنے سے وہ عاجز ہے اسی سے اسکی طرف سے کتابت نے خطاب کا  
کام دیا پس عاجزی خطاب اسکی علت ہے۔ و ہونی الاخر من اظهر والزم۔ اور خطاب سے عاجز ہونا اخر  
کے حق میں زیادہ ظاہر و لازم ہے۔ یعنی خوب ظاہر ہے کہ اخر اس سے عاجز ہے اگرچہ حاضر ہو اور برابر  
لازم ہے کہ کبھی اس سے یہ عاجزی دور نہیں ہوتی بخلاف غائب کے کہ وہ جب حاضر ہوا تو خطاب کر سکے کیسے  
جب اسکے حق میں کتابت جائز تو اخر کے حق میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے تو یہ قیاس جلی ہے کہ مخصوص سے اس میں علت  
قوی موجود ہے۔ ثم الکتابہ علی ثلث مراتب مستبین مرسوم و ہو بمنزلہ النطق فی الغائب والحق  
علی ما قالوا و مستبین غیر مرسوم کا لکنا جہ علی البیاری و اوراق الاشجار و بنوی فیہ لانہ بمنزلہ صریح  
الکتاب جہ فلا بد من النبیہ و غیر مستبین کا لکنا جہ علی الہوار و المار و ہو بمنزلہ کلام غیر مسموع فلا یثبت  
بہ الحکم۔ پھر واضح ہو کہ کتابت کے تین مرتبہ ہیں (کیونکہ وہ مستبین ہوگی یا نہ ہوگی یعنی ظاہر ہوگی یا نہ ہوگی بقوش  
کے یا نہ ہوگی پھر جو ظاہر ہو وہ بطور رسم مسموع ہوگی یا نہ ہوگی) اول وہ کتابت جو مستبین مرسوم ہو یعنی اسکے نقوش  
بھی ظاہر ہوں اور موافق رسم مسموع کے ہو یعنی جیسے روشنائی سے کاغذ پر بعنوان از فلان بجانب فلان لکھنا  
اس زمانہ میں مسموع ہے اور ایسی کتابت کا حکم یہ کہ وہ غائب و حاضر کے حق میں بمنزلہ گفتگو کے ہے جتنا بر قول مشائخ کے  
یعنی جبکہ یہ امر ثابت ہو جاوے کہ یہ فلان غائب نے لکھی یا جو سامنے حاضر ہے اسنے سامنے لکھی اور مقصود بھی اعظام  
ہے تو یہ بمنزلہ خطاب زبانی و گفتگو کے سانی ہے پس گفتگو سے جو احکام ثبوت ہوتے ہیں وہ اس سے بھی ثابت ہو گئے  
وہ اسے اسکے کہ صریح و کتابت کا فرق ہے۔ دوم وہ کتابت کہ مستبین ہو مگر مرسوم نہ ہو یعنی موافق رسم مسموع کے از فلان  
بجانب فلان معنون نموجیسے دیوار پر یا درخت کے تنوں پر لکھے تو ایسی کتابت میں حکم یہ کہ لکھنے والے کی نیت پر  
دار ہوتا ہے کیونکہ یہ بمنزلہ صریح کن یا نہ کنے ہے (یعنی جیسے زوجہ کو کہا کہ مجھے تجھ سے کچھ علاقہ نہیں ہے تو نیت پر مدار ہے کہ  
اگر طلاق کی نیت ہو تو طلاق ہو جائیگی ورنہ نہیں) پس اس میں نیت ضروری۔ سوم ایسی کتابت جو مستبین نہ ہو  
یعنی نقوش سے ظاہر ہی نہ ہو جیسے ہمارا یا پانی پر لکھا تو یہ بمنزلہ کلام غیر مسموع کے ہے یعنی ایسا کلام جسکو کہنے والے  
نے خود بھی نہیں سنا پس اس سے کوئی حکم نہیں ثابت ہو گا۔ اور اسی سے کہا گیا کہ قرارت ناز کے بارہ  
میں اخفاء یہ کہ خود سننے اور ہی جہور کا مختار ہے اگرچہ کرم کے نزدیک کمتر اخفاء کہ حدوث کی تعبیح ہو جاوے اور  
اور مترجم نے اپنے مقام پر اسکی تحقیق لکھی ہے اور نتیجہ یہ کہ قرارت میں جبکہ غیر مسموع ہو اور کتابت غیر مستبین میں  
فرق یہ کہ قرارت در حقیقت ہے اور کتابت در حقیقت نطق نہیں ہے فاحفظہ۔ م۔ یہ سب کتابت کا بیان تھا۔ اما  
الاشارة فبجملہ مجتہد فی حق الاخرس فی حق ہذہ الاحکام للمحاجۃ الی ذلک لانہا من حقوق العباد



ولا تختص بلفظ دون لفظ وقد ثبت بدون اللفظ۔ رہا اشارہ سمودہ تو وہ آخر اس کے بارہ میں بان احکام  
 مذکورہ میں اس واسطے حجت قرار دیا گیا کہ اسکی حاجت درمیش برکت کلام و خرید و فروخت وغیرہ میں ثبوت کے لیے  
 آخر اس کی جانب سے ایجاب قبول کی حاجت ہی اس واسطے کہ یہ بندہ دن کے حقوق میں سے ہیں اور انکو کسی خاص لفظ  
 سے اختصاص بھی نہیں کہ فلان الفاظ سے ہوں اور فلان الفاظ سے ہوں اور کبھی ہوں فلان لفظ کے بھی ثابت ہو جائے  
 من ف۔ حتی کہ یہ تعاطی میں لین دین کے فعل سے یہ ہونے لگتی ہے تو لفظ کی بھی ضرورت نہیں ہے پس جن احکام میں  
 حقوق العباد ہونے سے ضرورت متعلق ہو تو ان میں اشارہ سمودہ بمنزلہ عبارت کے قرار دیا گیا کیونکہ کسی خاص لفظ کی  
 خصوصیت نہیں ہے بلکہ بعض میں لفظی کی خصوصیت نہیں ہے۔ و القصاص حق العباد ایضا۔ اور قصاص بھی بندہ کا حق  
 من ف۔ تو اس میں بھی ضرورت کی وجہ سے اشارہ آخر کو حجت ٹھہرایا گیا خلاصہ یہ کہ جن احکام میں حقوق العباد ہونے سے ضرورت  
 متعلق ہو حالانکہ آخر سے لفظ معروف کی نا اہمیدی ہو تو ضرورت کی وجہ سے اسے اشارہ سمودہ کو بجائے لفظ قرار دیا  
 ولا حاجۃ فی السحد و لا نہما حق المتدفع لے ولا نہما تدری بالشبهات۔ اور حدود میں کوئی حاجت  
 ثابت نہیں ہوتی ہے اس واسطے کہ حدود تو خالص حقوق الہی عزوجل میں جو غنی حیدر اور اس واسطے کہ حدود ایسی چیز ہیں  
 کہ وہ شبہات سے ساقط ہو جاتی ہیں من ف۔ حالانکہ صریح کلام کی بہ نسبت پھر بھی اس میں شبہ موجود ہے۔ اور حد القصاص  
 میں اگرچہ بندہ کا حق متعلق ہے لیکن اگر آخر اس کو کسی نے زہر کی نیت دی تو آخر اس کے اشارہ سے اس پر مطالبہ قائم  
 نہ ہوگا کیونکہ ایسی بد اخلاقی پر کسی مسلمان کو حد بارنا فواحش کا شیوع ہے اور مطالبہ صریح تحقق نہیں۔ ولعلہ کان مقصود  
 للقاذف فلا یدر للشيبة۔ اور شاید کہ وہ اپنے اشارہ میں قذف کرنے والے کی تصدیق کرنے والا ہو نہ مطالبہ  
 کرنے والا) تو شبہ کی وجہ سے قاذف کو حد نہیں ماری جائیگی۔ ولا یحد ایضا بالاشارة فی القذف  
 لا لغیر الام القذف صریحا و ہوا لشرط۔ اور آخر اس کو بھی اشارہ سے قذف کرنے کی وجہ سے حد نہیں ماری جائیگی  
 کیونکہ صریحا قذف کرنا ندارد ہے حالانکہ شرط حد یہی کہ اس نے صریح قذف کیا ہو من ف۔ یعنی قاذف کو حد قذف اس وقت  
 ماری جاتی ہے جب یہ ثبوت ہو کہ اس نے صریح طور پر زہار کے ساتھ ہستان لگا یا حتی کہ اگر نطق کے الفاظ میں یہ صریح  
 ہوں تو حد نہ ہوگی حالانکہ بیان تو نطق ہی نہیں ہے۔ پھر بیان مذکورہ سے ثبوت ہوا کہ جب قصاص یا جادے اور حد  
 نہیں تو حدود اور قصاص میں فرق ہے۔ وللفرق بین السحد و القصاص ان السحد لا یثبت ببيان  
 شبهة الا ترى لو شهدوا بالوطی الحرام او اقربا لوطی الحرام لا یجب السحد۔ اور فرق در بیان حدود اور  
 قصاص کے یہ ہے کہ حد ایسے بیان سے نہیں ثابت ہوتی جہاں شبہ ہو تو اشارہ و کتابت سے کیونکہ ثابت ہوگی  
 کہا تم نہیں دیکھتے ہو کہ اگر زہار کے گواہوں نے کسی پر وطی حرام کی گواہی دی یا اس نے خود طی حرام کا اقرار کیا تو حد  
 نہ ہوگی من ف۔ کیونکہ شبہ ہے کہ اس نے آنکھوں سے گھورا دوسرا دیکھا ہو کہ یہ بھی نظر مصیبت انکو دہانہ وغیرہ کے  
 دنا سے حرام ہے اور اگر اجنبیہ کو بیرون سے روندنا تو وطی حرام ہے کیونکہ لغت میں وطی لینے روندنے کے معنی ہے  
 سے ثبوت ہو جاتی ہے اسی وجہ سے بستر بد چلنے سے وطی انفراش کا اطلاق ہوتا ہے اور کتاب السحد میں تو صریح  
 ہے کہ یہ۔ پس حدود کی تو یہ کیفیت ہے پھر بدون بیان کے خالی اشارہ سے کیونکہ ثبوت ہوگی۔ اور قصاص کا یہ حال  
 نہیں ہے۔ ولو شهدوا بالقتل المطلق او بالقتل یجب المقصاص وان لم یوجد لفظ التعمد۔ اور  
 اگر گواہوں نے قتل مطلق کی گواہی دی (یعنی عمدتاً قتل نہیں کیا) یا خود قاتل نے مطلق قتل کا اقرار کیا تو قصاص  
 واجب ہو جائیگا اگرچہ صریحا لفظ تعمد نہیں پایا گیا من ف۔ حالانکہ قصاص کا واجب ہونا تو عمدتاً قتل کرنے میں ہوتا ہے







اصحابنا انہ لا تعتبر الاشارة مع القدرة على الكتابة لانه حجة ضرورية ولا ضرورة۔ بر خلاف اسکے وہاں بعض مشائخ نے توہم کیا کہ کتابت پر قدرت ہونے کے ساتھ میں اشارہ کچھ مستثنیٰ نہیں ہے اس واسطے کہ اشارہ حجت ضروری ہے اور بیان کچھ ضرورت نہیں۔ **ف**۔ کیونکہ کتابت کے ذریعہ سے کام نکل جاتا ہے تو اشارہ بغیر ضرورت کے کارآمد نہ ہوگا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ توہم غلط ہے کیونکہ امام محمد رحمہ نے جسطرح آخر اس کا مسئلہ بیان کیا یہ دلالت کرتا ہے کہ کتابت کی قدرت ہونے کی حالت میں بھی اشارہ مستحب ہے۔ لانه جمع ہونا منہما فقال اشارہ وکتب۔ اس واسطے کہ امام محمد رحمہ نے اشارہ بکتابت کو جمع کر دیا چنانچہ فرمایا تک آخر اس نے اشارہ کیا یا لکھ دیا۔ **ف**۔ تو معلوم ہوا کہ دو وزن کی قدرت کی حالت میں اسنے جس فعل کو کیا وہ کارآمد حجت ہے۔ وانا استویا لان کل واحد منہما حجة۔ ضروریہ و فی الکتابۃ زیادۃ بیان لم یوجد فی الاشارة و فی الاشارة زیادۃ امر لم یوجد فی الکتابۃ لما انہ اقرب الی النطق من آثار الاقلام فاستویا۔ اور واضح ہو کہ کتابت و اشارہ کا سادی بقید ہونا اسوجہ سے ہوا کہ دو وزن میں سے ہر ایک خود ضروری حجت ہے۔ یعنی بغیر ضرورت اسکو حجت رکھا جاتا ہے تو انہیں یہ دو وزن یکساں ہونے اور کتابت میں ایک طرح کا طور زیادہ ہے جو اشارہ میں نہیں پایا جاتا ہے ویسے ہی اشارہ میں ایک امر زائد ہے جو کتابت میں نہیں پایا جاتا ہے کہ اشارہ نسبت نشان قلم کے نطق سے زیادہ قریب ہے تو دو وزن برابر ہونگے۔ **ف**۔ کیونکہ اگر کتابت میں طور زیادہ ہو تو اشارہ میں اصل نطق سے قریب ہے بلکہ اگر کسی شخص سے نکل ہوا اسی سے اشارہ ہے بر خلاف کتابت کے کہ وہ قلم سے نکلا ہے۔ بالجملہ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ آخر اس نے اگر وصحت وغیرہ پر اشارہ یا کتابت سے ان کیا تو اسکے اقرار سے گواہی جائز ہے اور آخر اس کا اشارہ معبودہ مثل کتابت کے سوا اے صد و خاتم کے قصاص و مکاح وغیرہ حقوق العباد میں جائز ہوتا ہے اور ہر ماہ شخص جسکی زبان بند ہوگئی ہو بدون دانہ امتداد اسکے اشارہ پر گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ وکنہ لک الذی صحت یوما او یومین لعارض۔ اور اسی طرح جو شخص کسی امر عارض کی وجہ سے ایک دو روز چپ ہوا تو اسکے اشارہ کے اقرار پر بھی گواہی دینا نہیں جائز ہے۔ سلبا مینافی المتقل لسانہ ان آتہ النطق قائمۃ سیکونکہ ہنہ زبان بستہ کے ق میں جو دلیل بیان کی بیان بھی جاری ہو کہ اسکی گواہی کا آتہ درحقیقت قائم ہے۔ **ف**۔ اور امر عارضی سریع الزوال ہے تو کوئی مایوسی نہیں اور نہ ضرورت موجود ہے جبکہ اسکی گواہی سے اقرار ممکن ہے اور اس بیان سے معلوم ہوا کہ زبان بستہ دیگر ہے اور جسکی زبان ایک دو روز بند ہوئی یہ دیگر ہے۔ وقیل ہذا التفسیر لمقتل اللسان۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ زبان بستہ کی تفسیر **ف**۔ کا ایک دو روز اسکی زبان بند ہو لیکن یہ قول وجہ نہیں اس واسطے کہ گیارہ مہینہ تک زبان بند ہونے سے زبان بستہ ہے اور اسوقت البتہ اسکا اشارہ معبودہ کہ شال گزر جاوے۔ (مسئلہ) قال واذا کان التفسیر مذکورہ و فیہا سیتہ فان کانت المذکورۃ اکثر تخری فیہا واکل وان کانت المیتہ اکثر او کان التفسیر لم یوکل۔ جامع منہ میں فرمایا کہ اگر بکریان مذکورہ میں اور انہیں خود مری ہوئی بکریان مردار بھی ہیں (دیکھا حکم ہے) پس اگر انہیں مذکورہ بکریان زیادہ ہوں (یعنی نصف سے زائد مذکورہ معلوم ہوں) تو انہیں تخری کر کے کھایا جاوے یعنی مذکورہ کے دریافت پر دل جاوے پس جیسے وہ کھادے اور اگر مردار بکریان زیادہ ہوں یا مذکورہ مردار بکریان ہوں تو کوئی نہیں کھائی جائیگی۔ **ف**۔ اگر کھانا جاوے کہ اضطرار کی حالت میں مردار کھانا جائز ہوتا ہے تو یہ حکم کس میں ہے۔ ہاں ہر کار۔ و ہذا فی حالۃ الاختیار و امانی حالۃ الضرورۃ یکل لہ التناول فی جمیع ذلک لان المیتۃ المتیستۃ یکل لہ فی حالۃ الضرورۃ فالتی یتمثل ان یكون ذکیۃ اولی غیرانہ تخری لانه طریق



یوصلہ اسے الذکۃ فی الجملۃ فلا یفرکہ من غیر ضرورۃ۔ یہ حکم جو مذکور ہوا حالت اختیاری میں اور جب محرم  
 سے بیاب ہو اور وہی حالت اضطرار کی حالت میں اسکو ان سب بکریوں سے کھانا جائز ہے کیونکہ اضطرار کی حالت  
 میں تو اسکو یقینی مردار حلال ہو جاتی ہے تو جس میں یہ احتمال ہے کہ شاید مذبح ہو وہ بدرجہ اولیٰ حلال ہوگی لیکن (فی باب  
 ہے کہ حالت اضطرار میں بھی وہ مذبح کے لیے تحری کر لگا اسولے کہ تحری بھی فی الجملہ ایسا طریقہ ہے جو اسکو مذبح کے  
 پہنچا دے تو بغیر ضرورت کے تحری کو ترک نہیں کرے گا۔ حاصل یہ کہ اضطرار کی حالت میں اسکو یقینی حلال  
 نہیں ملتی ہے لیکن ایسی بکری ملی ہو غلط ہے اور تحری کرنے میں اسکو اضطرار نہیں ہے پس تحری ایسی چیز ہے کہ  
 اس سے فی الجملہ ٹھیک بات حاصل ہوتی ہے جیسے جہت قبلہ میں ہے کہ کبھی تحری سے واقعی جہت قبلہ مل جاتی ہے  
 ورنہ اس سے کم نہیں کہ شرع اسکے لیے یہی جہت قبلہ قرار دیتی ہے پس جب تحری سے فی الجملہ مذبح تک وصول  
 ممکن ہے اور تحری کرنا بھی ممکن ہے تو بے ضرورت کے اس وجہ کو ترک نہیں کرے گا۔ زبان اگر تحری کسی پر واقع  
 نہ تو اضطراری حالت میں جس سے کھادے جائز ہے کیونکہ اسے تحری کی اگرچہ وہ کسی پر واقع نہ ہو۔ واد  
 تقاسم علم۔ پس حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اختیاری حالت میں اور اضطراری حالت میں تحری سے  
 تناول جائز ہے لیکن فرق یہ کہ اختیاری حالت میں تحری اسوقت کہ مذبح نصف سے زیادہ ہوں اور اگر ایسا نہ ہو  
 یا اسکی تحری کسی پر واقع نہ تو تناول نہیں جائز ہے اور اضطراری حالت میں بہر حال تحری کرے اور بہر حال  
 اسکو قدر ضرورت تناول جائز ہے۔ و حال الشافعی رحمہ لایجوز الا کل فی حالۃ الاختیار وان کان  
 الذبح اکثر لان التحری دلیل ضروری فلا یعار الیہ من غیر ضرورۃ ولا ضرورۃ لان الحال احل  
 الاختیار۔ اور امام شافعی رحمہ نے فرمایا کہ اختیاری حالت میں (بغیر محصرہ کے) انہیں سے تناول نہیں جائز  
 ہے اگرچہ مذبح نصف سے زائد ہوں (اگرچہ تحری کرے) اسولے کہ تحری تو ضرورت کے وقت دلیل ہو جاتی ہے  
 پس بغیر ضرورت کے تحری کی جانب رجوع نہ ہوگا اور یہاں ضرورت ندارد ہے اسولے کہ حالت تو اختیاری حالت  
 ہے۔ یعنی اضطرار سے مجبور نہیں ہے بلکہ حاجت نہیں یا دوسری چیز میسر ہے۔ ولنا ان الغلبۃ تغزل منہ  
 الضرورۃ فی افادۃ الاباحۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مذبح کا غالب ہونا اباحت کا فائدہ دینے میں بمنزلہ  
 ضرورت کے قرار دیا جاتا ہے۔ گریبا شرع نے وجہ غلبہ مذبح کے اس مال کو رایگان کرنا حرام کر دیا اور غلبہ  
 مذبح سے اسکو مال کے حکم میں بیل کیا تو جب اسکو رایگان نہیں کر سکتے ہیں تو ضرور ہوا کہ استعمال کریں تو یہی ٹھیک ہے  
 اباحت کو مفید ہونے میں مذبح کی کثرت ہونا بمنزلہ ضرورت ہے لہذا جیسے ضرورت کی حالت میں تناول ضروری ہے اسی طرح  
 اب بھی تحری سے استعمال لازم ہوا اگرچہ اس میں غیر مذبح کا خلط ہے پس ایسے خلط سے ترک نہیں ہوتا۔ و لا ترک  
 ان اسواق المسلمین لا تخلو عن المحرم والمسروق والمنعوب ومع ذلک یباح التناول عند  
 علی الغالب۔ کیا نہیں دیکھتے ہو کہ مسلمانوں کی بازار میں قلیل محرم مال سرورہ و منعوبہ سے خالی نہیں  
 ہوتی ہیں اور باوجود اسکے غلبہ پر اعتماد کے تناول بیل کیا جاتا ہے۔ و ہذا لان القلیل لا یکن الاحترار  
 ولا یستطاع الامتناع عنہ فیستطاع اعتبارہ دفعا للحرج کقلیل النجاستہ وقلیل الانکشاف۔ اور  
 یہ حکم اس وجہ سے ہوا کہ قلیل محرم ایسی چیز ہے کہ جس سے احتیاط نہیں ممکن ہے اور نہ اس سے باز رہنے کی استطاعت  
 ہے و لا تہلک مذبح کو بقدر وسعت ہی مکلف کیا گیا ہے تو قلیل کا اعتبار سا قلیل کیا گیا تاکہ جمع دور ہو جائے قلیل  
 نجاست عفریہ اور قلیل بدن عورت کحل جائز عفریہ۔ لیکن یہ سب قلیل ہی میں عفریہ۔ بخلاف



ما اذ انما نعتفین او کانت المیۃ غلب لانه لا ضرورة فیه والله تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع  
 و المآب۔ یہ رکعت اسکے اگر مذکور و مردار نصف نعت معلوم ہوں یا مردار زیادہ ہوں (تقلیل نہیں ہی اسوے  
 بیان تناول میں کچھ ضرورت نہیں ہوتا باحت نہی جبکہ حالت اضطراب نہی واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع  
 و المآب۔ تم کتاب ہوں اللہ الملک الوہاب اللہم تقبلہ واجعلہ بفعلک ذخرا لی یا ارحم الراحمین۔  
 (مذکور) یہ ہے کی سبب کی وجہ ضرورت کے تیل و بانی و گہون کو فاسد نہیں کرتی اور گز جبکہ تیل وغیرہ مسہال چیز میں  
 اسکا مزہ یا رنگ ظاہر ہو تو فاسد کہی کیونکہ یہ صحیح ہو گا کہ بکثرت ہو اور اس سے احتراز ممکن ہے۔ اتھانیہ گہون میں  
 پس گئی پس اگر مزہ یا رنگ ظاہر نہ ہو تو آٹا کھایا جادے۔ القا ضیقان۔ (مسئلہ) نوافل میں ہر دو گانہ شروع  
 سبحانک اللہم۔ و آخر درود کی لیکن ظہر کے اول چار رکعات سنت میں اور جمعہ سے اول و بعد چار گانہ میں اول  
 دو گانہ کے العجیات کے بعد درود نہ پڑھے بلکہ اٹھ کر بغیر سبحانک اللہم پڑھنے کے دو گانہ پڑھ کر آخر میں درود پڑھے  
 اور باقی چار رکعات نوافل میں ہر دو گانہ سے درود اور سبحانک اللہم پڑھنا چاہیے یعنی سبحانک سے شروع کرے  
 اور جمعہ کے بعد بین النجات کے ساتھ درود پڑھے پھر تیسری رکعت میں سبحانک پڑھے اور ختم کرے (مسئلہ)  
 جمعہ میں ایک ساعت ہے کہ بندہ حالت نادبا انتظار نماز میں جو دعائے وہ قبول ہوتی ہے اور یہ حدیث شریف  
 سے افود ہے۔ پھر تارخانہ و اشباہ میں عاصم شامخ حنفیہ کے نزدیک وہ ساعت بوقت عصر ہے۔ ت۔ مراد یہ کہ عصر  
 سے غروب تک ہے اور ستر جم کہتا ہے کہ ایک جماعت کے نزدیک وہ وقت خطبہ جمعہ سے ختم نماز تک ہے اور یہ بھی حدیث میں  
 وارد ہے۔ اور ستر جم کے نزدیک اظہر یہ کہ دو دن اوقات میں ایسا ہے کیونکہ ایک حدیث میں ہے کہ ہر روز ایک ساعت  
 قبولیت ہے پس جمعہ کی خصوصیت جمعی کہ اس دن علاوہ معمول کے ایک ساعت دیگر ہو تو جمعہ میں دو ساعتیں ہیں  
 اور ممکن ہے کہ ہر روز کسی وقت کی تعیین نہ ہو بلکہ رات دن میں کسی وقت ہو لیکن جمعہ میں وہ انھیں دو وقتوں میں  
 ہو۔ فاحفظہم۔ مسئلہ نماز سے تحلیل میں اگر اسلام کہا تو محل گیا اور علیکم ورحمۃ اللہ کہنے پر توقف نہ ہو گا حتیٰ کہ  
 بعد اسلام کہنے کے کسی نے اقتدار کیا تو داخل نہ ہو گا اور یہ نادین گزرجا۔ مسئلہ۔ اگر نجس رسی خشک پر  
 بھگا کہ پڑا لکھا یا۔ یا۔ یا زن دھو کر نجس خشک زمین یا فرش پر چلا یا نجس فرش پر سو یا اور پسینا آیا حالانکہ ان سب  
 صورتوں میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو تو جس نہ ہو گا۔ اتھانیہ۔ مسئلہ۔ دل میں زکوٰۃ کی نیت سے زکوٰۃ کا مال کسی کو  
 قرض کہہ دیا تو قبول اصح جائز ہے کیونکہ نیت قلبی ہے نہ زبانی۔ مسئلہ۔ بیت المال کے اموال میں سے جس قسم  
 کے مال کا مصرف کوئی شخص ہو حالانکہ اسکو نہیں دیا جاتا پھر اسے ایسے مال پر قابو پایا تو الزام دیا نہ اسکو لینا  
 جائز ہے۔ ت۔ اور اگر وہ اس مال کا مصرف نہ ہو تو مصرف پر خرچ کرے کیونکہ اگر بیت المال میں داخل کر گیا تو حاکم  
 زمانہ اسوقت مصرف شرعی میں خرچ کرے اور اگر کسی کے پاس ودیعت ہو اور موعود بغیر وارث مرگھا تو شروع  
 بیت المال میں داخل کرے بلکہ خود محتاج ہو تو اپنے اوپر خرچ کرے ورنہ جو مصرف ہو اس پر صرف کرے اور بیت المال  
 جو مذکورہ داخل نہ کرے۔ قالہ الامام الحلواتی رح۔ ط۔ مسئلہ۔ رمضان کا ایک روزہ عہد افطار کیا اور  
 ہنوز کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرا افطار عہد کیا تو سب ایک ہی کفارہ ہو گا۔ ت۔ اگرچہ دو رمضانوں سے ہو اور یہی  
 صحیح ہے۔ و۔ مسئلہ۔ قضاے رمضان کی نیت کی اور دن میں کیا تو صحیح ہے اگرچہ دو رمضانوں سے ہو جیسے  
 قضاے نماز میں بھی یہی حکم ہے اگرچہ اول ظہر یا آخر ظہر وغیرہ کی نیت نہ ہو۔ اکثر۔ لیکن زلیحی نے کہا کہ نمازوں میں  
 اور دو رمضان کے روزوں میں صبح یہ کہ تعیین کرے۔ و۔ لیکن لو ابھیہ میں قول اول کی تصحیح ہے۔ ط۔ اور



بجرا لائق میں کہا کہ تعین! اعتبار واجب نہیں بلکہ اسلئے کہ ترقیب کی رعایت واجب ہے۔ و۔ سلطان نے زمین کا خراج اسکے مالک کو معاف کیا تو جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ ت۔ ط۔ اور اگر عشر معات کیا تو نہیں جائز ہے۔ ت۔ مسئلہ۔ سفر حج میں بے عیال حاجی مقتول ہوئے تو یہ ترک حج کے واسطے عذر ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے شوہر کو اپنے گھر میں آقا اپنے پاس آنے سے روکا تو یہ عورت کی سرکشی ہے اور اگر اس واسطے روکے کہ مجھے اپنے گھر بیل نہیں دے گا تو یہ عذر ہے۔ مسئلہ۔ عورت نے اپنا ہر اپنے شوہر کو معاف کر کے مری اور اسکی موت کے بعد اسکے وارثوں نے ہر کا مطالبہ کیا اور کہا کہ عورت بائذہ مرض الموت میں تجھے عفو کیا ہے (یعنی تمہاری سے زائد جائز نہیں ہے) اور شوہر نے کہا کہ نہیں بلکہ صحت میں عفو کیا تھا تو وارثوں کا قول قبول ہوگا۔ ہی مستند ہے۔ انخانیہ۔ اور کنز میں جزم کیا کہ شوہر کا قول قبول ہے اور اسی کو ابن الہمام رحمہ نے قوی کیا ہے۔ مسئلہ۔ زبردستی شوہر وغیرہ نے مار کے اکراہ سے عورت سے ہر معاف کر لیا پس اگر مار کی قدرت ہو تو عفو باطل ہے۔ مسئلہ۔ بکری و بکرا میں سے بھاب گاؤں و بھاب بنگنی و خفیہ و غنہ و شانہ و پتہ و فون و سفوح کردہ و تخریبی ہیں۔ ت۔ و۔ مسئلہ۔ طفل کو دیکھنے سے گمان ہوتا ہے کہ اسکا ختنہ ہو چکا ہے لیکن ختنہ کھلا ہوا ہے اور کھال کاٹنے میں تکلیف شدید ہو تو چھوڑ دیا جاوے جیسے بروہا سلمان ہوا اور بھرون نے کہا کہ اسکو ختنہ کی برداشت نہیں تو چھوڑا جاتا ہے۔ مسئلہ۔ اگر ختنہ کرنا ایک ٹھہر والوں نے موقوف کیا تو امام اسنے خال کر لیا اگر نہ مامین۔ کیونکہ یہ شعار اسلام سے ہے کہ بغیر عذر کے ترک نہیں ہو سکتا۔ بھروقت میں اتراں میں سات برس یا کم یا ۱۲۔ یا بلوغ تک و اشبہ یہ کہ اسکی طاقت معتبر ہے۔ مسئلہ۔ موزی جافور کا ارڈالنا جائز ہے جیسے کٹھاکا اور بلی کو ذبح کر دے۔ ٹیری و بون و بھجو کو جلانا مکروہ ہے۔ جس لکڑی میں گھن ہون اسکا جلانا مفالہ نہیں ہے۔ بون و جیلہ کو پھینک دینا ادب سے خارج ہے۔ یعنی مار ڈالے۔ مسئلہ۔ اپنی دوجہ یا موطوہ یا ندی کے لیے زینت کے طور پر خضاب لگایا تو صح قول میں جائز ہے لیکن سیاہ خضاب مکروہ ہے اور بعض نے کہا کہ مکروہ نہیں ہے۔ و۔ واستدعا لے اعلم بالصواب۔ والیہ المزعج والمآب۔ واضح ہو کہ اصل کتاب مستطاب ہدایہ میں کتاب اخیل و الفرائض میں ہے اور یہ بھی ضروری چیز ہے لہذا ترجمہ نے اسکو ملحق کر کے لاحق کیا۔ و الحمد للہ رب العالمین۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

## کتاب اخیل

یہ کتاب اخیل شرعیہ کے بیان میں ہے۔

امین چند فصول ہیں۔

فصل اول۔ ہماز میل کے بیان میں۔ ہمارے علماء رحمہ کے مذہب میں ہر جیلہ جس سے آدمی دوسرے کا حق ملے یا اس میں شبہ ڈالنے یا امر باطل کو مشتبہ بعدق و صواب کوئے کا وسیلہ کرے تو وہ مکروہ و نحوہ ہے اور ہر جیلہ جسکے ذریعے سے آدمی اپنے آپ کو حرام سے چھوڑا دے یا اس وسیلہ سے حلال تک پہنچ جاوے تو وہ انکار ہے۔ اور اس قسم کے میل جائز ہونے کے لیے اصل شرعی یہ قول الہی عزوجل ہے۔ و قد بیک ففتنا فاضرب بکم لا تخف۔ اور علماء نے تفسیر اسکا واقعہ اسطرح روایت کیا کہ حضرت ایوب علیہ السلام نے حالت ابتلا و اپنی پاک



زوجہ کو غصہ میں سوچھڑیں مارنے کی قسم کھائی تھی اور حق عزوجل عالم الغیب پر ہیں قسم میں مجھڑا ہونے کے واسطے حضرت ایوب علیہ السلام کو حکم دیا کہ ایک گھجھنا حسین سوشا خین جون اور انکو اس طرح ایک بار مار کہ سب اسکے بدن سے لگ جاویں پس قسم میں حاث نہوگا۔ اور عائدہ مثل نخ کے نزدیک یہ حکم برابر باقی رہا نسخ نہیں ہو اور یہی صحیح مذہب ہے۔ الذخیرہ۔ اور کیونکر نسخ مانا جاوے حالانکہ کتاب الحدود کے باب الزنا میں ایک شخص فصیح الخلق کو زنا کے سو کوڑے مارنے میں خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی کے مانند حکم فرمایا چنانچہ ستر جمہ نے وہاں ذکر کیا ہے پس اگر بلا دلیل مدعی نسخ ہو تو یہ حدیث تشریح کافی ہے۔ یا بکلا جیل سے بحسن عیث و صدق طوبیت ہی مقصود ہو کہ حرام و گناہ سے بچے یا علال و ذواب کا وسیلہ ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب پر حتیٰ کہ بدیعی سے تو فراموش و واجبات سے عذاب ہوتا ہو مثلاً سجدہ نازی برادر ہو یا سلطان وغیرہ کے واسطے ہو۔ اعادنا اللہ تعالیٰ ربنا و ہو المولے الحق المبین۔

**فصل دوم۔ مسائل و ضرور و نماز میں۔** ایک خندق کا طول دس ذراع سے زیادہ ہو لیکن اسکا عرض دس سے کم ہو اور اس میں پانی ہو۔ پس بعض شائع کے قول پر اس خندق سے وضو ناجائز نہیں ہے پس ان شائع کے قول پر یہاں کیا ضرورت ہے جس سے وضو جائز ہو جاوے اور آدمی تلاش کی مشقت سے بچ جاوے۔ جواب یہ کہ حیلہ ممکن ہے۔ صورت حیلہ۔ اس خندق سے قریب ایک گڑھا کھودے پھر خندق سے گڑھے تک ایک نالی کاٹ دے جس سے خندق کا پانی گڑھے کی طرف جاری ہو جاوے پس آب جاری کے حکم میں چاہے خندق سے وضو کرے اور چاہے اس نالی سے وضو کرے۔ المحیط۔ سترجم کہتا ہے کہ آب جاری کے واسطے مدشر فرمایا نہیں و قول ابن اور کتاب الطہارات باب الیاء میں تفصیل موضع ہے۔ اور اس جنس کے حیل دیگر وہاں مذکور ہیں مسئلہ۔ آدمی نے وضو کیا اور اس نے زنی اپنے ذکر سے بہتے دیکھی اور شیطان اکثر اسکو یہ دیکھا کرتا ہے تاکہ دوسوہ سے اسکا حضور قلبی پریشان کرے۔ حیلہ۔ پہلے پانی جھڑک لیا کرے تاکہ آئندہ دوسوہ بوجہ پانی کے منقطع ہو۔ لیکن یہ حیلہ بھی سفید ہوگا کہ پانی جھڑکے پھوڑی دیں ہوئی ہو کہ ابھی تک پانی خشک نہیں ہوا۔ اور اگر خشک ہو جائے کے بعد اسے ذکر سے ایسی قوی دیکھی تو اس پر وضو کا اعادہ لازم ہو کہ نہ کہ جھڑکے پانی پر محمول نہیں ہو سکتی۔ المحیط۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہ حیلہ اس وقت ادا ہے کہ اکثر ایسا اتفاق ہوتا تھا۔ اور واضح ہو کہ دوسوہ شیطانی و در کرنے میں حضرات سلف رضی اللہ عنہم و خلف رحمہم اللہ تعالیٰ سے آثار تاکید و وارد ہیں اور اغاثۃ اللہ تعالیٰ میں توضیح مذکور ہیں اور اثر ابن عباس رحمہم بعض سنن میں معروف ہے اور پانی جھڑکنا بعض مرفوع روایات میں وارد ہے۔ مسئلہ۔ سوزہ یا جوتی کو پیاب یا شراب سے نجاست لگی جسکے واسطے جرم نہیں ہے تو دھونا واجب ہے لیکن حیلہ یہ کہ خاک یا رنگ میں چلے کہ وہ یہاں نظر جاوے اور خشک ہو جاوے پھر اسکو گرگروے و پاک ہو جائیگا۔ یہی ابو جعفر رحمہ نے ابو حنیفہ رحمہ سے ذکر کیا اور یہی ابو یوسف رحمہ سے روایت ہے اور ابو یوسف رحمہ نے خشک ہو جانا شرط نہیں کیا۔ المحیط۔ سترجم نے تلخیص النکاح میں بیان کیا ہے۔ م۔ مسئلہ۔ گھر میں مصلیٰ نماز گھر کی تین رکعات پڑھا کہ اس نے مسجد میں نوزن کی اقامت گھننے کی آواز سنی اور چاہا کہ امام کے ساتھ جماعت ادا کرے اور یہی فرض ہوا اور پھر پڑھی یہ بھی فاسد نہو۔ حیلہ۔ یہ کہ چوتھی رکعت پر قعدہ کرے بلکہ گھر یا مکان میں و چھٹی پڑھے و امام ابو حنیفہ رحمہ و ابو یوسف رحمہ کے نزدیک یہ نماز نقل ہو جائیگی اور جا کر امام کے ساتھ فرض ادا کرے۔ کذا ذکرہ شمس الاموال الحلبی۔ المحیط۔ اگر اس نے چار نام کر کے امام کے ساتھ شرکت کی تو جماعت کا ثواب مایلین فرض وہی اول ہے اور جماعتی نقل ہے



اگر عمر میں ہو تو جماعت کے لیے یہی جیلہ ہو کہ نہ بعد عصر کے جماعت میں شریک نہیں ہو سکتا اور علیٰ علیہ  
 الخفیہ رحمہ اللہ تعالیٰ م۔ مسئلہ۔ چاہا کہ ایسی صورت نکالے کہ فرض فجر بڑھ کر سنت فجر قبل طلوع آفتاب  
 کے ادا کر سکے۔ حیکمہ کہ سنت فجر شروع کر کے فاسد کر دے پھر امام کے ساتھ فرض میں شریک ہو کر بعد غمت  
 کے قبل طلوع کے ادا کرے کیونکہ یہ اسکے ذمہ فرض واجب ہو گئی اور قضا کے واجبہ اس وقت مکروہ نہیں ہے۔  
 یون ہی شیخ ابو بکر محمد بن الفضل رحمہ سے منقول ہے اور متاخرین نے کہا کہ اگر ایسی عادت کرے تو مکروہ ہے بعض شائخ  
 نے کہا کہ اس میں عمل شروع کر کے عہد آبکاڑہ لازم آتا ہے حالانکہ قولہ تعالیٰ لا تبطلوا اعمالکم سے یہ منع ہے نہ  
 جیلہ خوب یہ کہ سنت کے لیے تکبیر تحریمہ کہلر دوبارہ فرض کے لیے تکبیر تحریمہ کے تو سنت سے خارج ہو کر فرض  
 میں داخل ہو جائیگا اور فساد نہیں بلکہ ایک عمل سے دوسرے عمل کی طرف منجاذ ہو گا۔ المجلد ۴۔ مترجم کہتا ہے  
 کہ دو وزن جیلہ قدس دین چنانچہ باب ادراک الفریضہ و زوال میں مترجم نے موضع بیان کیا ہے اور ابجد العجریسی  
 فقہاء جائزہم جکاسب وجوب اصلی ہو چنانچہ اوقات میں صرح ہے پس وہاں شروع کرو۔ م۔  
 فصل سوم۔ مسائل الزکوۃ۔ وضع ہو کہ علماء مختلف ہیں کہ زکوۃ میں جیلہ جائز ہے یا نہیں۔ کہا گیا کہ نہیں  
 کیونکہ حقوق فقہاء کا ابطال حرام ہے اور کہا گیا کہ ہاں اور ابطال اس وقت ہو گا کہ زکوۃ وہ جب ہو کر مٹا دے  
 حالانکہ جیلہ سے واجب ہی نہ ہو سیالی۔ م۔ مسئلہ۔ ایک شخص کے پاس صرف دو سو درہم ہیں وہ چاہتا ہے  
 کہ زکوۃ واجب نہ ہو۔ حیکمہ یہ کہ سال تمام ہونے سے ایک روز پہلے انہیں سے ایک درہم صدقہ کر دے یا پھر صغیر کو  
 بیہ کر دے خواہ ایک درہم یا کل مال۔ یا یہ اپنی اولاد پر صرف کر دے تو تمامی سال پر نقاب ناقص ہو گا۔ پس  
 زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ امام خلافت رحمہ نے فرمایا کہ ائمہ حنفیہ رحمہ میں سے بعض نے زکوۃ ساقط کرنے میں جیلہ مکروہ  
 رکھا اور بعض نے جائز سمجھا۔ حلوانی رحمہ نے فرمایا کہ کارہ امام محمد رحمہ ہیں اور مجوز ابو یوسف رحمہ ہیں اور مراد یہ  
 کہ زکوۃ لازم نہ آوے اور یہ مراد نہیں کہ لازم ہو کر دینا نہ پڑے۔ اور ہمارے مشائخ نے امام محمد رحمہ کا قول اختیار  
 کیا ہے کہ فقرہ من سے ضرر دوسرے کو کہہ کر اگر یہی جائز ہو تو فقرہ محرم رہ جائیگا۔ بیان یہ کہ جنکے پاس چرائی کے  
 جانور ہیں وہ عاجز نہیں کہ باہم اسکی جفت جفت سے تبدیل کر لیں حتیٰ کہ سال کا حکم منقطع ہو گیا اور اسے  
 شروع ہو گا یا وہ ایک مذہب سال تمام ہونے سے پہلے ایسے شخص کو بیہ کر دے جسراعتان کے پھر دوسرے روز  
 گزرنے کے بعد وہ اس کے بیہ سے رجوع کرے تو رجوع کرنے کے بعد سے سال شروع ہو گا  
 پھر وہ سال گزرے سے ایک مذہب پہلے ہی فعل کرے زکوۃ کو کبھی کبھ نہیں لیگا۔ شیخ حلوانی رحمہ نے کہا کہ امام  
 محمد رحمہ نے دو مسئلہ ایسے بیان کیے ہیں جن میں حق شرعی ساقط کرنے کا جیلہ بتلایا ہے۔ ایک یہ کہ شتا دید پرستم کا  
 کفارہ لازم ہوا اور اسکے پاس ایک غلام یا بندی ہے تو اسکو روزہ رکھ کر کفارہ ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر اسے  
 خادم فروخت کیا یا کسی کو بیہ کر دیا پھر روزہ رکھ کر کفارہ دیا تو جائز ہوا اگرچہ بعد اسکے بیہ سے رجوع کرے دوم  
 یہ کہ شتا دید پر کفارہ قسم ہے اور اسکے پاس طعام اسقدر موجود ہے جس سے کفارہ ادا ہو اور اس پر قرضہ بھی ہے  
 تو اناج کی وجہ سے روزہ سے کفارہ ادا نہیں کر سکتا اور قرضہ کی وجہ سے اناج سے ادا نہیں کر سکتا اور اگر  
 اسے پہلے طعام نہ کرے کہ قرضہ میں دید یا پھر روزہ رکھ کر کفارہ ادا کیا تو جائز ہے پس ان دو وزن میں جیلہ بتلایا  
 پس اگر جواز جیلہ مقصور ہو تو زکوۃ کے بارہ میں امام محمد رحمہ سے دو روایتیں ہو جائیگی۔ الذخیرۃ مغلطی نہیں کہ  
 امام محمد رحمہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منکر نہیں ہیں اور بیان مسئلہ اول میں دولت ندارد ہے اور مسئلہ دوم میں جبہ



کفارہ اگر وہ خود مخفیہ میں گرفتار ہو اور یہی وجہ از جیلہ کا موقع ہو بخلاف زکوٰۃ کے تو نگر کے پس دور و اتون پر محمول کرنا بعد ہر کیونکہ دو وزن میں فرق بعید ہے پس عوایب وہ کہ جو شائع نے اختیار کیا دانتہ تہاے اعلم۔ م۔ مسئلہ ایک شخص کا دوسرے پر قرضہ ہو مثلاً دیکر کا بکر پر قرضہ حالانکہ بکر مرد فقیر ہو اور زید کے پاس سوائے اس قرضہ کے دیگر اعیان اموال ہیں اسلئے جاہا کہ بکر کو یہ قرضہ اپنے مال کے زکوٰۃ میں دے حالانکہ ائمہ حنفیہ اس سے معذور ہیں کہ اموال عین کی زکوٰۃ دیون یعنی قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہر اور قرضہ دیگر کی بھی زکوٰۃ ایک قرضہ سے ادا نہیں ہوتی ہو۔ چنانچہ بکر پر جب قرضہ ہر اسی قدر زید مال نقد میں سے بہ نیت زکوٰۃ مال عین کے دے پس جب بکر نے قرضہ کیا زید کی زکوٰۃ ادا ہو گئی پھر بکر اسکو ادا سے قرضہ میں دیدے تو مقصود حاصل ہو گیا اور زید اور میں امام محمد رحم سے روایت ہے کہ غیر کو دینے سے ایسا کرنا افضل ہے اور ہمارے مشائخ متقدمین اپنے نفس قرضہ ارون کے ساتھ اس جیلہ کا برتاؤ کیا کرتے تھے اور اس میں کچھ سفاقت نہیں جانتے تھے۔ اور دفع ہو کہ زید کو یہ غوث نہایت ہے کہ شاید قرضہ اربعہ قرضہ کے اسکو قرضہ میں ادا نہ کرے اسلئے کہ قرضہ ادا لے اپنے قرضہ کی جنس مال برقاو بایا تو وہ ہاتھ بڑھا کر اس سے لے سکتا ہے اور اگر قرضہ ادا لے مافہ کیا تو وہ قاضی سے اسی وقت مراقبہ کر کے وصول کرے۔ اور جیلہ دیگر یہ کہ قرضہ ادا سے کہے کہ میرے خادم میں سے تو کسی کو وکیل کر کہ وہ میرے مال کی زکوٰۃ کو حیرے واسطے مجھے وصول کر کے اسکو میرے قرضہ کی ادائیگی میں مجھے ادا کرے پس جب اسنے وکیل کیا تو قرضہ ادا کا خادم پہلے اپنے موکل کے لیے وصول کر لیا پھر وکالت کے حکم سے قرضہ ادا کو ادا کرے گا۔ شیخ حوالیٰ رحم نے کہا کہ بہتر یہ کہ قرضہ ادا اسکو زکوٰۃ عین میں سے مقدار قرضہ سے کچھ زیادہ دے تاکہ وہ خوشی خاطر سے بقدر قرضہ ادا کر دے اور اسلئے پاس کچھ رہ جائے جس سے نفع اٹھو اور اگر اس مسئلہ میں یہ صورت ہو کہ دو شخصوں کا مشترک قرضہ ایک شخص پر ہو مثلاً زید و خالد کے ہزار درہم مشترک قرضہ بکر پر ہیں اور زید لے یہ جیلہ کیا جو نہ کر ہو اور بکر نے ادا سے قرضہ میں اسکو واپس دیا تو خالد کو اختیار ہو گا کہ مقبوضہ میں زید سے اپنا حصہ بانٹ لے۔ پس اگر زید نے چاہا کہ ایسا جیلہ لے کہ خالد کو ثباتی کا اختیار نہ ہو صورت یہ ہے کہ زید اپنے مال عین کی زکوٰۃ بکر کو دے اور بعد اس کے بکر کو اپنے حصہ قرضہ سے بری کر دے پھر بکر نے جو کچھ مال حاصل کیا ہے اپنے جیلہ مقدار اسی قدر بقدر زید کا اس پر قرضہ تھا پس ال کو بکر بطور ہبہ لے زید کو دے تو ہبہ میں خالد کو قرضہ نہ ہو گا کیونکہ اسکو قرضہ مشترک و وصول شدہ قرضہ میں ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ دیون کسی سے بقدر حصہ دیدے کے قرض بکر زید کو ہبہ کر دے تو اس میں شریک دیگر یعنی خالد کو شریکت کا حق نہیں ہے پھر زید اس مال کو اپنی ادا سے زکوٰۃ کی نیت سے صدقہ دیدے پھر زید اپنے حصہ قرضہ سے اسکو بری کر دے۔ الذخیرہ۔ مترجم کتاہ کہ زکوٰۃ دینے کے وقت خالد موجود نہ ہو تو وہ دیون سے اپنے قرضہ میں اسکو وصول کرے گا۔ فافہم۔ م۔ مسئلہ ایک شخص پر زکوٰۃ کا مال واجب الادا ہے اور وہ چاہتا ہے کہ میری زکوٰۃ ادا ہو جاوے اور اسی سے فلان میت کا کفن ہو جاوے حالانکہ زکوٰۃ کفن میت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ چنانچہ یہ کہ میت کے کسی قرائبی کو یہ مال زکوٰۃ دے پھر وہ قرائبی میت کا کفن دیدے۔ اور یہی طریقہ غارت مسجد و میل و رباط وغیرہ میں ہے چنانچہ زکوٰۃ کا مال ابتدا و صرف کرنا نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ۔ مترجم کتاہ کہ یہ دراصل جیلہ قرضہ زکوٰۃ نہیں بلکہ حصول مقصود کا جیلہ ہے کیونکہ جس فقیر نے کفن دیا ہے یا مسجد و رباط تعمیر کیا اسکا ثواب ہی فقیر کے واسطے ہے اور تصدق کہ صرف ادا سے فریضہ زکوٰۃ کا اجر عظیم ہے چنانچہ خود ذخیرہ میں معبرج ہے۔ اور میں کتاہوں کہ فقیر زکوٰۃ



کما اختیار ہو کہ چاہے ان دوہ میں مرتکب کرے۔ م۔ اور اسی طرح اگر سلطان نے مال عشر کسی رباط کے واسطے کرنا  
 زمین جائز ہو اور اس میں بھی یہی حیلہ ہو کہ فقراء کے واسطے کرے پھر فقر اور اسکو رباط کے لیے کرے۔ الذخیرہ۔  
 میں کہتا ہوں کہ یہ فقر امر معلوم کی صورت میں کسی خاص وقت کے لیے ہوگا ورنہ ہمیشہ کے لیے یا غیر معین فقیروں  
 کی صورت میں نہیں ہو سکتا اور اللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (تذیل) ایک خاندان سیدوں یا علوی لوگوں کا  
 لینے جنہ زکوٰۃ جائز نہیں ہو انہیں شلو پس کو تو گری زکوٰۃ ہو اور والدین محتاج ہیں یا دیگر اقارب جنکا نفقہ اس پر  
 فرض نہیں ہو محتاج ہیں اور وہ زائد ثروت نہیں رکھتا ہو پس چاہتا ہو کہ میرے مال زکوٰۃ سے انکو دے دوں  
 تو حیلہ یہ ہو سکتا ہو کہ اپنی زکوٰۃ اس محلہ میں کسی فقیر کو دے پھر وہ فقیر ان لوگوں کو دے یہ کر دے لیکن اس فقیر  
 کو یہ اختیار باقی ہوگا کہ چاہے نہ دے اور اگر فقیر نے کسی کو وکیل کیا کہ میرے واسطے زکوٰۃ وصول کرے میں  
 سے اسقدر مال فلان و فلان کو دے تو وکیل کو یہ اختیار حاصل ہو جائیگا۔ اور اس بدیہ کا ثواب اسی فقیر  
 کو ہوگا۔ بلکہ اب توبہ کو جائز ہو۔ م۔

فصل چہارم۔ روزہ میں مسئلہ (۱) ایک نے متوالی ساٹھ روزہ کا التزام کیا پس اس نے جب شعبان  
 دو دن عید روزہ میں برابر گزارے مگر آخر میں شعبان ۲۹۔ ہی دن کا بوا لینے ایک روز گھٹ گیا اور آئندہ  
 فرض رمضان ہو حتیٰ کہ پھر اس پر متوالی دواہ بعد رمضان کے لازم ہونے تو اس میں حیلہ یہ ہو کہ اول رمضان میں  
 رات سے سافت سفر کی نیت کر کے صبح کو اپنے واجب روزہ کی نیت سے روزہ رکھے اور اسی سفر کو چلا جاوے  
 حتیٰ کہ یہ روزہ اسی واجب کی طرف سے ہوگا اور اس پر رمضان کے واسطے ایک روزہ قضاء کرنا ہو سکتا ہو چاہے  
 بعد یہ دن تمام ہونے کے سفر سے رجوع کرے (مسئلہ عجیبہ ضروریہ) ایک مرد فقیر نے چاہا کہ اپنے باپ  
 میت سے قضاء نمازوں و روزوں کا فدیہ ادا کرے حالانکہ وہ فقیر ہو تو وہ نصف صلح کہوں حاصل کر کے ایک  
 نماز کا فدیہ کسی محتاج کو دے پھر یہ کہوں اس سے بیہ لنگے پس جب محتاج نے اسکو بیہ کیے تو اس کے پاس کا ایک  
 نماز کا فدیہ ادا ہو گیا اور محتاج کو بیہ کرنے کا ثواب ہو پھر یہ کہوں دوسرے نماز کا فدیہ دے اور محتاج بیہ  
 کرے وہ دوسری نماز کا فدیہ اس فعل سے ادا ہوا پھر اس سے بیہ کہوں بیہ لنگے۔ اسی طرح برابر کرتا رہے  
 یہاں تک کہ سب نمازوں اور سب روزوں کی فدیات ادا ہو جاوین اور محتاج کو بھی برابر بہات کثیرہ کا ثواب  
 ہو سکتا۔ السراجہ۔ واضح ہو کہ یہ بہت غنیمت مسئلہ ہو اور اس پر بہت اہتمام سے عمل کرنا چاہیے لیکن یہ احتیاط  
 رہے کہ ہر بار صرف دیانی کلام نہ کہ میں نے دیے اور محتاج کے کہ میں نے نہ دیے بیہ کیے بلکہ دینا دلینا حقیقی فعل  
 کے ساتھ ہو اگرچہ اس میں امتحان کو ذرا تکلیف ہو مگر اسی فعل ہی پر ثواب غنیمت عظیم ہو۔ کیونکہ بیہ بدون قبضہ کے  
 ادا ہوگا۔ اور اعمال شرعیہ میں صرف یا ت غیر پر مابہ ہوتا ہو جبکہ فعل کو بھی ذرا کرے کیا نہیں دیکھتے ہو کہ اگر آدمی  
 عزت و شہم کے طور پر کھاتا اور ادا کو کھاتا ہو اور نیت خیر نہیں رکھتا تو کچھ ثواب نہیں ہو اور اگر اللہ تعالیٰ  
 کی طرف دل متوجہ ہو اور نفس کو اندر سے دباوے اور یہ نیت کرے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے انکی پرورش و رست  
 رسانی کرتا ہوں تو بھی حلو اور دلزدائی اسکے واسطے نعم البدل آخرت میں بھی ہو جاوین۔ ہاں یہ بے شک تجربہ ہوا  
 کہ ایسی نیک نیت واسطے باوجود قدرت کے تن پروری نہیں کرنے میں لیکن کبھی ایسے نیک نیت کو بھی لذت و ذوق  
 غذا کی ضرورت ہو کہ ضروری دماغ وغیرہ کے پیش آتی ہو تو دیکھو یہی لذت و ذوق غذا وہ کھاتا ہو اور اللہ تعالیٰ  
 اسکو ثواب بھی عطا فرماتا ہو بخلاف بد باطن تن پرور کے جسکو آخرت کا یقین نہیں اور نہ سمجھ اپنے نفس و



آغاز و انجام سے غافل ہو۔ اسی طرح جلد نہ کر رہ میں غفلت و غفلت طاعت پر نہ ہٹا فرمایا اور نہ یہ قبول کیا اور  
نیت خیر ایک ہی فعل میں ہوتی تو ایات کثیرہ ہوتی ہو مثلاً ایک شخص مسجد میں بیٹھا اور اس نے چند امور کی نیت کی۔ ۱۔  
دوسری نماز کا انتظار۔ ۲۔ اتنی دیر تک اعتکاف۔ ۳۔ ذکر خیر۔ ۴۔ کوئی قرآن پڑھنا یا حدیث تو اسکو پڑھنا  
۵۔ مسئلہ پچھنے والے کو بتلانا۔ ۶۔ مسجد آباد کرنا۔ ۷۔ مسجد میں نجس آنے والے کو دھو کر نکالنا۔ ۸۔ صاف کرنا  
اگر ضرورت ہوگی۔ غرض کہ اللہ تعالیٰ اسکو جملہ نیات کا ثواب عطا فرمادے گا۔ اگرچہ اسکو پڑھانے و بتلانے  
وغیرہ کی نیت نہ ہو پختے اور جس فعل کی نیت ہو پختے اسکا دس گونہ ثواب ملے گا۔ ۹۔ حافظہ۔ ۱۰۔ واضح ہو کہ جسے  
بغیر ضرورت دلی حاجت کے بے نیان میں اس غرض سے سہل کیا یا سفر کیا کہ روئے ساقط کرے تو یہ کر وہ بخوبی پہچانے  
اگر یہ نیت ہو کہ ضرورت سال میں تفرق طور پر قضاء کرنا تو خیر ورنہ عاصی ہو اور اللہ تعالیٰ عالم الغیب ہے۔ ۱۱۔  
فصل ششم۔ حج میں۔ بیعتات سے بغیر احرام تہجد کرنے کا جملہ یہ ہو کہ مکہ کا قصد کرے بلکہ مکہ کی جانب  
بھی عامر وغیرہ کسی مقام خارج حرم کا قصد کرے تو احرام کی ضرورت نہیں ہے پھر وہاں پہنچ کر اسکو بغیر احرام کے  
کہ میں داخل ہونے کا اختیار ہو۔ الذخیرہ و قد ذکرناہ سے الحج۔

فصل ششم۔ نکاح میں۔ ہندو نے زید پر نکاح کا دعویٰ کیا اور زید منکر ہو اور ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک  
گواہ قائم کرے ورنہ کبھی قسم نہیں ہو سکتی حالانکہ عورت کے گواہ نہیں ہیں اور وہ دیانت کی راہ سے دوسرے  
شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی۔ پس اسنے درخواست کی کہ قاضی اسکو حکم کرے کہ مجھے طلاق دیدے لیکن اگر شوہر  
طلاق دے تو نکاح کا سفر ہو جاوے پس جلد یہ ہو قاضی اسکو حکم دے کہ کہے کہ اگر تو میری زوجہ ہو تو میں نے  
بائن طلاق دی۔ قالہ الشیخ علی البزدوی۔ الذخیرہ۔ اور اگر مرد عی و عورت منکر ہو لیکن قاضی نے قبول کیا  
اس عورت سے قسم چاہی تو عورت کے لیے جلد یہ ہو کہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے تو بعد اسکے قسم  
بیغادرہ ہو حتیٰ کہ بعد اسکے اگر یہ عورت صحیح طور پر اول کے لیے نکاح کا اقرار کرے تو قبل نہیں ہوتا تو قسم سے  
انکار کرنا ضمنی اقرار بدرجہ اولیٰ قبول نہوگا۔ (مسئلہ) عورت یا مرد ایک کی زبان سے ایسا کلمہ نکل گیا یا ایسا فعل  
سرزد ہوا جو کلمات کفر میں شمار ہو اور دوسرا اس سے پاک ہو حتیٰ کہ نکاح ٹوٹ جائے کا حکم یا شبہ ہو اور اس  
بعد تو یہ واسطہ فقار کے نکاح کو نئے سرے سے باندھنا چاہا لیکن مہر جدید لازم آتا ہے تو کیا عورت ہو کہ بجا غلط دوسرے  
مہر لازم نہ آوے۔ جواب یہ جلد یہ ہو کہ بیان مہر کے نکاح کی تجدید کرے و بجا غلط کوئی مہر دیگر لازم نہوگا۔  
(مسئلہ) زید کے غلام نے درخواست کی کہ مجھے زوجہ باندی یا آزادہ یا دوسرا زید کو خطر ہو کہ شاید یہ  
اسکے وہ کار متعلقہ میں سستی کرے گا یا بعد اسکے اگر فروخت کی ضرورت ہو تو کوئی اسکو نہیں خریدے گا پس جلد یہ ہو کہ  
کہے کہ میں نے یہ باندی یا یہ آزادہ اس شرط سے تیرے نکاح میں دی کہ مجھے اسکی طلاق کا اختیار ہو جب ہوا  
طلاق دیدن اور غلام نے قبول کیا تو مٹی بٹھا کر بھاگ گیا کہ جب چاہے اسکی زوجہ کو طلاق دے سکتا ہو۔ البتہ  
اسی سے نکلا کہ اگر عورت کو فوت ہو کہ بعد نکاح کے یہ شوہر اسکو لفقہ نہیں دے گا یا کہین غائب ہو جائے گا اسکے  
اور خطرناک کافوت ہو تو عورت اسکے ساتھ قبل نکاح میں شرط کرے کہ میں نے اس شرط سے قبول کیا کہ وہ  
خطرناک پیش ہونے کے وقت جب کبھی اور جتنی مرتبہ پیش آوین ہر بار ہمیشہ مجھے اختیار ہو کہ میں اپنے محلہ  
محلہ کے چار مسلمانوں کو گواہ کر کے اپنے آپ کو طلاق دیدن۔ غرض کہ جن امور سے فوت ہو اسکے دفع پر  
اے اختیار میں سے لے اور ہر بار ہمیشہ کہ لے پس جب شوہر لے لے یا قبول کیا تو ایسی حالت میں طلاق



عورت کے اختیار میں دائمی ہو جائیگا۔ یہ مسئلہ اس زمانہ میں نہایت ضروری ہے کیونکہ اکثر لوگ اپنی زوجات کو  
 چھوڑ کر مفقود ہو جاتے ہیں حالانکہ عورت کے واسطے نہ نفقہ ہو اور نہ کوئی جیلہ اور نہ اسلامی عدل کے طریقہ پر اسکو  
 بیت المال سے مل سکتا ہے اور نہ قاضی کو جو شرعی طور پر بلایت حکم کر سکے اور جو کہ مفقود نے طلاق نہیں دی تو یہ دیکھ  
 شوہر سے نکاح نہیں کر سکتی ہے اور مذہب حنفیہ میں سہادہ ۴۰ یا ۱۲۰ برس وغیرہ ہو حالانکہ عورت کو چھ مہینہ دیا  
 سے بسر کرنا تندر یا متعسر ہے لہذا ضرورت کے وقت علماء رحم نے فتویٰ دیا کہ بذہب امام مالک رحم بعد چار برس کے  
 نسخ نکاح ہو سکتا ہے حالانکہ اسمین اکثر مقلدین حنفیہ کہ تردد ہو تا ہے علاوہ برین جاریہ برس تک بھی دشواری و پریشانی  
 کا ہر ہی لہذا بہتر یہ کہ مذہب حنفیہ کے موافق برابر نکاح ہی اس شرط پر کیا جاوے کہ اگر اتنی مدت تک بغیر نفقہ و پیشے  
 مفقود ہو تو عورت کو اس طلاق کا خود اختیار ہو پس جب شوہر نے قبول کیا تو بلا تردد جب کبھی ایسا واقعہ ہو تو عورت  
 خود اپنے آپ کو خلاص کر کے دوسرا نکاح کر سکتی ہے اور دوسرا نکاح شعرا برابر اختیار ہے اور بغیر نکاح کے رسوائی  
 و ذلت و خواری کے ساتھ عذاب قبر و عذاب النار تو نمودار ہوتا ہے لہذا لعلے و اسال اللہ تعالیٰ العافیۃ۔ م۔ (مسئلہ)  
 عورت نے ایک مرد سے بیع نکاح کیا اور وعدہ کیا کہ میرے شہر سے پورے بیس نہ لیا جاوے مگر فوت کیا کہ شاید وعدہ وفا  
 نہ کرے اور باہر لیا جاوے تو جیلہ یہ کہ شوہر سے اس شرط پر نکاح کرے کہ اگر اسی شہر میں رہے تو میں لے ہزار درم  
 پر شرط نکاح قبول کیا اور اگر باہر لیا جاوے تو میرے واسطے میرا پورا مہر مثل ہے اور شوہر اس کے مہر مثل کی نسبت گواہوں  
 کے سامنے اقرار کرے کہ اس عورت کا مہر مثل دس ہزار درم ہے۔ غرض کہ اس قدر کثیر مہر مثل کا اقرار کرے جو شوہر  
 کے اوپر گران و دشوار معلوم ہو۔ اس جیلہ سے جب وہ باہر لیا جاوے تو عورت اس سے پورے مہر مثل اقراری  
 کا مطالبہ کر سکتی ہے پس اس فون سے نہیں لیا جائیگا۔ شیخ ابو علی نسلی رحم فرماتے تھے کہ یہ اس وقت کہ اقراری مہر مثل  
 اس قدر ہونا ضروری ہے کہ عقل ہو ورنہ باطل ہوگا۔ پھر بھی یہ جیلہ ان علماء رحم کے نزدیک ہوگا جو شرط دوم جائز کہنے میں  
 المیوہ البسوط۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے دیار میں عرف ہو گیا کہ مہر فی الحال ادا نہیں کرتے مگر پس احتیاطاً یہ شرط  
 کرے کہ اگر باہر لیا جاوے تو اس قدر مہر مثل فی الحال ادا کرے۔ اور واضح ہو کہ نکاح کے وقوع سے پہلے لازم ہے  
 کہ شوہر سے مجمع گواہوں کے سامنے اقرار لیا جاوے کہ اس عورت کا مہر مثل اس قدر ہے پھر شرط یہ مذکور کے ساتھ  
 ریجاب و قبول کرے ورنہ بعد ایجاب و قبول کے شاید شوہر اقرار کرے۔ م۔ پھر واضح ہو کہ اگر شوہر نے باہر جانا  
 چاہا اور اقراری مہر مثل دیا تو بابت کی راہ سے عورت کو حنفی مہر مثل سے لانا ملال ملین ہے۔ یہ سب اس وقت  
 نکاح ہی میں اپنی احتیاط کرے۔ اور اگر نکاح بغیر شرط مذکور ہو گیا پھر عورت کو فوت ہوا کہ شوہر اسکو باہر لیا جائیگا تو  
 اسکا جیلہ یہ ہے کہ اپنے والد یا فرزند بالغ وغیرہ کے لیے جس پر اعتماد ہو فرضہ کثیر کا اقرار کر دے اور اسپر گواہ کرے کہ تم لوگ  
 گواہ رہو کہ مجھ پر اس شخص کا اس قدر فرضہ ادا ہوا ہے کہ مقررہ اس عورت کے ہاتھ ایک رومال مثلاً اس قدر مال کثیر کے  
 عوض لڑخت کرے جسکا وہ اقرار کرتی ہو تاکہ اگر شوہر اس سے قسم چاہے کہ میرا اسپر یہ فرضہ ہو تو وہ قسم کھائے کہ میرے  
 مال کے دام ہیں۔ جب عورت نے ایسا کیا پھر شوہر نے جاکر اسکو پورے بیس لے جاوے تو قبول ہو ورنہ اس شخص  
 کو اختیار ہے کہ اس عورت کو روک کر باہر جانے سے مانع ہو یا تنگ کرے اسکا فرضہ ادا کرے لیکن امام محمد رحم کے نزدیک  
 سوائے بیع کے مقررہ نہیں روک سکتا ہے لہذا ایسا جیلہ جس سب کا اتفاق ہو یہ ہے کہ عورت مذکورہ صرت اقراری عورت  
 نہ کرے بلکہ جس پر اعتماد ہو مانند باپ و بھائی وغیرہ کے اس سے کوئی خفیہ چیز بعض اس قدر گران ثمن کے خریدے  
 اسکے واسطے گران فرضہ نکالت کرے اگرچہ وہ مردن کے بغیر حکم ہو تو ایسی صورت میں بالغ و کفول کہ بالا اتفاق



اس عورت کو باہر ملنے سے روکنے کا اختیار تو بیانشک کہ اس کا فرض نہ یا مال کفالت ادا کرے۔ اسی طرح اگر عورت نے کفالت کا اقرار کیا تو بھی کفول نہ بالاتفاق روک سکتا ہے پس اس کے باپ و بھائی وغیرہ معتد علیہ کو جو بائیس یا کفول بنا یا گیا ہے اس وجہ سے روکے کا اختیار ہو گا۔ اور حاصل یہ کہ جہاں اس نے مال اقراری کا سبب بیان کیا ہے وہاں یہ اقرار سب کے حق میں نافذ ہو گا۔ یعنی شوہر کے واسطے بھی لہجائے کا اختیار نہیں رہیگا۔ المیوط۔ زید نے ایک عورت سے نکاح کی درخواست کی اور عورت کو یہ امر گوارا نہیں کہ میرے اقارب اولیاء اس سے واقف ہوں تو جیلہ یہ کہ عورت اپنی تزویج کا کام بھی زید کے سپرد کرے پس جب زید نے اپنے دوستوں کے سامنے اپنی مرضی سے اصالہ اور عورت کی طرف سے وکالہ ایجاد قبول کر لیا تو یہ نکاح جائز ہوا۔ (مسئلہ) زید کو یہ امر گوارا نہیں کہ گواہوں کے سامنے اس عورت کا نام بیان کرے جس سے نکاح کرتا ہے تو جیلہ یہ کہ ہر پر اتفاق کر کے اس کو حساب مہر میں کچھ مال دے یا موافقت ہو اور عورت نکاح کا کام اسی کے سپرد کر دے پھر زید نکاح کر لے گا اور ان سے کہے کہ میں نے ایک عورت سے منگنی کی اور اس قدر مہر پر اتفاق کیا اور اس نے امر نکاح مجھے سپرد کیا پس میں نکاح گوارا کرتا ہوں کہ میں نے اس عورت سے جسے اس قدر مہر پر اتفاق کر کے امر نکاح میرے سپرد کیا ہے اسے نکاح میں لیا تو نکاح منع ہو جائیگا جبکہ شوہر اس کا کفو ہو۔ یہ امام خفاف رحم نے میل میں بیان کیا ہے اور مشائخ اہل بیت وغیرہ نے کلام کیا کہ اس قدر بیان سے عورت مذکورہ گواہوں کے نزدیک معترف نہیں ہوتی۔ شمس الائمہ حلالی نے کہا کہ امام خفاف رحم خزائنہ علم اور ایسے علماء سے ہر جگہ اقرار جائز ہے۔ الذخیرہ۔ (مسئلہ) زید و بکر دو بھائیوں نے ہندہ و کریمہ دو بہنوں سے اس طرح کہ زید نے ہندہ سے اور بکر نے کریمہ سے نکاح کیا لیکن غلطی سے اید کے پاس کریمہ اور بکر کے پاس ہندہ بھی گئی پس رات کی زفاف کے بعد صبح کو معلوم ہوا کہ غلطی واقع ہوئی ہے تو سفیان الثوری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ایسے واقعہ میں حکم دیا کہ مرد و عورت کفندہ پر مہر اور ہر عورت پر عدت ہے اور بعد عدت کے ہر عورت سے اس کا شوہر دخول کرے مگر یہ واقعہ کوفہ کے بعض شرفاء میں واقع ہوا تھا پس ابو حنیفہ رحم نے جو اس وقت جواہر میں گئے جلتے تھے فرمایا کہ ہر بھائی کے دل میں بعد کو یہ خیال رہیگا کہ میری عورت سے میرے بھائی نے جلی کی ہے لہذا فوراً یہ اجتہاد کیا کہ ہر شوہر اپنی منکوحہ کو طلاق دیے اور چونکہ یہ طلاق قبل الہ قول ہے تو عورت پر عدت واجب نہوگی پھر جس بھائی نے جس عورت کے ساتھ دخول کیا تھا اسی سے اس کا نکاح کر دیا اور اس کو مجلس کے علماء رحم نے پسند کیا۔ اور یہ بخلاف ابی حنیفہ رحم ہے۔ گما نے المیوط۔

**فصل ہفتم۔ طلاق میں۔** عورت کو تین طلاقیں دین اور طلاق فرض ہوا پھر شوہر اول نے چاہا کہ بعد طلاق کے اس کے ساتھ نکاح کرے اور عورت بھی راضی ہے لیکن فوت کرتی ہے کہ جس شوہر سے نکاح کرے شاید وہ طلاق نہ دے تو ایسے شخص سے نکاح کر لے جو نکاح سے پہلے کہے کہ جب میں نے تجھے نکاح کیا اور ایک بار وطی کر لی تو تجھے تین طلاق یا ایک طلاق بائنہ ہے پس بعد وطی کے اس پر طلاق بائنہ واقع ہو جائیگی۔ جیلہ دیگر۔ یہ کہ عورت اس مرد سے کہے کہ میں نے تجھے اس شرط پر نکاح کیا کہ اگر طلاق میرے اختیار میں ہے جب کبھی چاہوں گی طلاق دوں گی تو بھی مقصود حاصل ہو جائیگا۔ (مسئلہ) عورت کو طلاق کرانے میں جاہل عورتیں و مرد و عیب نگاہ ہیں خصوصاً اس دیار کفرستان کے مشابہ جہالت میں یہ بہت شائع ہے حتیٰ کہ بہت سے مطلقہ نکاح بغیر نکاح جدید کے مگر ہر اسی طرح حرام میں مبتلا رہتی ہیں تو کتاب میں امام خفاف رحم سے اس کا جیلہ اس طرح مذکور ہے کہ عورت اپنے شوہر سے



فصل ہشتم۔ خلع میں۔ شوہر نے کہا کہ تجھے تین ملاقبین دیں اگر تو نے خلع مانگا اگر میں نے تجھے خلع نہ دیا اور زور دے  
قسم کھائی کہ میری سب ملک آزاد ہیں اگر میں نے آج رات ہونے سے پہلے تجھے خلع نہ مانگا۔ بعد اسکے دونوں پیشانی ہو کر  
بوضیفہ چمکے پاس آئے اور اپنا حال بیان کیا پس امام چہنے فرمایا کہ تو اپنے شوہر سے خلع کی درخواست کر پس عورت نے  
بہکا کہا پس آپ نے اسکے شوہر کو ارشاد کیا کہ تو اسکو اس شرط پر خلع دے کہ یہ تجھے ایک لاکھ درم دے پس اسنے بھی  
آپ نے وجہ کو ارشاد فرمایا کہ تو کہ کہ میں قبول نہیں کرتی ہوں پس اسنے کہا کہ میں نہیں قبول کرتی ہوں آپ نے

Marfat.com



فرمایا کہ تم دونوں شوہر و زوجہ جاؤ کہ تمہاری قسم سچی ہو گئی۔ بیان جیلہ دیگر یہ ہے کہ عدالت اپنی ملکوں وغیرہ کو جنگی قسم  
کھائی ہے کسی مستعد علیہ کے ہاتھ دن میں فروخت کر دے اور رات آنے تک شوہر سے خلع نہ مانگے تو جہاد نازل ہوگی  
لیکن ایسے حال میں کہ عورت کی ملک میں کوئی ملک نہیں ہے۔ بھر مستعد علیہ سے اپنی بیع کا اقرار کرے۔ ۱۔ محیط۔  
فصل ہفتم۔ قسم میں۔ قسم کھائی کہ کوئی زمین ترمیم نہیں کرونگا۔ جیلہ یہ کہ اسے جا کر ترمیم کر کے کوئی زمین دلا  
ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ہمارے عرف میں معاویہ کہ اس شہر کی عورت سے نکاح نہیں کرونگا پس بیان ہوا اختلاف  
آؤنگا کہ مجاز متعارف اولیٰ ہے یا حقیقت لغوی پس کتاب الا بیان دیکھو۔ م۔ (مسئلہ) اپنی زوجہ کو بخارا میں  
طلاق نہ دیگا۔ جیلہ۔ بقیاس سابقہ یہ کہ باہر نکاح طلاق دیدے۔ (مسئلہ) زمین سفر کو جاتا ہے پس اسکی زوجہ نے  
قسم لی کہ جو باندی خریدے وہ آزاد ہے یعنی جو اس پر باندی بٹھاوے۔ پس جیلہ یہ کہ شوہر کے کہان اور اس  
کہان کے لفظ کو کوئی گارن مرادے یعنی گویا جواب میں گارن کا نام لیا۔ حالانکہ عورت یہ سمجھی کہ میری قسم کے جواب  
میں ان کا ہر جواب باندی خریدنے سے آزاد ہوگی۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر وہ اصلی سنی میں ان کہتا  
تو قسم ہو جاتی اور یہی صحیح ہے اگرچہ بعض مشائخ نے اختلاف کیا اور کہا کہ ان سے قسم نہیں ہوتی جب تک نصیر نکرے  
الذخیرہ۔ (مسئلہ) ایسا کام کر دین تو میرا سب مال صدقہ ہے۔ جیلہ یہ کہ سب مال کسی کو جہاد اعتماد ہو بہ کر دے  
پھر یہ کام کرے پھر اپنے مال کو جمع کرے لیکن یہہ سے رجوع کر دے تو یہی ہے لہذا اس سے یہہ مانگے مسئلہ  
قسم کھائی کہ فلاں سے مال وصول کرے۔ جیلہ یہ کہ دوسرے کو دلیل کرے جو وصول کرے اسی طرح اگر قسم اس ام  
پر ہو کہ وصول قرضہ فلاں کے ہاتھ سے کرونگا تو اسکی دلیل سے وصول کرے۔ لیکن عیون سے معلوم ہوتا ہے کہ  
دلیل سے بٹ میں ثابت ہو جائیگا بلکہ جیلہ یہ کہ کوئی مستعد علیہ اسکو دیون کی طرف سے خود دیدے پھر دیون اس  
مستعد علیہ کو اسقدر مال دیدے۔ (مسئلہ) بائع نے قسم کھائی کہ یہ مال دس سے کم نہ دینگا اور مشتری نے قسم  
کھائی کہ نورم سے زیادہ نہ ترنگا۔ جیلہ قیاسی یہ کہ یہ مال مع ایک روال کے دس میں دے یا مشتری نورم باچار  
پیسے یا زیادہ کے عوض لے لیکن پورا نورم نہ دے۔ یہ قیاس ہے اور استحسانا حاث ہو جائیگا لیکن مشائخ نے کہا کہ  
اگر مشتری نے نورم :۔ روال کے عوض خریدنا تو قیاسا استحسانا حاث ہوگا۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ یہ مال فلاں  
کے ہاتھ کبھی دایون کے عوض نہیں بیچون گا۔ جیلہ یہ کہ یہ مال فلاں کو دیگر کے ہاتھ فروخت کرے۔ جیلہ دیگر یہ کہ یہ مال  
بعض کسی اسباب کے فروخت کرے۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ خریدہ فروخت نہیں کرونگا۔ دیکھا جاوے کہ یہ شخص  
مثل سلطان کے ہے جو اپنے ہاتھوں خریدہ فروخت نہیں کرتا ہے یا ایسا شخص ہے جو خود یہ کام کرتا ہے۔ پس اگر سلطان کے  
دلیل نے خریدہ فروخت حکم سلطان کی تو سلطان حاث ہوگا اور اگر سلطان نہیں تو حاث ہوگا اور سوائے دلیل کے  
دوسرا جیلہ یہ کہ کوئی نفولی اسکے لیے خریدہ فروخت کرے اور یہ اجازت دیدے۔ (مسئلہ) قسم کھائی کہ اس عورت کے  
نصفہ دے تو اسکو طلاق ہے۔ جیلہ یہ کہ اسکو مال بہہ کر دے یا دو من غلہ اسکے ہاتھ ایک پیسے کو فروخت کرے یا دس  
روپیہ کو اس سے ایک روال خریدے یا مکان بہہ کرے جسکے کرایہ سے کھاوے۔ (مسئلہ) ایک جماعت نے  
ایک شخص کے گھر میں گھسکر اسکے اموال لے لیے اور قسم دلائی کہ ہمارے نام ظاہر نہ کرے۔ جیلہ یہ کہ اس سے  
کھا جاوے کہ ہم لوگوں کے نام والقباب بیان کرنے میں انہیں سے جو نام حیرے سارق کا نہوا پھر نہیں کتا اور اگر  
ہو تو خاموش رہنا پس اس جیلہ سے نام ظاہر ہو جائیگے۔ (مسئلہ) ایک شخص سے قسم لی گئی کہ تو کبھی سلطان قوت  
سے مخالفت نہ کرے ورنہ تیرے سب ملک آزاد اور تیری سب زوجات طاقتا تیریں۔ حالانکہ وہ بادشاہ کے بہت سے



احکام کو خلاف شرع و قانون ظلم جانتا ہے اور ہر امر میں اطاعت کو معصیت سمجھتا ہے تو جیلہ یہ کہ بادشاہ کا لفظ تعیناً پر لگے اور بروقت قسم کے اسی کی جانب اشارہ کرے تو حاشا نہوگا۔ السراجیہ۔

**فصل دہم۔** وقف۔ امام ابو حنیفہ رحمہ کے قول پر وقت لازم ہو جانے کا جیلہ یہ کہ کسی مالک کا حکم لاق کر دیا جائے۔

**فصل یازدہم۔** شرکت۔ ایک کے پاس ہزار درم ہیں اور دوسرے کے پاس دو ہزار درم ہیں اور دونوں نے شرکت کی تو ہر ایک کے واسطے نفع بقدر حصہ اس المال کے ہوگا اور اگر چاہیں کہ نصف نفع نفع ہو تو جیلہ یہ کہ زائد ہزار درم کا مالک اس میں سے نفع دوسرے کو فرزدیدے۔ (مسئلہ) دو شرکتیوں میں سے حاضر

نے شرکت توڑنی چاہی در حالیکہ دوسرا غائب ہے تو یہ جائز نہیں ہے اور جیلہ یہ کہ حاضر اپنا اپنی یا خط بنام غائب

بھیجے یا شرکت توڑنے کا وکیل بھیجے۔ خمس الاثمہ بر خسی نے کہا کہ یہی جیلہ ہر عقد میں جو لازم نہیں ہوتا ہے

وکیل کو معزول کرنا اور بغایت فسخ کرنا۔ المحیط۔

**فصل دوازدہم۔** خرید و فروخت میں۔ ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور فوت ہوا کہ شاید بائع نے

اس میں کوئی بات ایسی کی ہو جس سے یہ مکان پر سے قبضہ سے استحقاق میں لے لیا جاوے پس مشتری نے اس کے

مقبوطی کے لیے چاہا کہ ایسا جیلہ نکالے کہ مشتری پر ثمن کا دو چہد لازم آوے اگر استحقاق میں لیا جاوے تو جیلہ یہ ہے کہ

مشتری اس بائع کے ہاتھ سو روپیہ کو ایک کپڑا جو ایک درم قیمت کا ہے فروخت کرے پھر بوض ان سو روپیہ کے

نقد بکسو روپیہ کے یہ مکان خریدے حتیٰ کہ اگر بائع مکان نے کوئی حرکت کی ہو تو استحقاق کے وقت اس پر درم

لازم آوے گا اور یہ مشتری مکان کو ملا ہوگا۔ (جیلہ بطریق دیگر) یہ کہ مکان کا خریدار بائع کے ہاتھ ہزار درم کا دوسرا

بوض دو ہزار درم کے فروخت کرے پھر دو ہزار درم کے عوض میں اس سے یہ مکان خریدے حالانکہ مکان کی قیمت

ہزار درم ہے پھر بعد قبضہ کے بائع مکان کے دو ہزار درم مشتری پر ہیں اور مشتری کے دو ہزار درم بذمہ بائع ہیں

پس باہم مقاصد کر لیں پھر اگر مکان مذکور میں استحقاق ثبوت ہوا تو مشتری اپنے بائع سے دو ہزار درم

واپس لے سکتا ہے۔

**فصل سیزدہم۔** مہر میں۔ ایک عورت نے چاہا کہ اگر وہ حالت نفاس میں مہر جاوے تو اس کے شوہر کو کہہ دے

ہر اور اگر بیچ رہے تو خود کرے۔ جیلہ یہ کہ اس سے کپڑا وغیرہ بوض مہر کے خریدے اور اس کو نہ دیکھے پھر اگر

مرے قبیح لازم ہو گئی اور مہر ساقط ہوا اور اگر بیچ رہی تو اس کپڑے کو دیکھ کر حکم خیار ردینہ واپس کرے پس مہر

مرد کرے گا۔ (مسئلہ) عورت سے کہا کہ اگر تو نے آج مجھے مہر معان کیا تو تجھے تین طلاق ہیں اور اس کے پاس

کہا کہ اگر تو نے معان کیا تو تیرا مان کو تین طلاق ہیں۔ جیلہ یہ کہ شوہر سے بوض مہر کے ایک چیز مد مال میں لپٹے ہوئے

خریدے اور جب یہ دن گزر جاوے تو دیکھ کر واپس کرے۔

**فصل چہار دہم۔** طلب معاملہ۔ زید نے بکر سے ہزار درم قرض مانگے اور اس کو خلیل ہوا کہ میری تجارت

میں اس سے سود نہ نفع ہوتا۔ جیلہ یہ ہے کہ زید گیارہ سو درم کو بکر سے ایک چیز خریدے بعد ایک سال کے بعد

اس چیز میں خفیف نقصان کر کے بکر کے ہاتھ نو سو درم کو نقد فروخت کرے تو نقصان نہ نے اس کو جائز رکھا ہے

کہ ثبوتی ہوئی چیز کو دام ادا کرنے سے پہلے کم دام پر بائع کے ہاتھ بیچنا ہمارے نزدیک جائز ہے اور دام

ثبوتی نہ وغیرہ علما رحمہم کے نزدیک جائز ہے تو ایک خفیف نقصان کے مقابلہ میں سود درم قرار دیکر عود کا حکم دیدیا

جیلہ دیگر یہ ہے کہ زید یہ چیز کسی مستعمل علیہ بپس بیٹے وغیرہ کو بیہ کرے اور وہ بکر کے ہاتھ نو سو درم کو فروخت کرے جو ثمن



وصول کرے وہ دیکھ کر دے۔ الحفظ۔

**فصل یا نزدہم۔ رہن میں۔** (مسئلہ) اگر دیدنے چاہا کہ اپنا نصف مکان یا نصف زمین مشترک غیر قسم بیکر کے پاس نبوض ہزار درہم کے رہن کرے حالانکہ یہ باطل ہے۔ جلد یہ کہ بیکر کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض نصف مکان یا نصف زمین دینا کہ اس شرط پر کہ مشتری کو اس میں رہنے کی اجازت ہو پھر وہ زمین روز کے اندر بعد قبضہ کے بیع فسخ کرے۔ پس بعد فسخ کے مقبوضہ اس کے قبضہ میں اسی زمین کے عوض مجبوس رہیگی حتیٰ کہ اگر تلف ہو تو نبوض زمین کے تلف ہوگی اور اگر اس میں عیب آوے تو زمین سے اسی قدر ساقط ہوگا۔ (قائدہ) یہ مسئلہ دلیل پر کہ مشتری کے خیانت میں بعد فسخ کے بیع مشتری کے پاس نبوض زمین کے مجبوس ہوتی ہو نہ نبوض قیمت کے اور یہی امام محمد رحمہ نے جامع کے باب القبض وغیرہ میں ذکر کیا ہے اور اگر بائع کے واسطے خیانت ہو تو بیع فسخ ہونے کے بعد بیع مشتری کے قبضہ میں نبوض قیمت کے مجبوس ہوتی ہے جیسے فسخ سے پہلے تھی اور خیانت رویت کے وہ ایسی میں با خیانت کے وہ ایسی حکم قاضی میں زمین کے عوض مجبوس رہتی ہے۔ (مسئلہ) دیدنے بیکر سے مکان یا زمین لین لی اور چاہا کہ مرہون سے انتقال حاصل کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے۔ جلد یہ کہ بائع قبضہ کے بعد مرہون سے انتقال کی اجازت نے یعنی عاریت لے لے کر رہن کا حکم نہیں ملتا ہے پس جب بیکر نے عاریت دی تو نفع اٹھانا حلال ہے لیکن اس حالت میں رہن کا حکم ظاہر نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر تلف ہو یا نقصان آوے تو مرہون سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بلکہ جب انتقال سے فراغت کرے تو وہ رہن ہو جائیگی۔

**فصل شانزدہم۔ مزارعت۔** امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک جائز ہو جانے کے واسطے جلد یہ کہ بیکر ایسے قاضی کے پاس مرہون کرے جو اسکو جائز جانتا ہے بلکہ صحیح قول میں اگر دونوں نے حکم مقرر کیا اور اسے حکم دیدے تو جائز ہے اس واسطے کہ مزارعت کا جواز معتد فیہ ہے۔

**فصل ہفتم۔ افعال مریض۔** یعنی جو مرض الموت میں ہو۔ مریض پر بعض وارثوں کا قرضہ ہو اور ہمسایہ اصحاب کے نزدیک اگر مریض نے اقرار کیا تو صحیح نہیں ہے۔ جلد دہمائی یہ کہ مریض مذکور کسی اجنبی کے واسطے استقراض قرضہ کا اقرار کرے جس پر دونوں کو اعتماد ہو پس اجنبی مذکور وصول کرے قرضہ وارث کو دیدے۔ اگر اجنبی نے کہا کہ شاید وارثوں نے قاضی کے سامنے مجھے قسم دلائی کہ میرا مریض یہ استقراض قرضہ ہے زمین کیونکہ قسم کھاؤں گا یعنی وارث لوگ اس خیال سے ضرور قسم لینگے کہ شاید اسنے قرضہ مذکورہ میں سے کچھ وصول کیا ہو یا کچھ معاف کر دیا ہو تو قسم لیا دے تاکہ مال محفوظ رہے یا بیعت نے وصیت کے طور پر قرضہ کے پیرا یہ میں تہائی سے زائد اقرار کر دیا ہو تو ایسی حالت میں اجنبی کہہ کر قسم کھا سکتا ہے تو جلد یہ کہ مریض اس اجنبی کو حکم کرے کہ وہ وارث کے ہاتھ اپنے اعیان مال میں سے کوئی مال نبوض اس قرضہ کے جو وارث کا مریض پر آتا ہے فروخت کرے تو جب وارث نے اس میں بیع پر قبضہ کیا تو وارث کا جو قرضہ مریض پر تھا وہ اجنبی کے واسطے ہو جائیگا۔ قال اللہ حج۔ پھر ادلی یہ کہ وارث اس مال میں کو نہ دیکھے یہاں تک کہ اجنبی مذکور یہ قرضہ وصول کرے بعد اس کے وارث مذکور یہ چیز دیکھ کر واپس کرے تو اجنبی یہ مال اس وارث کو واپس کرے گا۔ اور واضح ہو کہ مریض میں یہ امر مذکور نہیں کہ قاضی ان قرضہ ہون سے قسم لیا جنکے واسطے مریض نے اقرار کیا ہے اور امام خضات رحمہ نے اقارہ فرما کر قرضہ پر شرط نہ کیا جب کہ وہ ان قرضہ ہون سے قسم لے اگرچہ در ذمہ مطالعہ کریں۔ اگر اجنبی نے اپنا مال میں فروخت کر دیا منظور کیا تو وارث خود اپنا کوئی مال میں اسکو یہ کہ دے تاکہ بعد قبضہ کے وہ وارث کے ہاتھ نبوض اس قرضہ کے



جو میت پر فروخت کرے۔ چلکہ دیگر یہ کہ وارث اپنے کسی مال میں کو جسکی قیمت اسی قدر ہو بقدر قرضہ جو مریض کے ہاتھ فروخت کرے تاکہ گواہوں کے سامنے وارث مذکور کا قرضہ میت پر ثبوت ہو جاوے۔ پھر مریض مذکور یہ چیز کسی معتبر علیہ کو خفیہ ہبہ کرے پھر معتد علیہ یہ چیز اس وارث کو ہبہ کر دے۔ علاوہ اس نے کہا کہ بظاہر یہ جیلہ خوب ہے لیکن باطن میں یہ کیفیت ہے کہ میت پر ایک قرضہ واجب تھا اور اب اس خرید سے دوسرا قرضہ واجب ہوا حالانکہ وارث مذکور نے ایک قرضہ وصول کیا اور جب تک ترکہ پر قرضہ ہو تو وارثوں میں سے کسی کو تصرف حلال نہیں ہو سترجم کہنا ہے کہ اسکا دفعہ تو آسان ہے کہ وارث قرضہ اول کو معاف کر دے علاوہ ازین جب وارثوں کو قرضہ مخفی کا مال ہی معلوم نہیں ہو تو ان کے حق میں حالت کی نفی نہیں ہوتی ہو ورنہ کسی وارث کو گنجی اپنے مورث کا ترکہ حلال نہ ہو۔ بھت اس احتمال کے کہ شاید میت کے مال سے مخفی حق قرضہ یا عصب وغیرہ متعلق ہو جو معلوم نہیں ہے۔ ہاں یہ امر اس وارث پر لازم ہے کہ غفوکرے اس واسطے کہ اسکو معلوم ہے کہ میت سے ادائیگی نہیں ہے۔ تاہم۔ م۔ جیلہ دیگر یہ ہے کہ امام شافعی وغیرہ علماء رحمہ کے نزدیک مریض کا اقرار قرضہ واسطے وارث کے جائز ہے تو چاہیے کہ ایسے قاضی کے سامنے مرافعہ کرے جو اسکو جائز جانتا ہے پس وہ حکم دیدے تو بالاتفاق مریض کا اقرار صحیح ہو جائیگا قال المترجم۔ یہ دلیل ہے کہ اختیارات قضاہ بدون تقلید کے مجزئین لیکن متاخرین نے سلطان کی طرف سے قاضی کے حق میں تقلید کی شرط صحیح رکھی اور بھید یہ ہے کہ اصل میں فیصلہ قضاہ بذریعہ سلطان ہے اور وہ قاضی کو اپنی طرف سے نائب کرنا ہے پس ولایت اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہے لیکن سلطان کو عامۃً مسلمانوں کی طرف سے شرعاً فیصلہ کی ولایت ہے پس وہ شرع کی طرف سے نائب ہے اسی وجہ سے اسکا فیصلہ قضاہ جو قطعاً خلاف شرع ہو باطل ہے اور مجتہدات میں کسی جانب قطع نہیں ہوتا اور حکم دینا واجب تو جس حکم پر قضاہ نافذ کرے وہی لازم ہو جاتی ہے۔ نا حفظہ۔ م۔ ایک شخص نے اپنی دختر صغیرہ کے واسطے اسکے نکاح کے حق میں زبرد اسباب جہیز وغیرہ کر دیا اور ہنوز اس پر گواہ نہیں کیے تھے کہ وہ بیمار ہوا کہ آخر اسی مرض میں مر جائیگا اور اسکو فوت ہوا کہ بعد سے ورثہ دیگر اسکو نہیں دینگے۔ تو جیلہ یہ ہے کہ یہ زبرد اسباب کسی مرد معتد علیہ کو وحی کر کے خفیہ دیدے اور آگاہ کرے کہ اسکو محفوظ رکھے اور یہ میری غلطی نہ دختر کا مال ہے جب وہ بالغہ ہو تو اسکو سپرد کرے۔ لیکن یہ جیلہ صرف مال منقولات میں ہوا اور رہا گھر و باغ و زمین جو غیر منقولہ و معروف ہے تو اسکا جیلہ یہ ہے کہ کسی اجنبی معتد علیہ کو خفیہ مال دے بقدر اس عقار کی قیمت ہے پس اجنبی مذکور گواہوں کے سامنے یہ عقار مریض سے مثل قیمت پر خریدے لیکن یہ نام نہ کرے کہ اسکو مریض کی دختر فلانہ کے واسطے خریدنا ہوں اور نہ مریض بیع میں یہ لفظ کہے بلکہ مطلق خرید فروخت کریں پھر جب وہ بالغہ ہو تو اسکو دیدے۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے مشائخ نے اجنبی کے واسطے اس فعل کو حلال نہیں جانا کیونکہ اس سے دوسرے وارثوں کا حق باطل ہوتا ہے۔ لیکن امام حضرات رحمہ نے زبرد اسباب کی صورت میں اشارہ کیا کہ اجنبی کو حلال ہے۔

فصل ہشتم۔ متفرقات۔ دیدنے چاہا کہ میری فوت شدہ نازدق کے عوض میں اسقدر صدقہ دیا جاوے لیکن فوت ہوا کہ ورنہ اسکو نافذ کریں۔ تو جیلہ یہ ہے کہ اپنی حیات و صحت کی حالت میں کسی مرد ثقیل صلح کے ہاتھ اپنی اہلک میں سے کئی چیز فروخت کرے اور سپرد کر دے پھر اسکے فن سے بری کرے پھر اجنبی اسکے وفات کے بعد اسکو فروخت کرے اسکے حکم کے موافق خیرات کرے تو یہ ان شاء اللہ تعالیٰ جائز ہوگا۔ پھر اگر اسکو اجنبی کی طرف سے بھی فوت ہو کہ شاید وہ ایسا کرے تو جیلہ یہ ہے کہ اجنبی کے ہاتھ اس چیز کو بغرض کپڑے میں لپیٹی ہوئی چیز کے جبین کچھ



محب ہو اور وقت کرے اور لپٹی ہوئی چیز کسی عادل کے پاس رکھ دے اور اسکو وصیت کرے کہ اگر مرد مذکور بعد  
 میری وصیت کے تعمیل کرے تو میں نے تجھے وصی کیا کہ اسوقت اسکو دیکھ کر جو عیب کے واپس کیجیو تو چیز مذکور  
 کے وارثوں کی طرف واپس آدگی۔ (مسئلہ) جب کل ورنہ صغیر ہوں جن میں کوئی بالغ نہیں ہو اور وصی نے چاہا  
 کہ انہیں بٹوارہ کرے حالانکہ یہ جائز نہیں ہے جیسے ایک صغیر کا مال دوسرے کے ساتھ خرید و فروخت کرنا نہیں جائز ہے  
 پس حیلہ یہ ہے کہ مثلاً وہ صغیر ہوں کسی مستعد علیہ کے ہاتھ ایک کا حصہ فروخت کر کے اس کے ساتھ بٹوارہ کرے پھر اسکا  
 حصہ علیحدہ خریدے۔ یا کل ایک شخص مستعد کے ہاتھ فروخت کر کے ہر ایک کا حصہ علیحدہ علیحدہ خرید کیا جاوے  
 (مسئلہ) میت نے وصیت کی کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے اور بعد خرچہ کے جو باقی رہے وہ اسی شخص  
 کے واسطے ہی خرچ کرنے کے واسطے مامور ہو پس اگر یہ شخص معین ہو تو جائز ہے اور اگر وہ شخص غیر معین ہو تو  
 نہیں جائز ہے پس حیلہ یہ ہے کہ وصی کو کہے کہ خرچہ سے باقی جسکو چاہے دیدے تو وصی جسکو مامور کرے اسی کو دیدے  
 پس جائز ہوگا جیسے اصل وصیت میں کہے کہ میرا تھائی مال جسکو چاہے دیدے تو وصی مختار ہوگا کہ جسکو چاہے دیدے  
 فصل نو ذہم معاریض کے بیان میں صامح ہو کہ معاریض ایسے کلام ہیں کہ مکمل نے اُسے ایک معنی مراد  
 لے حالانکہ سامع اُسے دوسرے معنی خیال کیے۔ پس انکا استعمال جبکہ دوسرے کے حق تلفی و نقصان مقصود نہ ہو  
 جائز ہے تاکہ خود چھوٹ بولنے سے بچ جاوے۔ اور بعض سلف سے روایت ہے کہ معاریض کے استعمال میں کلام  
 سے بھاڑ کی خوب گنجائش ہے۔ اور صامح ہو کہ معاریض کے واسطے دو طریقہ ہیں۔ ایک یہ کہ بظاہر جس معنی کے  
 واسطے لفظ موصوع ہر اسکے سواے معنی مراد لے بشرطیکہ یہ معنی بھی اسکے لفظ سے متعل ہوں مثلاً کوئی کافر  
 کسی مرد صالح کا دشمن اور ایک مرد صالح اس بزرگ کا مرید ہے پس مرید صالح اپنے بزرگ شیخ کو خفیہ یہ بات  
 اور کافر دان نے دیکھ کر پوچھا کہ تمہارے آگے کوئی ہے اسے جواب دیا کہ مجھے راہ بتلانے والا آدمی میں نے  
 لے لیا ہے پس کفار خاموش رہے یہ سمجھ کر کہ کوئی مرید لیا ہے حالانکہ اسنے یہ مراد لی کہ میں نے اس دنیا میں راہ  
 کے واسطے ہادی لیا ہے۔ غریقہ دوم یہ کہ کلام میں شاید واسطہ وغیرہ الفاظ کا دوسرے معنی کہ ان الفاظ سے بزرگ  
 استثناء دان اشارۃ اللہ تعالیٰ کہنے کے حتمی ہونے سے کلام خارج ہو جاتا ہے مثلاً گما کہ امید ہے کہ یہ کام دور ہوگا  
 ہوا کروں یا امید ہے کہ برسوں آپ کا قرضہ ادا کروں جیسے ان اشارۃ اللہ تعالیٰ ادا کر دے گا۔ اور معاریض کا استعمال  
 جائز ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اشارۃ اللہ تعالیٰ نے عدت والی عورت سے صریح منکئی کا وعدہ دینا منع کیا لیکن تعریض  
 کلام کی اجازت دی بابتانکہ عورت سے کہے کہ تم تو اشارۃ اللہ تعالیٰ حسینہ جیسا ہو۔ تمہاری خواہش کرتا  
 نہیں کرتا ہے۔ چنانچہ تفسیر میں روایت ہے۔ اور حضرت ابراہیم نخعی تابعی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے کہ جب اسراحت  
 کے لیے گھر میں جاتے تو خادم سے کہتے کہ جب کوئی آوے اور دریافت کرے تو کیسے کہ شیخ یہاں نہیں ہے اور وہ  
 جگہ مراد بیوہاں تو گھر ایسے بیان جہاں میں کھڑا ہوں شیخ نہیں ہے۔ اور نیز روایت ہے کہ جب کسی سے  
 ملاقات کرنا منظور نہوتا تو کوٹھے و کنبہ وغیرہ پر چڑھ جاتے اور خادم سے کہتے کہ قورن گم ہے کہ شیخ سوار ہوگا  
 پس وہ شخص سمجھتا کہ شیخ کسی ضرورت سے سوار ہو کر باہر چلے گئے ہیں اور نیز روایت ہے کہ جب کوئی شخص  
 ایسی چیز مستعار لگتا جسکے دینے میں کچھ حرج نہ تھا تو اپنا ہاتھ زمین و پیرہ پر رکھ لیتی اور اس سے کہتی کہ یہ چیز  
 اسوقت میں بیان نہیں ہے پس وہ سمجھتا کہ شیخ کے مکان میں نہیں ہے۔ الذخیرہ - ح۔ اور ان سب روایات میں معنی  
 ایسے ہی صورت میں ہیں کہ جس سے غیر کا کچھ حق متعلق نہیں ہے کیونکہ اسراحت چھوڑ کر کلفت اٹھانا اور مشاغل



کی نماز میں خلل پیدا کرنا یا جس سے ملاقات کر لے مین اوقات میں خلل ہو گا کچھ ملاقات لازمی نہیں ہیں۔ اور  
ستار چیز دینا شروع میں مندوب ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ یسعون الماعون۔ کی یہی تفسیر آئی کہ برتاؤ کی چیز مانگ  
نہیں دیتا ہے لیکن یہ بھی کہ اپنی ضروریات میں حرج نہ ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

کتاب الفرائض

یہ کتاب فرائض یعنی تبرکات و حقوق کے بیان میں ہے۔

اس علم کی تفصیلت میں اور تاکید علم و تعلیم میں احادیث ہیں مانند حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو  
کہ وہ نصف علم ہیں۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی والحاکم۔ حدیث ابن مسعود رضی اللہ عنہ کہ فرائض سیکھو اور لوگوں کو سکھادو  
کہ میں مرد مقبوض ہوں۔ رواہ احمد والنسائی والحاکم۔ حدیث افرغیم زید یعنی تم میں زید بن ثابت سب سے زیادہ  
فرائض جانتے والا ہے۔ رواہ احمد والترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان۔ اس علم سے ترکہ میں سے  
ہر ایک کے حقوق بذریعہ حساب و اصول کے معلوم ہوتے ہیں۔ اور اس میں ارکان میں مورث و مال و ذرہ و وارث  
بشریکہ مورث مرے اور وارث درحقیقت زندہ ہو یا حل کے مانند تقدیراً ہو اور وجہ میراث معلوم ہو اور بعض  
سوال سے میراث نہیں ملتی ہے جکا بیان آدیگا ان شارائط کے لئے۔ واضح ہو کہ لغت میں فرض وہ جو قطعی  
دلیل سے ثبوت ہو اور اس کتاب فقہ کو فرائض اس واسطے کہتے ہیں کہ غالب اس میں وہ سهام ہیں جو اللہ تعالیٰ  
کی تقدیر سے مطلق بعین بدلیل قطعی ثابت ہیں پس معنی لغوی و شرعی دونوں کو شامل ہے۔ الاختیار۔ اور  
لغت میں ارث یعنی بقاء ہے اور شرع میں ایک کا مال دوسرے کی طرف بطور خلافت منتقل ہونا ارث ہے۔  
خزانۃ المفتین۔ حقوق بیان پانچ ہیں۔ ۱۔ بیت کے واسطے اور وہ تجیر و تکفین ہے۔ ۲۔ بیت کے دوسرے  
وہ قرضہ مطلق ہے۔ ۳۔ ذمہ نہیں اور وہ کسی مال میں سے متعلق ہو۔ ۴۔ جیسے بیت نے کوئی مال رہن کیا  
جس سے مرہن کا حق متعلق ہو یا اسکے غلام نے کسی پر حرم کیا جس سے دلی حیثیت کا حق متعلق ہو تو یہ حق نسبت  
حق بیت یعنی تجیر کے مقدم ہے۔ خزانۃ المفتین جیسے ماذون دیون و بیع مجوس نشن یعنی بیت کی خریدی ہوئی  
چیز جسکو بائع نے من کے عوض رک لیا اور لفظ استاجرا ہو۔ ۴۔ بیت کے لیے یا بیت پر نہیں پس اگر اختیار  
بیت ہو تو وصیت ہے اور یہی جارم ہے۔ ۵۔ غیر اختیاری بیت اور وہ میراث ہے۔ ۶۔ اور اصح یہ کہ ارث کا تعلق بعد  
موت مورث کے ہونا ہے۔ شرح الوہاب نیہ۔ حقوق مقدمہ کے بعد ترکہ سے صرف جارہی حقوق متعلق ہونے میں  
تجیز و تدلین۔ اور۔ قرضہ و وصیت و میراث۔ پس اول اسکی تجیز و تدلین کیا وے اور بطور معرفت اس میں صرف  
کیا جاوے۔ المحیط۔ کفن ایسے کپڑے میں دیا جاوے جیسے زندگی میں حلال لباس سے پہنتا تھا اگر مقدار ترکہ  
کا محاذ کر یا جاوے اور اس میں اسراف و کمی نہ کی جاوے۔ الاختیار۔ غنور السراج میں ہے کہ تین کپڑے مسنون  
ہیں اس سے زیادہ اسراف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ خفنی کے کفن میں ہا یہ سے معلوم ہوا کہ زیادہ کرنے میں مفدا لفظ  
نہیں ہے اور یہی اوفق ہے۔ ان قیمت میں توسط چاہیے اور ان سب میں مقدار ترکہ کا لحاظ ضروری ہے اور اس  
معلوم ہوا کہ تجیر و تکفین وادائے دیون و صایا کے بعد جو کچھ رہے وہ ارث ہے لیکن تجیر و تکفین دیون جو معنی  
وصیت نہوں وہ کل مال ترکہ سے مجبر ہونے میں اور وصیت یا قرضہ جو معنی وصیت ہو وہ بنائی سے معسر و حیا کے  
کتاب الوصایا میں گزرا۔ م۔ اور اگر کفن تلف ہوا تو وصیت کے بدلے پاشیدہ ہونے سے پہلے بار بار اسکو کل



مال سے کفن دیا جاوے ورنہ ایک کپڑے میں لپیٹ کر دفن کیا جاوے جو ترکہ سے ہوگا۔ مثلاً کفن آیا اور چوری گیا  
 پھر آیا اور چوری گیا۔ یا بیت کو کٹنا کر دفن کیا اور کفن چور نے نکال کر باہر ڈال دیا اور کفن لے گیا پھر ترکہ سے کفن دیا  
 دفن کیا اور یہی ہوا۔ تو ہر بار کل ترکہ سے کفن دیا جاوے اور اگر بن پاشیدہ ہو گیا ہو تو ترکہ سے ایک کپڑے میں لپیٹ  
 کر دفن کر دین اور اگر قبر میں ہو تو کچھ لازم نہیں ہے اور اگر تقسیم ترکہ ہو چکی ہو اس وقت معلوم ہوا تو بقدر تکفین کے وارثوں  
 سے حصہ رسد واپس لیا جاوے۔ ط۔ د۔ بھر اسکے قرضہ مقدم کیے جاوے یعنی بعد تجبیز تکفین کے اسکے قرضوں  
 کا واکرنا وصیت و میراث پر مقدم ہے۔ اور واضح ہو کہ قرضے بالکل حالت صحت کے ہونگے یا کل حالت مرض کے ہونگے  
 اور ان دونوں صورتوں میں کل برابر میں لینے بعض کو بعض پر تقدیم نہوگی بلکہ سب قرضوں کو برابر دیا گیا جاوے۔  
 یا بعض حالت صحت کے اور بعض حالت مرض کے ہونگے اور اس صورت میں دیکھا جاوے کہ مرض کے دیون گواہی  
 ثابت ہیں یا صرف مریض کے اقراری ہیں پس اگر دیون قرض کل یا بعض گواہی و معائنہ ثابت ہوں تو قرضہ صحت اور  
 یہ قرضہ گواہی و دیون برابر ہیں اور اگر صرف مریض کے اقرار سے ثابت ہوں تو قرضہ صحت مقدم ہونگے۔ البتہ  
 در واضح ہو کہ حق ادا لازم ہونے میں قرضہ صحت و اقراری سب برابر ہیں اور اس تقدیم کا مفاد یہ ہے کہ مثلاً ایک شخص  
 قرضہ صحت دو ہزار درم ہے اور قرضہ اقراری ایک ہزار درم ہے اور ترکہ صرف دو ہزار درم بعد تجبیز و تکفین کے باقی  
 تو قرضہ صحت و دیون گواہی ثابت ہو اگرچہ مرض میں ہو پہلے ادا کر دیا جائیگا اور کچھ باقی نہیں رہا تو اقراری قرضہ ادا  
 محروم ہونگے اور اگر ترکہ تین ہزار درم ہو تو پہلے دو ہزار درم ادا کرنے کے بعد باقی ہزار درم ان اقراری قرضوں  
 کو ادا کر دیئے جائیں گے بشرطیکہ در ذیل اجازت دین اس واسطے کہ حالت مرض میں مال سے وارثوں کا حق متعلق ہو  
 اور اقرار نہ کر صرف مریض پر محبت ہے تو وارثوں کے حق میں ظاہر ہوگا لہذا اگر وارثوں نے اجازت نہ دی تو یہ ہزار  
 وصیت ہے کہ بیت کی تنائی سے دیا جائیگا حتیٰ کہ مال مذکور میں صرف ہزار درم کی تنائی سے یہ لگ حصہ رسد پاوے  
 جبکہ وصیت دیگر نہ ہو اور اگر صریح موصی نہ ہو تو اسکا بیان کتاب الرصیہ میں گزرا اور اس سے ظاہر ہو کہ قرضہ اقراری  
 بھی وصیت ہو جاتا ہے تو یہ بھی وصایا میں شامل کیا جائیگا۔ م۔ بھر تجبیز و تکفین و اداسے دیون کے بعد جو کچھ  
 باقی رہا اسکی تنائی سے بیت کی وصیتیں نافذ کجاوے لیکن اگر وارثوں نے تنائی سے رائد میں اجازت دی تو زائد  
 سے نافذ کجاوے۔ التا کا رخانہ وغیرہ۔ لیکن وارثوں کی اجازت اس وقت مستبر ہوگی کہ انکو اجازت کی بیات ہو حتیٰ کہ  
 سفیر بیہوش کے حق میں اجازت کے کچھ معنی نہیں ہیں اور ولی یا وصی کو انکی طرف سے اجازت کا اختیار اسوجہ سے  
 نہیں کہ انکو نظری ولایت ہوتی ہے تو جس امر میں بہتری کی نظر ظاہر نہ ہو جائز نہیں ہے۔ بھر بالغ وارثوں میں سے  
 جسے اجازت دی اسکے حق میں نفاذ مستبر ہے کیونکہ وہ اپنے حق میں خود مختار ہے۔ مسئلہ۔ ایک شخص مرا اور اسکے  
 وارثوں میں سفیر و کسیر ہیں اور اسنے نقد جائداد غیر منقولہ چھوڑی پس بالغون نے موافق رسم معروف کے مال نقد  
 کو بعد تجبیز و تکفین و اداسے دیون کے بیت کے سوم و دسویں و بیسویں میں صرف کیا اور بعد ازاں چہلم کے لیے  
 اسکی کچھ جائداد و فروخت کی یا رہن مقبوضہ کیا جسکا لفع ما اداسے قرض مرعہن کے واسطے ہے یا بکفالت جائداد سودی  
 روپیہ لیا کیونکہ انکو قرض حسدہ لے کی کوئی اسد نہیں ہے اور وہ اسکو فروسی کام سمجھتے ہیں کہ برادری کو کھانا چالیسویں  
 کا تقسیم کیا جاوے ورنہ بدنامی و رسوائی ہوگی۔ ان اموال میں کیا حکم ہے۔ جواب یہ کہ بالغون نے سوم و دہم و بیستم میں  
 جو کچھ خرچ کیا اسہن سے حصہ منار کے ضامن ہیں کہ قیامت میں اسکے حقوق کا مواخذہ ہوگا اور جب انہوں نے رسم  
 و بدنامی کی بدعتی سے یہ مال برادری کے آنے والیوں اور دینے والیوں پر صرف کیا تو اساعت مال و وصیت و وصیت



میں مرت کرنے کے گنہگار ہیں۔ پھر حیل کے واسطے جو مال دار ہیں کی وجہ سے منار کے رہن میں غصب ہو گیا  
 عفار کا غصب تحقق ہو اور مرتن غاصب الغاصب ہو نہ مال غیر کو جو عین اسکی اجازت کے رہن کرنے کا  
 مسئلہ متعلق ہو اور رہن باطل ہو اور مرتن بے جو کچھ منافع حاصل کیے وہ اس پر بقول اول بطور غاصب الغاصب  
 کے ہیں اور بقول دوم حرام ہیں بقدر حصہ منار و کبار دونوں کے کیونکہ رہن فقط وثاقت ہے اور حیل مرت مستفاد  
 میں منافع کا ہے حالانکہ یہاں منار سے اجازت باطل ہو اور کفالت جائداد سودی رد یہ لینا در حقیقت بہ کفالت  
 باطل ہے لیکن رہن ہر بشرطیکہ قبضہ ہو ورنہ رہن باطل ہو اور سود دینا بلا خلاف یہاں حرام ہے اور باخین مع مرتن  
 کے منار کے واسطے عاقبت میں خاص میں اور جو کچھ مال لیکر ان لوگوں نے مرت کیا وہ اسراٹ خوان ہستیا  
 ہے اور معصیت کا عذاب ہو گا اگر بغیر توبہ مرین اور اس بیعتی کی وجہ سے جب سوائے عذاب کے کچھ ثواب نہیں  
 تو وہ بیت کہ کچھ ثواب نہیں پہنچا سکتے ہیں جبکہ انکا فعل خود معصیت و عذاب ہے و اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔  
 بالکل جب تنائی سے زائد میں وارثوں کی اجازت مستحب ہو تو زائد سے نفاذ وصیت جائز ہے۔ م۔ پھر اس کے بعد جو مال  
 رہے وہ وارثوں میں موافق فرائض الکی عزوجل کے تقسیم ہو گا۔ التام۔ غایہ۔ پس وصیت کا نافذ کرنا  
 میراث کی تقسیم سے مقدم کیا۔ م۔ اور یہ تقدیم ایسی وصیت میں ہے کہ جو کسی معین چیز کی وصیت ہو۔ التام۔ غایہ۔  
 مثلاً وصیت نے وصیت کی کہ میرا یہ مکان زید کے واسطے وصیت ہے۔ پھر بعد تجیز و تکفین واداسے دون کے فوت کر کے  
 اسکی تنائی دیکھی جاوے پس اگر اس میں سے یہ مکان برآمد ہوا تو زید کو دیا جاوے اور اگر تنائی سے زائد ہو اور  
 وارثوں کو کفالت مستحب سے اجازت دے دیا جاوے۔ پھر میراث تقسیم ہو اور اگر تنائی اس مکان کو دیکر باقی  
 رہے تو وہ بھی وارثوں کی میراث میں شامل ہے۔ پس وصیت اسوقت مقدم ہوئی کہ معین چیز کی وصیت تھی۔ م۔ اور  
 اگر وصیت شائع ہو (اسی کو وصیت مرسلہ کہتے ہیں) یعنی میراث تنائی مال یا پوتھائی مال زید کو دیا جاوے یا نقل  
 میں تقسیم ہو تو ایسی وصیت کو میراث پر مقدم نہیں کیا جائیگا بلکہ موسیٰ زبھی وارثوں کے ساتھ حصہ دار ہو گا پس کہ  
 کی زیادتی سے اس کے حصہ میں بھی زیادتی ہوگی اور کسی سے اس کے حق میں بھی کمی ہوگی۔ التام۔ غایہ۔ م۔ اور  
 درختار میں یہی حکم اختیار شرح المختار سے نقل کر کے لکھا کہ معین یہ کہ وصیت مطلقہ بھی میراث سے مقدم ہے۔ م۔  
 مترجم لکھا ہے کہ دو وارثوں میں فرق یہ ہو گا کہ مقدم کرنے میں موسیٰ لکھو تجیز و تکفین واداسے دیوان کے  
 باقی مال کی تنائی مل جائیگی پھر وارثوں کے سهام پورے نہ پڑیں تو باخین میں کمی ہوگی اور وارثوں کے شائبہ  
 کرنے میں اسکو بھی حصہ رسد کی برداشت کرنی ہوگی مثلاً بیت عورت نے لڑکی و شوہر و باپ چھوڑا اور ہند  
 کے لیے تنائی کی وصیت کی اور فرض کر دیا کہ بعد تجیز و تدفین کے ۱۲۰ شرفیان باقی ہیں تو تقدیم وصیت میں  
 ہندہ کو چار شرفیان ملین۔ اور شہادت کے قریب لڑکی کا نصف اور شوہر کا چارم و باپ کا چھٹا اور ہندہ کا  
 تنائی ہے پس ۳۰ سے حصص نکالے جا دیں کہ ۶۔ دختر۔ ۳۔ شوہر۔ ۲۔ باپ۔ ۴۔ ہندہ۔ یہ سب لکھ کر  
 ہوتے ہیں حالانکہ مرت ۱۲۔ شرفیان میں تو بارہ اشرافیہ کے ۱۵۔ لکھے کر کے ہر ایک کو دے دیے جا دیں پس  
 ہندہ کے حق میں بھی چار اشرافیہ سے کم آویگی۔ اور اس قول کی وجہ یہ کہ جب وصیت معین ملین تو ترکہ  
 کے حصہ داروں کی طرح موسیٰ زبھی تنائی کا حصہ دار ہے اور یہ تقسیم ترکہ سے معلوم ہو گا تو وہ انکا شریک ہوا۔ اور  
 قول تقدیم کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حصص وارثوں کو بعد وصیت و دین کے قرار دیا تو پہلے وصیت نکال دیکر  
 اور جب وہ تنائی سے زائد نہیں ہے تو وصیت کا حق ہے پس نکالنا واجب ہے اور یہی مخصوص مجمع ہے۔ م۔ (فائدہ)



حقوق الہی عزوجل بھی دیون ہیں مثلاً پسر نکوہ باقی ہر ماہ نماز و روزہ کے کفارات ہیں لیکن ہندہ کی جانب سے اسکا کوئی مطالبہ کر لے والا نہیں ہے لہذا اگر میت نے وصیت کی ہو کہ یہ ادا کیے جاویں تو تہائی سے نفاذ واجب ہے مگر اگر زائد سے وراثت کی اجازت ہو اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ واجب نہیں ہے۔ ت و غیرہ سب صرف وارثوں کے لئے ہے ارث کا بیان رابع موانع ارث کے۔ (الموانع) چار چیزیں ارث سے مانع ہیں۔ مانع اول یہ کہ رقیق مثلاً غیر کی باندی سے نکاح کیا اور پھر ماہین کی کہ اولاد آزاد ہوگی تو جو لڑکا یا لڑکی ہوئی وہ بھی شل مان کے غیر کی ملک ہوگی حتیٰ کہ جب باپ مر اس وقت تک کہ اولاد آزاد نہیں ہوئی تو وارث ہوگی اور اگر تھوڑا حصہ نصف چارم وغیرہ آزاد ہو تو بھی اہم اور نفع دہ کے نزدیک وارث ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جزو آزاد ہونے سے قبل آزاد ہو جاتا ہے تو وارث ہوگا اور اگر غیر کی باندی سے زنا کر لیا لغو ذباہت نہایت یہ لڑکا اگر آزاد ہو جاوے تو بھی وارث نہ ہوگا جیسے آزادہ سے زنا سے پیدا ہوا اگرچہ نطفہ میں وہ اسی کا نطفہ ہے حتیٰ کہ نکاح کی حرمت متعلق ہو اور اگر نکوہ کی اولاد اسکی موت کے وقت آزاد ہو چکی ہو تو وارث ہے۔ دنی الدنہ یہ اور مرد و مکاتب و ام ولد بھی وارث نہیں ہیں البتہ۔ راہنہ نکوہ کے اتفاق میں ہو کمالی کر کے مرتضیٰ کو ادا کرتا ہو وہ وارث و مورث ہوتا ہے۔ الکی مانع دوم یہ کہ قاتل ہو حتیٰ کہ جس شخص نے اپنے مورث کو قتل کیا تو یہ میراث سے بھی محروم ہوگا لیکن قتل وہ معتبر ہے جو اپنے ذاتی فعل سے واقع ہوا ہو اگرچہ خطا سے ہو حتیٰ کہ سوتے میں اس پر گرا کہ وہ مر گیا۔ المبسوط۔ ۵۔ برخلاف اس کے اگر یہ سبب ہو تو محروم نہ ہوگا مثلاً اسنے راہ میں پتھر ملا اور اتفاق سے اسکا مورث ہی اس سے ٹکرا کر مر گیا تو یہ محروم الارث نہ ہوگا۔ اور اگر عداوت یا پسنے بیٹے کو قتل کیا تو قصاص بوجہ احترام پدری کے ساقط ہے لیکن باپ اسکی میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اسنے اپنے مورث کو قتل کیا۔ م۔ اگر مقتول سے پہلے قاتل مر گیا تو مقتول باپ یا اسکا وارث ہوگا۔ د۔ مثلاً زید نے اپنے بھائی کو زخمی کیا اور وہ بستر سے لگ گیا اور وہ ہنوز مرا نہیں تھا کہ زید ہسپتہ کر کے مر گیا پھر زخمی مرا حانہ کہ زید کی میراث اسکے زخمی بھائی کو پہونچتی ہے مثلاً سوا سے اسکے زید کا کوئی عقیبہ وارث نہیں ہے تو زید کی میراث سے اسکے واسطے عقیبہ کا حصہ ہوگا پھر زخمی مقتول لے جو کچھ مال چھوڑا اس حصہ میراث کے وہ اسکے وارثوں کے واسطے میراث ہے۔ م۔ مانع سوم یہ کہ وارث و مورث کے درمیان ملت کا اختلاف ہو۔ ت۔ یعنی توحید و شرک کا اختلاف ہو مثلاً ایک مسلمان ہے اور دوسرا یہودی نصرانی مجوسی ہندو وغیرہ ہے پس مسلمان کسی مشرک کا وارث نہ ہوگا اسی واسطے حضرت علی رضی اللہ عنہ و جعفر رضی اللہ عنہ نے ابوبکر اپنے باپ کی میراث نہیں پائی بلکہ عقیل نے جو اس وقت تک شرک پر تھے وارث ہوئے چنانچہ حدیث مجعین دہل ترک لیا عقیل الحدیث اسکا بیان ہے۔ اور اسی طرح مشرک بھی کسی مسلمان کا وارث نہ ہوگا مثلاً یثیاسلمان مرا اور اسکا باپ مشرک ہے تو وہ میراث نہیں پاورگا۔ واضح ہو کہ اگر اسلام لایا اور مال کمایا پھر لغو ذباہت مرتد ہو کر دیگر مال کمایا پھر مر یا قتل کیا گیا اور اسکے وارثوں میں بعض مسلمان اور بعض مشرک ہیں تو مسلمانوں کو اس مال کی میراث ملیگی جو اسنے حالت اسلام میں کمایا تھا اور مشرکوں کو حالت شرک کی۔ کیونکہ وہ جو وقت سے مرتد ہوا اسی وقت سے بعد زندہ ہونے کے مردہ ہو گیا لیکن ابھی تحقیق معلوم نہیں حتیٰ کہ اگر پھر وہ مسلمان ہو جاوے تو زندہ ہو جاوے اور جب وہ دارالحرب میں لگیا یا قتل کیا گیا یا مر گیا تو اسکا مردہ ہونا محقق ہو گیا پس جو اسنے اس وقت تک کمایا وہ مسلمان وارثوں کی میراث ہے جو مسلم ملت اسلام میں سے بعض فرقہ جگہ واسطے کفر کا مکمل ہوا وہ مرتد کے حکم میں ہیں۔ کمائی وصیۃ الہدایہ۔ حدیث اسامہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث



نہوگا مسلمان کسی کافر کا اور نہ کافر کسی مسلمان کا۔ رواہ البخاری و مسلم۔ حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ  
 نے فرمایا کہ میں نے دیکھا کہ کچھ وارث نہو گئے۔ رواہ احمد و النسائی و غیرہ۔ اور حدیث عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ  
 میں نے دیکھا کہ قاتل کے واسطے میراث نہیں ہے۔ رواہ النسائی۔ و رواہ الدارقطنی من حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہما  
 و رواہ الترمذی و ابن ماجہ من حدیث ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ۔ بخروہ۔ اور عبد الرزاق نے حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ  
 سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو وہ قاتل اس کا وارث نہوگا اگرچہ  
 مقتول کا اسکے سوا سے کوئی وارث نہو۔ اور اسی پر اجماع منعقد ہے۔ لیکن واضح ہو کہ قتل میں شرط ہے کہ قاتل  
 کا فعل حرام ہو پس اگر طفل یا مجنون یا مسترد یا برسم یا موسوس نے قتل کیا تو وہ مقتول مورث کی میراث سے محروم  
 نہوگا اس واسطے کہ محرومی تو فعل حرام کی سزا ہے اور ان لوگوں کا فعل وجہ تکلف نہونے کے حرام سے متصف نہیں ہوتا  
 اگر امام المسلمین سے ایک قوم مسلم باغی ہو کر لڑی تو انہیں باغی قتل واقع ہونے سے تفصیل و اختلاف ہے جو  
 سیر میں مذکور ہوا۔ الاغیار۔ اور راجع یہ کہ عادل نے باغی کو جس حالت میں قتل کرنا یا مورث قتل کیا تو محروم  
 نہوگا اور باغی نے عادل کو قتل کیا تو وہ مفصل کتاب السیر میں مذکور ہے۔ م۔ باپ لے اگر فرد زندہ کا ختنہ کیا یا قرحہ  
 چیرا دیا تو اسکے اور وہ مرا تو باپ محروم نہوگا۔ اور اگر ادب کے لیے مارا کہ ناگاہ وہ مر گیا تو امام رحم کے نزدیک  
 بیت کا ضامن و میراث سے محروم ہے اور صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں اور محروم نہیں ہے اور اگر باپ  
 کی اجازت سے مسلم نے مارا کہ وہ مر گیا یا بالاتفاق باپ کچھ ضامن یا محروم نہیں ہے۔ المبسوط۔ کافرون کی تین  
 مختلفہ مانند یہودی و نصرانی و مجوسی دیت پرست کے تو انکا اختلاف باغی قاتل سے منع نہیں ہے حتی کہ یہودی و  
 نصرانی میں باہم قاتل جاری ہوتا ہے۔ التہبین۔ اگر دار الحرب میں کوئی مسلمان جا کر مرا تو دارالاسلام میں جسکا  
 بیٹا مسلمان موجود ہو وہ وارث ہوگا۔ الکافی۔ تابع چارم۔ یہ کہ دارین مختلف ہوں۔ جیسے دارالاسلام و دارالحرب  
 اور یہ اختلاف بذریعہ شکر و سلطنت کے ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں میں باہم عصمت منقطع ہوتی ہے پس اگر دار الحرب  
 میں حربی مرا اور دارالاسلام میں اسکا باپ یا بیٹا ذمی موجود ہے تو قاتل نہوگا۔ اسی طرح اگر دارالاسلام میں ذمی  
 مرا تو دار الحرب میں جو اسکا باپ یا بیٹا ہے وارث نہوگا۔ اسی طرح اگر حربی ان لیکر بیان آیا اور مر گیا تو بیان جو  
 اسکا وارث ذمی ہے وہ وارث نہوگا بلکہ جو کچھ اسنے چھوڑا وہ اسکے ملک کو بھیج دیا جائیگا۔ اور اگر بیان ذمی مر گیا  
 جسکا بیان کئی وارث نہیں حالانکہ دار الحرب میں اسکے وارث میں ذمی کا وہ بیت المال میں رہیگا۔ الکافی۔  
 بھر جب ان چاروں امور میں سے کوئی امر مانع نہو اور استحقاق ارث کا سبب موجود ہو تو بقریب سبب باہم میراث  
 جاری ہوگی۔ م۔ اور استحقاق ارث کے لیے تین باتوں میں کوئی بات ہونا چاہیے۔ اول نسب یعنی قرابت  
 دوم سبب یعنی زوجہ و شوہر ہونا۔ سوم ولا و خواہ ولا سے عشق ہو یا ولا سے موالات ہو۔ التہبین۔ ولا سے عشق  
 مثلاً زید نے کلہ غلام آزاد کیا تو خود مختار ہو گیا لیکن اسکی ولا رہی ہمیشہ زید کے واسطے واسطے واسطے  
 رہی اور انہیں آزاد کرنے والا اور اسکا قائم مقام بنام اعلیٰ کہلاتا ہے اور آزاد شدہ کو اسفل کہتے ہیں اور اسی طرح  
 کلہ نے جو غلام آزاد کیا مثلاً بدھو تو اسکی ولا رہی بعد اسطہ کلہ کے زید کی طرف منتقل ہوگی اور اگر کلہ نے خالہ کی باندی  
 سے نکاح کیا اور اولاد ہوئی جو خالہ کی ملکہ ہے تو اولاد کی ولا ابھی خالہ کی طرف ہے بھر جب یہ اولاد آزاد ہو جاوے  
 یا کلہ نے نکاح میں خطر کی ہو کہ اولاد آزاد ہوگی تو اولاد کی ولا ابھی بعد اسطہ کلہ کے زید کی طرف ہے صحیح آدب کی اور موالات  
 کی صورت یہ کہ ایک مشرک لڑنا می زید کے ہاتھ پر مسلمان ہوا بعد وہ سب مسلمانوں کا بھائی ہو گیا لیکن تنہائی سے



اسلے چاہا کہ کسی مسلمان سے مولات کروں ہیں اگر اسلے زید ہی کو پسند کیا اور مولات کی پھر للو بغیر اولاد وارث کے  
مرا فزید ہی اسکا وارث ہوگا۔ م۔ دلا و عتق و دلا و مولات دونوں میں صرف اعلیٰ اپنی اسفل کا وارث ہوگا۔ اور  
اسفل اسکا وارث نہیں ہوگا لیکن اگر دلا و مولات میں اعلیٰ نے شرط کی ہو کہ جب میں لا وارث مردن زید وارث  
ہو تو اس صورت میں اسفل بھی وارث ہوگا۔ خزانہ المفتین۔ پھر واضح ہو کہ قرابت یا زوجیت یا دلا و کے سبب سے  
صرف وارث ہو جاتا ہے لیکن میراث پانے کے واسطے یہ شرط ہے کہ اس سے اعلیٰ وارث اسکو محروم کرے مثلاً جب تک  
قرابتی وارث عصبہ ہو تو مولیٰ اعلیٰ کو میراث نہیں ملے گی اگرچہ وہ وارثوں کی فہرست میں مندرج ہے۔ م۔ اور وارثوں کے  
تین اقسام ہیں۔ ۱۔ اصحاب الفرائض۔ ۲۔ عصبات۔ ۳۔ ذوی الارحام۔ المبسوط۔ اصحاب الفرائض وہ وارث  
ہیں جنکے واسطے اللہ تعالیٰ نے نفع و ثلث وغیرہ حصص مفروض کر دیے ہیں اور بعض کے لیے ایک حالت میں  
مثلاً نصف ہے اور دوسری حالت میں چارم ہو حتیٰ کہ وہ اس جہت سے کل مال کے مستحق نہیں ہیں۔ اور عصبات  
وہ وارث ہیں کہ اصحاب الفرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب انکے واسطے ہے تو کبھی کم اور کبھی زیادہ ہوتا ہے اور انھیں  
میں مولیٰ عتاقہ و مولات داخل ہے۔ اور ذوی الارحام کے معنی وہ لوگ جنکو رحمی قرابت ہے اور انکو بھی بطور عصبہ ہی  
کے میراث پہنچتی ہے اور کبھی ایک وارث میں دو جہت ہوتی ہیں کہ ایک راہ سے وہ اصحاب الفرائض میں ہے اور  
دوسری راہ سے عصبہ ہے لیکن واضح ہو کہ استحقاق ترکہ میں ترتیب رکھی گئی ہے۔ م۔ اور ترکہ کے مستحق ترتیب وار  
وہ اقسام ہیں۔ ۱۔ اختیار۔ ۲۔ بھتیجے وارث۔ ۳۔ کبھی محروم نہیں ہوتے ہیں اور بعض کبھی پاتے اور کبھی محروم ہوجاتے  
ہیں لہذا ترتیب و اربابان میں اسکا لحاظ رکھنا چاہیے۔ م۔ پس پہلے اصحاب الفرائض کو دینا شروع کیا جاوے  
۲۔ پھر انکے بعد عصبات ہیں اور عصبات میں یہ ترتیب ہے کہ عصبہ قرابتی مقدم ہے۔ ۳۔ پھر اگر وہ نہ تو عصبہ کسی  
میں سے مولیٰ عتاقہ۔ ۴۔ پھر اگر مولیٰ عتاقہ مرچکا ہو تو جو اسکا عصبہ اعلیٰ موجود ہو۔ ۵۔ پھر اگر وہ بھی نہ تو میت کے  
قرابتی اصحاب فرائض کے بقدر مانگے حقوق کے واپس دیا جاوے۔ ۶۔ پھر اسکے بعد ذوی الارحام کا درجہ ہے۔ پھر  
انکے بعد مولیٰ المولات ہے۔ ۸۔ پھر وہ شخص جس شخص پر اپنے نسب کا اقرار کیا اس طرح کہ اسکے اقرار سے نسب ثابت  
ہو یا لیکن سقر اپنے اقرار پر جاریا بیان تک کہ مر گیا۔ مثلاً کسی کو بھائی یا بہن بتلایا۔ ۹۔ پھر وہ موصیٰ جسکے لیے  
صل مال کی وصیت کی تھی۔ ۱۰۔ پھر میت المال ہے۔ الکافی ۳۔ باقی رہا مختصر بیان دلائل پس قولہ تعالیٰ و صلکم ثم  
فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین ۲۲ ترک رکوع میں دلائل اصحاب فرائض موجود ہیں۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ  
عنه میں ہے کہ فرائض کو صاحبان فرائض سے لائق کر دے پھر جو کچھ بچے وہ اولیٰ ذکر کے واسطے ہے۔ رواہ البخاری مسلم  
اور ایت میں معلوم ہوا کہ جب لڑکا لڑکی میں لڑکا لڑکی اپنے بھائی کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہے یا بہن معنی کہ  
تین سهام میں سے ایک لڑکی اور دو لڑکا پاتا ہے۔ پس اصحاب فرائض مقدم ہیں۔ بعد انکے اقرب عصبہ نسبی ہے  
بہل حدیث شقی علیہ۔ حدیث ام الرئین عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما میں ہے کہ دلا و اسی کے واسطے جس نے آزاد کیا  
شقی علیہ۔ اپنے آزاد کیے ہوئے کی میراث کا حکم پوچھنے والے کو فرمایا کہ اگر اسکا عصبہ نہ تو اسکی میراث تیرے  
واسطے ہے۔ رواہ عبد الرزاق عن الحسن مرسلہ۔ حدیث دختر حمزہ رضی اللہ عنہما میں ہے کہ آپ نے دختر حمزہ کو  
مولیٰ لینے آزاد کیے ہوئے سے میراث دلوائی۔ رواہ النسائی وابن ماجہ۔ و رواہ الدارقطنی عن ابن عباس رضی  
اللہ عنہما میں معلوم ہوا کہ عصبہ نسبی کے بعد دلا و سے عتاقہ کا درجہ ہے۔ حدیث مقدم من معنی کہ رب رضی اللہ عنہ میں ہے  
کہ جسکا کوئی وارث نہیں ہیں اسکا وارث ہون اسکی طرف سے جہانہ خطا کا اگر ذکا لہ اسکا وارث ہوگا۔ رواہ ابوداؤد



والنسائی و ابن ماجہ و ابن جان - مراد یہ کہ مولات لیکن میراث بیت المال، اور حدیث کے واسطے شرح طویل ہوں  
**فصل** - اصحاب فرائض کے بیان میں - ذمی فرض ہر وہ وارث ہے جس کے واسطے کوئی حصہ مقدر ہو خواہ قرآن مجید  
 میں یا حدیث شریف میں یا بالا جلع - الامختیار - ذمی الفروض بارگاہ میں از الجملہ ذمی نسبی میں اور ذمہ بی میں  
 پھر ذمی میں سے تین مرد میں اور سات عورتیں ہیں - خزانة المفتین - مرد باپ - دادا - اور مادری بھائی  
 ذمہ - عورتیں - دو دختر - دختر پسر - مان - جدہ صحیحہ - مان باپ سے بہن - باپ سے بہن - مان سے بہن - اور  
 سببی میں صرف شوہر و زوجہ ہیں - واضح ہو کہ جن بھائی بہنوں کے مان باپ ایک ہوں انکو اعیانی کہتے ہیں مان  
 جو فقط باپ کی طرف سے ہو یعنی باپ ایک ہو اور مان دو ہیں وہ علاتی ہیں اور جو فقط مان کی طرف ہوں اس طرح  
 کہ مان نے اجدہ شوہر و اول کے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تو اخیانی کہلاتے ہیں م۔

### (باب کا حال)

اول یہ کہ جب میت کا پسر ہو یا پسر کا پسر جائے جس قدر بچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر و علی ہذا القیاس - تو باپ کے  
 واسطے صرف چٹا حصہ فرض ہے - دوم یہ کہ جب سوائے باپ کے میت کے کوئی وارث نہیں چھوڑا تو باپ کو کل مال  
 بطور عصبہ ملے گا - اسی طرح اگر ایسے وارث چھوڑے جس کے واسطے فرض حصہ ہو تو ان کے فرائض دیکر باقی باپ کے واسطے  
 بطور عصبہ ہو اور یہ اس طرح کہ میت نے بیٹا بیٹی یا پوتا پوتی نہیں چھوڑا بلکہ مثلاً زوجہ و مان چھوڑی تو زوجہ کو چارم و مان  
 کو تہائی دیکر باقی سب باپ کے واسطے بطور عصبہ ہے - پس حال اول میں محض ذی فرض ہے - اور حال دوم میں محض  
 عصبہ ہے - سوم یہ کہ ذی فرض و عصبہ دونوں ہو اس طرح کہ میت نے بیٹی و پوتی چھوڑی یعنی اپنی اولاد مونث  
 یا اپنے پسر کی اولاد مونث چھوڑی اگرچہ ذمی الفروض میں سے کوئی اور بھی ہو تو اس صورت میں باپ کے واسطے  
 چٹا حصہ بطور فرض کے اور دختریت کے لیے جب ایک ہو تو نصف اور زیادہ ہوں یا دختریت کے ساتھ  
 پوتی ہو تو دو تہائی دیکر باقی بھی باپ کو بطور عصبہ ملے گا۔

### (دادا کا حال)

دادا یعنی جد صبیح - اور اسکے نسب کا کتب تک میت کا نسب اسکے ساتھ لگانے میں مان در بیان میں نہ آوے  
 اگرچہ وہ اہل غے درجہ کا ہو جیسے میت کے باپ کا باپ - میت کے باپ کے باپ کا باپ - علی ہذا القیاس  
 اور اگر میت کی نسبت لگانے میں مان در بیان میں آوے تو وہ جد فاسد ہوتا ہے اور وہ بیان مراد نہیں ہے -  
 جیسے میت کے مان کا باپ - میت کے باپ کی مان کا باپ - علی ہذا القیاس - پھر جد صحیح یعنی دادا جب میت کا  
 باپ موجود ہو تو وارث نہیں ہوتا ہے اور باپ نہ تو وہ باپ کے مثل ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ دادا کے ساتھ میں  
 میت کی مان ہو تو مان کو کل تہائی مل جاتا ہے اور وہ باپ کی مان کو محجوب نہیں کرتا ہے اور وہ مثل باپ کے  
 سب قسم کے بھائی بہنوں کو محجوب کرتا ہے اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول ہے - اور اسی پر فتویٰ ہے - الکافی - ج۔

### (مادری بھائی کا حال)

اگر اکیلا ہو تو اسکے لیے چٹا حصہ ہے اور اگر دو یا زیادہ ہوں تو سب کے لیے ایک تہائی ہے اور اگر مادری بھائیوں  
 کے ساتھ بہنیں مادری ہوں تو یہ سب اسی تہائی میں سادی حقدار ہونگے یعنی عورت و مرد کا حصہ برابر ہے -  
 اور یہ لوگ میت کے فرزند و پسر میت کی اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہو جانے ہیں اگرچہ بچے درجہ پر ہو - اور باپ  
 دادا کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اس میں اتفاق ہے - السراجیہ - دلائل مختصر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا



ولا یولیکل واحد منها السدس ان کان لولدہ یعنی اگر میت کا فرزند ہو خواہ لڑکا یا لڑکی تو اسکے والدین میں سے ہر ایک کے واسطے چٹا حصہ ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ فرزند کے ہوتے ہوئے وارث ہے لیکن جب میت کی دختر یا پسر میت کی دختر ہو تو آیت کریمہ سے دختر کا نصف اور دریا زیادہ کا دو تہائی فریقہ ثلث ہوا ہے پس مال باقی رہے گا تو بیٹے حدیث صحیح پائی کہ صاحبان فریقہ کو ایک فرض دیدہ بھرجو باقی رہے وہ اولیٰ مذکور کے واسطے ہے خیال ہے اور اگر کسی پس اولیٰ مذکور یعنی سب سے مقدم غصبہ تو پسر یا اسکا پسر بیٹے تک ہوتا ہے اور بعد پسر کے باپ ہے تو دختر مذکور کو باقی باقی بھی باپ کو بطور غصبہ ملے۔ اور مادری بھائی بہنوں کے واسطے ویل قولہ تعالیٰ وان کان رجل یرث کلاً لہ آیت ہے اور کلاً وہ میت کہ بیٹا بیٹی یا باپ بچھوڑے لہذا دادا چھوڑے تو اختلاف ہوا پس صاحبین کے نزدیک دادا کے ساتھ میں یہ لوگ وارث ہونگے اور امام رحم کے نزدیک باپ کے مثل دادا ہے تو وارث ہونگے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ رہا ذری الفروض میں ایک مرد بیوی اور وہ خیمہ ہو

### (بہان غصہ)

اسکے واسطے دو حال ہیں اور کبھی ساقط نہیں ہوتا۔ حال اول یہ کہ جب زوجہ میت کا فرزند یا اسکے پسر کا فرزند نہ ہو حتیٰ کہ بیٹے درجہ پر بھی نہ ہو تو شوہر کے واسطے نصف ترکہ ہے اور اگر فرزند یا پسر کی اولاد اگرچہ بیٹے درجہ پر ہو تو شوہر کے واسطے چہارم ہے۔ السراجیہ۔ اور یہی قولہ تعالیٰ وللم نصف ما ترک ازواجکم آیت میں منصوص ہے۔ رہا بیان عورتوں کا۔

### (زوجہ کا بیان)

اسکے واسطے بھی دو حالتیں قولہ تعالیٰ وللمن الربع ما ترکتم آیت میں منصوص ہیں یعنی ایک یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد بیٹے تک نہ ہو تو زوجہ کے واسطے چہارم ہے پس اگر اکیلی ہو تو کل چہارم اسی کے واسطے ہے ورنہ چار تک جتنا ہوں سب بانٹ لیں۔ اور دوم یہ کہ فرزند یا پسر کی اولاد ہو اگرچہ بیٹے درجہ پر ہو تو زوجہ یا زوجات کے واسطے آٹھ ان حصہ ہے جس میں سب مساوی شریک ہونگے۔ اور وہ کبھی ساقط نہیں ہوتی ہے۔ (فائدہ ۵)۔ زوجہ کا نام باقی ہو تو وہ قرضہ ہے پس ترکہ سے پہلے ادا کیا جائیگا۔

### (دختر ان صلبی)

یعنی میت کے لطفہ سے جو بیٹیاں ہوں خواہ میت باپ ہو یا ماں ہو۔ م۔ انکے میں حالات ہیں۔ ایک یہ کہ دختر صلبی اکیلی ہو تو اسکے لیے نصف ترکہ ہے۔ دوم یہ کہ دو ہوں یا زیادہ ہوں تو انکے واسطے دو تہائی ہے۔ س۔ جبکہ پسر نہ ہو۔ م۔ سوم یہ کہ دختر کے ساتھ میں پسر ہو تو دختر بھی غصبہ ہو جائیگی یعنی باقی مال میں پسر کو دختر سے دو چند کے حساب سے لینگا۔ س۔ دلیل یہ کہ قولہ تعالیٰ ان کانت واحدة فلہا النصف۔ یہ خاص واحدہ کے لیے ہے اور اگر اسکے ساتھ میں پسر ہو تو فرمایا۔ للذکر مثل حظ الانثیین۔ یعنی پسر کو دو دختر کے برابر ہے۔ پس اگر پسر و دختر ہو تو پسر کے لیے دو تہائی ہے اور دختر کے لیے تہائی ہے۔ اس نص میں دلالت ہے کہ فقط دو دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ہے جیسے ایک پسر کے لیے تھا اور دوسے زیادہ کے لیے فرمایا۔ فان کن نساً فوق اثنتین فلن ثلث مازک۔ یعنی اگر دوسے زیادہ دختر ہوں تو انکے لیے دو تہائی ترکہ ہے۔ اب اوپر کے حکم سے ظاہر معلوم ہوا کہ دو ہوں یا دو سے زیادہ ہوں بہر حال دو تہائی ترکہ پاؤں گی۔ اور قولہ نالذکر مثل حظ الانثیین۔ سے نکلا کہ جب پسر کے ساتھ میں دختر ہو تو وہ غصبہ ہو جاتی ہے اور پسر اسکے حصہ کو کم کر دیتا ہے۔

فرزند فرزند کا ہو یا بیوی یا شوہر کے واسطے ساقط نہیں ہوتا۔ اور اگر فرزند نہ ہو تو شوہر کے واسطے چہارم ہے۔



## (بیان دختران پسر)

انکے واسطے چھ حال ہیں۔ تین حال ہی ہیں جو دختران صلبی میں مذکور ہوئے ہیں اور تین حال دیگر ہیں۔ پس جملہ چھ احوال ہیں۔ اول یہ کہ جب صلبی دختر نہوں تو ایک کے لیے نصف ہے۔ دوم صلبی نہو تو دو کے واسطے یا زیادہ کے واسطے دو تہائی ہے۔ جبکہ پسر نہو اور پسر اجماع ہے۔ سوم ایک دختر صلبیہ اور ایک دختر پسری موجود ہے تو دو کے لیے دو تہائی چاہیے اس میں سے صلبیہ واحدہ کے لیے نصف ہے اور باقی چٹا حصہ دختر پسری کے لیے ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہو اور ہی ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فتویٰ دیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے۔ چہارم یہ کہ صلبیہ دو دختر کے ساتھ ہیں دختر پسر ہو تو وہ وارث نہو گی۔ کیونکہ دو تہائی دونوں دختران صلبیہ نے لی تو دختر پسری کے لیے کچھ باقی نہیں رہا۔ پنجم یہ کہ اگر دختر پسری کے ساتھ میں اسکا بھائی ہو اور میت کا صلبی پسر نہو تو اس سے نیچے ہو مثلاً پسر کے پسر کا پسر ہو و علیٰ ہذا القیاس تو یہ رط کا انکو عصبہ کر لیا کیونکہ میت کا صلبی پسر نہو تو پسر کا پسر جہاں نیچے درجہ پر ہو وہ مثل پسر صلبی کے عصبہ ہوتا ہے اور پسر اپنی بہن کو اپنے ساتھ میں عصبہ کر لیا ہے۔ لہذا دونوں دختر صلبیہ کو دیکر جو مال باقی کہ پسر کے پسر اسفل کے واسطے ہوا وہ اپنے ساتھ میں ان دختروں کو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے شریک کر لیا۔ ششم یہ کہ پسر کی دختر فوت میت کا پسر موجود ہونے کے ساقط ہو جاتی ہیں خواہ ان دختروں کا باپ موجود ہو یا میت کا دوسرا پسر موجود ہو۔ اس واسطے کہ پسر عصبہ خواہ اسکی بہن ہو یا نہو تو دختران پسر کے واسطے کچھ باقی نہیں رہا بخلاف دختر میت کے کہ وہ فرضی حصہ دار ہے جبکہ پسر نہو۔ اور صورت مسئلہ کے واسطے مثال مفید ذکر کی جاتی ہے۔ ایک میت زیم کے پسر خالد کے واسطے شعیب بسلیم ہیں اور پسر کے پسر شعیب کے لیے بکر و کریمہ ہیں۔ اور پسر کے پسر کے پسر بکر کے واسطے جمیل و جمیلہ ہیں پھر سب پسر مر گئے اور سب دختر باقی ہیں۔



پس سلیم کے مقابل میں کوئی نہیں کیونکہ شعیب مر چکا تو اسکو نصف ترکہ ملا اور دو تہائی میں سے باقی چٹا حصہ کریمہ کو لیا تاکہ دو تہائی پوری ہو جاوے اور اگر کریمہ کا بھائی بکر زندہ ہو تو وہ باقی نصف کو اپنے و کریمہ کے درمیان بطور عصبہ تقسیم کر لگا اور بکر کی اولاد ساقط ہیں اور اگر بکر مر گیا لیکن جمیل زندہ ہے تو کریمہ کو چٹا حصہ دیکر باقی تہائی درمیان جمیل و جمیلہ کے بطور عصبہ کے مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگی اس واسطے کہ سلیم و کریمہ کو انکا فرض دیکر باقی ترکہ کا مستحق جمیل بطور عصبہ ہے کہ وہ میت کے پسر کے پسر کا پسر ہے اور اپنے اپنی بہن کو عصبہ کر لیا۔

## (ان و باپ کی طرف سے سبکی بہنوں کا بیان)

اعیانی بہنوں کے واسطے پانچ احوال ہیں۔ ایک یہ کہ عینی ایک بہن ہو تو اس کے واسطے نصف ہے۔ لقولہ تعالیٰ ولہ ائت فلہا النصف۔ اور مراد عینی بہن ہے یا علانی کیونکہ مادری بہن کا حکم ملحدہ بیان فرمایا ہے پھر عینی و علانی میں



یعنی مقدم ہے۔ دوم یہ کہ دو یا زیادہ ہوں تو ان کے واسطے دو تہائی ہے۔ سوم یہ کہ ان کے ساتھ میں عینی بھائی ہو تو عصیہ ہیں کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے لیگا۔ چہارم عینی بہن کے ساتھ میں بہت کی صلیبہ یعنی جو تو بیٹی کا نصف دیکر باقی بہنوں کے واسطے ہے اور دو بیٹیاں ہوں تو دو تہائی دیکر باقی بہن یا بہنوں کے لیے ہے۔ پنجم۔ بہت کی صلیبہ بیٹی نہیں مگر بہت کی بیٹی یا بیٹیاں ہیں یا بہن کے بہن کی بیٹیاں کتنی ہی سچی ہوں تو بھی حکم وہی ہوگا جو صلیبہ بیٹی کی صورت میں ہے۔ الکافی ۴۴۔

### (علاقائی یعنی پداری بہنوں کا بیان)

جب عینی بہن ہوں تو علاقائی بہنوں کا حکم مثل عینی بہنوں کے ہے۔ الاختیار۔ پس عینی بہنوں کے ساتھ میں علاقائی ساقط ہیں۔ م۔ اور اگر عینی ایک بہن ہو تو اس کو نصف دیکر دو تہائی پوری کوئے تک جو را یعنی چھٹا حصہ وہ علاقائی بہن یا بہنوں کے واسطے ہوگا اور اگر عینی کوئی نہ تو علاقائیوں سے ایک کے لیے نصف اور دو کے لیے دو تہائی ہے۔ لیکن اگر عینی بہنیں موجود ہوں اور علاقائیوں کے ساتھ میں علاقائی بھائی ہو تو عینی واحدہ یا زیادہ کو ان کا فرض دیکر ہر یک کے واسطے علاقائی بھائی عصیہ ہے پس وہ اپنی بہنوں کو اپنے ساتھ عصیہ کرے گا حتیٰ کہ جو کچھ ترکہ رہا وہ ان علاقائی بھائی بہنوں میں مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا اور اگر بہت کی دختر بیٹی یا پسر یا دختر ہو تو سچی کیون نہ تو اس کا فرض دیکر بچے وہ علاقائی بہن یا بہنوں کے لیے ہے اگر جبکہ عینی بہن نہیں ہے۔ الکافی۔

### (اخیانی یعنی مادری بہنوں کا بیان)

ایک ہو تو اس کے واسطے چھٹا حصہ ہے اور دو یا زیادہ ہوں تو ان کے واسطے تہائی ہے۔ س ۵۔ واضح ہو کہ سب بھائی بہنیں جب بہت کا بیٹا یا پوتا پر دم موجود ہو اگرچہ بیٹا ہو یا باپ موجود ہو تو بالاتفاق ساقط ہو جاتے ہیں اور جب دادا موجود ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک ساقط ہوتے ہیں۔ اور علاقائی بھائی بہن جیسے ان کے ساتھ میں محرم ہوتے ہیں اسی طرح عینی بھائی کے ساتھ محرم ہوتے ہیں اور مادری بھائی بہن بوجہ فرد بہت کے اگرچہ دختر ہو ساقط ہوتے ہیں اور بوجہ باپ و بوجہ دادا کے بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں۔ الکافی۔

### (مان کا بیان)

بہت کی مان کے تین حالات ہیں۔ ۱۔ یہ کہ جب بہت کی لڑکی لڑکا ہو یا پسر یا اولاد ہو یا کسی قسم کے دو بھائی بہن ہوں تو مان کے واسطے چھٹا حصہ ہے۔ ۲۔ جب انہیں سے کوئی نہ تو مان کے واسطے کل ترکہ کی بھائی ہے۔ ۳۔ بہت شوہر کی زوجہ ہو یا بہت زوجہ کا شوہر ہو تو زوجہ یا شوہر کا فرض کمال دینے کے بعد باقی کی تہائی بہت کی مان کے لیے ہے۔ ۴۔ س۔ اور یہ دو جگہ ہے ایک یہ کہ زوجہ مری اور اس کے شوہر والدین چھوڑے۔ دوم یہ کہ شوہر مری اور اس کے والدین و زوجہ چھوڑی تو اس صورت میں شوہر یا زوجہ کا حصہ نکالنے کے بعد باقی کی تہائی بہت کی مان کو لیگی اور جو کچھ بچا وہ سب باپ کے واسطے ہے اور یہی جہور کا قول ہے اور اگر بچا سے باپ کے دادا ہو تو مان کو کل مال کی تہائی لیگی۔ الکافی۔ اور باقی دادا کے واسطے ہے۔ اور حساب صورت اول یہ کہ ترکہ کے ۴۔ حصہ کے جادین جنہیں سے نصف۔ ۲۔ سهام شوہر کو دین اور باقی ۳۔ ہیں تہائی کا ایک سہم مان کو اور باقی دو سهام باپ کے ہیں اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو شوہر کو ۳۔ اور مان کو ۲۔ سهام دیکر باقی ایک سہم دادا کے لیے ہے۔ صورت دوم کا حساب یہ کہ شوہر کا ترکہ چار سهام کیے زوجہ کو چہارم ایک سہم دیا جادے اور باقی ۳۔ کی تہائی ایک سہم مان کو دیا جادے اور باقی ۲۔ سهام باپ کے ہیں



اور اگر اس صورت میں دادا ہو تو ترکہ ٹھوہر کے ۱۲ - سهام کر کے زوجہ کو ۳ - اور مان کو ۳ - دیکر باقی پانچ سهام دادا کے لیے ہیں - م -

### (حصہ چھ کا بیان)

یعنی جو فاسدہ ہو اور جدہ فاسدہ وہ ہوتی ہے کہ میت کی نسبت لگائے میں دو مان کے درمیان باب آوے جیسے میت کی مان کے باپ کی مان - جدہ فاسدہ ہے اور اگر درمیان میں باپ نہ آوے تو جدہ صحیحہ سمجھو جیسے میت کی مان کی مان اگرچہ اونچی ہو مثلاً میت کی مان کی مان کی مان - علی ہذا القیاس - اور جیسے میت کے باپ کی مان اور میت کے باپ کے باپ کی مان اور میت کے باپ کے باپ کے باپ کی مان علی ہذا القیاس - کہ یہ سب جدات صحیحہ ہیں - اور جدہ صحیحہ کے واسطے چٹا حصہ ہے خواہ ایک ہو یا زیادہ ہوں پس سب اسی چٹے حصہ میں مشترک ہو جائیں گے بشرطیکہ درجہ میں ثابۃ متجاوزہ ہوں - انکافی - یعنی قرب میں باہم مقابل پڑیں و ساقط نہ ہوں مثلاً میت کی مان کی مان - اور میت کے باپ کی مان - دو دن متجاوزی تو چٹے حصہ میں دو دن شریک ہونگے جبکہ زندہ ہوں اور کوئی ساقط نہ ہو اور اگر ایک جدہ کو میت سے دو جہت سے قرابت ہے اور دوسرے کو صرف ایک ہی جہت سے قرابت ہے تو بھی دو دن باہم برابر شریک ہونگے اور اسی پر فتویٰ ہے - الفرائض ص ۳۸

### (بیان فرائض مقدرہ)

کل مقادیر چھ ہیں جو دو سلسلہ حسابی ہیں سلسلہ اول - نصف - چہارم - آٹھواں اور یہ سب (۸) سے نکلنے ہیں چنانچہ اگر ترکہ میں ہی حصص جمع ہوں تو ترکہ ۸ - حصہ کر کے سب نکال سکتے ہیں - سلسلہ دوم - دو تہائی - تہائی - چٹا - اور یہ سب (۶) سے نکلنے ہیں - چنانچہ چٹا حصہ - ایک ہے اور تہائی دو ہے اور دو تہائی ۴ - ہے - جیسے اول میں ۸ - سے آٹھواں ایک اور چہارم ۲ - اور نصف چار ہے لیکن کبھی بعض سلسلہ اول کا اور بعض سلسلہ دوم کا جمع ہوتا ہے تو مخرج دیگر لگاتا پڑتا ہے مثلاً ترکہ میں سے چٹا و آٹھواں دینا منظور ہے تو لا محالہ ۸ و ۶ - میں سے ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیکر مخرج نکالو اور وہ (۲۴) ہے جسکا آٹھواں ۳ - اور چٹا ۴ - ہے - چنانچہ طریقہ آتا ہے - پس جان رکھنا چاہیے کہ موافق بیان فرائض کے جو اصحاب الفروض میں گزرا ہے - نصف پانچ اصناف کا فرض ہے ۱ - شوہر جبکہ زوجہ میت کا صلیبی فرزند یا پسر فرزند نہ ہو - ۲ - دختر صلیبیہ - ۳ - دختر پسر کی جبکہ دختر صلیبیہ نہ ہو - ۴ - عینی بہن - ۵ - علاتی بہن جبکہ عینی بہن نہ ہو اور چہارم دو صنف کا فریضہ ہے ۱ - شوہر جبکہ میت کا فرزند یا پسر اولاد ہو - ۲ - زوجہ جبکہ میت کا فرزند اور پسر اولاد نہ ہو - اور آٹھواں حصہ فقط زوجہ یا زوجات کا فریضہ ہے جبکہ شوہر میت کی اولاد یا پسر اولاد ہو - اور دو تہائی چار اصناف کا فریضہ ہے ۱ - دو دختر صلیبیہ یا زائد ہوں جبکہ پسر نہ ہو - ۲ - دو یا زیادہ دختران پسر کی جبکہ صلیبیہ دختر نہ ہوں - ۳ - مان باپ سے عینی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ انکا بھائی نہ ہو - ۴ - علاتی دو بہنوں یا زیادہ کا جبکہ عینی بہن نہ ہوں - اور ایک تہائی دو صنف کا فریضہ ہے ۱ - مان جبکہ میت کی اولاد یا پسر اولاد نہ ہو اور نہ دو بھائی یا بہنیں ہوں - ۲ - مادری اولاد دو یا زیادہ کا خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں - اور چٹا حصہ سات اصناف کا فریضہ ہے ۱ - باپ جبکہ میت کی اولاد یا پسر اولاد ہو - ۲ - اسی طرح دادا کا فریضہ ہے جبکہ باپ نہ ہو - ۳ - بی مان کا فریضہ جبکہ میت کے اولاد یا پسر اولاد ہو یا دو بھائی یا بہنیں ہوں - ۴ - یہی جدہ یا جدات کا فریضہ جبکہ جمع و وارث ہوں - ۵ - دختر پسر کی کا فریضہ جبکہ ایک دختر صلیبیہ کے ساتھ ہو تاکہ دو تہائی کا مکملہ ہو جاوے - ۶ - پوری بہن جبکہ عینی بہن



ساتھ جمع ہو۔ ۷۔ مادری اولاد ایک خواہ بہن ہو یا بھائی ہو۔ خزانۃ المفتین۔

**فصل۔** عصبیات کے بیان میں۔ عصبہ ہر وہ کہ جس کا حصہ کوئی مفرد نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ اسکے واسطے ہو اور جب وہی تنہا ہو تو کل مال سے لے۔ الاختیار۔ عورت عصبہ نہیں ہوتی مگر باتح اور اصل میں مرد عصبہ ہی۔ م۔ عصبہ دو قسم ہیں ایک عصبہ نسبی اور دوم عصبہ سببی۔ پھر عصبہ نسبی کے تین اقسام ہیں۔ ایک بذات عصبہ۔ اور دوم ہر مذکر کہ سیت کی نسبت میں در میان میں کوئی عورت نہ آوے اور چار اصناف ہیں۔ ۱۔ جزو سیت۔ ۲۔ اصل سیت مانند پدر وغیرہ۔ ۳۔ باپ کا جزو۔ ۴۔ دادا کا جزو۔ البتین۔ عصبیات میں جو سب سے اقرب دہی پاتا ہے اور سب سے اقرب سیت کا بیٹا۔ پھر پسر کا پسر۔ اگر چہ نچا ہو یعنی پسر کے پسر کا پسر۔ و علی ہذا القیاس پھر باپ۔ پھر باپ کا باپ اگر چہ بہت اونچا ہو یعنی باپ کے باپ کا باپ۔ و علی ہذا القیاس۔ پھر باپ و ماں سے عینی بھائی۔ پھر عاتی بھائی۔ پھر عینی بھائی کا پسر۔ پھر علاتی بھائی کا پسر۔ پھر ایک ماں باپ سے چچا یعنی بہت کے باپ کا عینی بھائی۔ پھر باپ کا علاتی بھائی۔ پھر عینی چچا کا بیٹا۔ پھر علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کا چچا عینی یعنی کے دادا کا سگا بھائی۔ پھر باپ کا علاتی چچا۔ پھر باپ کے عینی چچا کا بیٹا۔ پھر باپ کے علاتی چچا کا بیٹا۔ پھر دادا کا چچا۔ و علی ہذا القیاس۔ التسلط۔ اگر ایک ہی درجہ میں جماعت عصبیات جمع ہوئے تو مال، پھر باعتبار اہدیان کے تقسیم ہو گا نہ باعتبار اصول کے۔ مثال یہ کہ سیت کے ایک بھائی کا ایک بیٹا موجود ہے اور دوسرے بھائی کے بیٹے بیٹے موجود ہیں تو مال کے گیارہ حصہ ہونگے کہ ہر ایک کو ایک سہم دیا جائیگا۔ الاختیار۔ اور اگر اصول کا اعتبار ہوتا تو ایک بھائی کے لیے نصف اور دوسرے کے لیے نصف ہو کر ایک کا نصف اسکے پسر کو دیا جاتا۔ اور دوم کا نصف اسکے دس بیٹوں کو دیا جاتا۔ لیکن یہ نہیں ہوا بلکہ گیارہ حصہ ہو کر ہر ایک کو حصہ واحد دیا جادے۔ یہ سب ان عصبیات کا بیان ہے کہ جو بذات خود عصبہ ہوتے ہیں اور انہیں جو حسب سے اقرب موجود ہو وہ ابعد کو محروم کرتا ہے اور ایسے عصبہ کو عصبہ ذاتی کہتے ہیں۔ م۔ قسم دوم وہ عصبہ جو غیر کی وجہ سے عصبہ ہو جادے اور وہ ہر عورت ہی جو اپنے تعلق مذکر کی وجہ سے عصبہ ہو جادے اسکو عصبہ بالغیر کہتے ہیں۔ اور یہ چار عصبہ تین ہیں۔ ۱۔ دختر جو پسر کی وجہ سے عصبہ ہو۔ ۲۔ پسر جو پسر کی وجہ سے ہو۔ ۳۔ عینی بہن جو عینی بھائی کی وجہ سے ہو۔ ۴۔ علاتی بہن جو علاتی بھائی کی وجہ سے ہو۔ ۵۔ الحاموی للقدسی۔ اور باقی عصبیات نو دسیراٹ لے لیتے ہیں اور اپنی بہنوں کو شریک نہیں کرتے جن میں اوپر وہ بھی تیار ہیں۔ ۱۔ چچا۔ ۲۔ چچا کا بیٹا۔ ۳۔ بھائی کا بیٹا۔ ۴۔ آٹا دکر نے ماسلے کا بیٹا۔ خزانۃ المفتین۔ قسم سوم وہ عصبہ جو غیر کے ساتھ میں عصبہ ہو جادے اسکو عصبہ مع الغیر کہتے ہیں۔ اور وہ ہر عورت کہ دوسری عورت کے ساتھ میں عصبہ ہو جادے جیسے عینی بہنیں یا علاتی بہنیں جو سیت کی دختر و پسر کی دختر و پسر کے ساتھ میں عصبہ ہو جاتی ہیں۔ محیط السرخسی۔ بعد نیت کہ بہنوں کو بیٹوں کے ساتھ میں عصبہ کر دے۔ م۔ مثال۔ یہ کہ سیت نے ایک دختر چھوڑی اور ایک عینی بہن اور علاتی ایک بھائی یا زیادہ چھوڑے تو دختر کے ساتھ میں عینی بہن عصبہ ہو گئی۔ پس نصف ترکہ دختر کو ملا اور باقی عصبہ بہن کو لے گیا اور علاتی بھائی محروم رہے۔ مثال دیگر۔ نزدیک ماں نے بعد وفات زید کے والد کے زید کے چچا سے نکاح کیا اور اس سے خالہ پیدا ہوا اور چچا کا ایک بیٹا کہ بھی دوسری زوجہ سے ہے پھر زید مراد اس نے فقط خالہ دیکر دونوں چچا زاد بھائیوں کو چھوڑا جن میں سے خالہ اسکا مادری بھائی بھی ہے تو زید کے ترکہ میں سے خالہ کو چھٹا حصہ فریضہ بطور مادری بھائی کے لے گیا اور باقی میراث کے لیے خالہ دیکر دونوں عصبہ بہن پس باقی ان دونوں میں نصف نصف ہوگی۔ تقسیم یہ کہ میراث زید کے ۱۲۔ سہا



کیے جاوین جنین سے خالد کو دو سهام بطور فریضہ دین اور باقی دس سهام دونوں کو نصفاً نصف دین و خالد کو کل سات سهام ملیں گے اور بکر کو پانچ سهام ملیں گے۔ مثال دیگر۔ ہندہ مری اور اسنے چچا کے دبیلے خالد و بکر چھوڑے جنکے سولے کوئی وارث نہیں، لیکن خالد اسکا شوہر بھی ہے تو میراث کے چار حصہ کر کے اس میں سے دو سهام خالد کو فریضہ شوہر ملیگا اور باقی ان دونوں میں بطور عصبہ کے نصفاً نصف ہوگا پس خالد کو جملہ ۳۔ سهام اور بکر کو ایک سہم ملیگا۔ م۔ انحراف۔ ایک مرد نے اپنی زوجہ حاملہ کو زنا کا اہتمام دیا اور گواہ نہیں ہیں سنے کہ قاضی نے باہمی لعان کے بعد دونوں میں جدائی کی اور بچہ کا نسب اسکے شوہر سے منقطع کیا تو یہ لڑکا بویاڑ کی ہو فقط اپنی مان کی طرف منسوب ہوگا کیونکہ طاعنہ یعنی لعان کرنے والی عورت کا بچہ گویا بدون باب کے ہوتا ہے پس ولد الملاعنہ کے عصبہ اسکی مان کے قرائبی ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح ولد الزنا کے واسطے بھی گویا باب نہیں ہے تو ولد الزنا کے عصبہ بھی اسکی مان کے قرائبی ہیں پس حکم یہ نکلا کہ ولد الملاعنہ و ولد الزنا کے عصبہ علی بن کے قرائبی ہیں کہ وہی اسکے وارث ہونگے اور یہ بچہ بھی انکا وارث ہوگا پس یہ جو سابق میں مذکور ہوا کہ ولد الزنا۔ سولے میراث نہیں ہے تو معنی یہ کہ اسکے باب سے یعنی جسکے نطفہ سے پیدا ہوا ہے وہ شرعاً اسکا باب بحق میراث ہوگا اگرچہ وہ مدعی ہو لیکن ولد الملاعنہ کا باب اگر مدعی ہو تو نسب ثابت و میراث قائم ہو جائیگی اور اگر مدعی نہ ہو تو کچھ نہ ہوگا۔ لیکن ولد الزنا و ولد الملاعنہ اپنی مان واسکے قرائبوں سے میراث پاویں گے اور وہ بھی اسکے وارث ہونگے۔ م۔ ۵۔ اگر ولد الملاعنہ نے وفات پائی اور ایک دختر و مان چھوڑی اور وہ مرد چھوڑا جسے لعان کیا ہے یعنی اپنی مان طاعنہ اور اسکا شوہر ملان چھوڑا اور اپنی ایک دختر چھوڑی تو دختر کے واسطے نصف ہوگا اور مان کے واسطے چھٹا حصہ ہوگا اور طاعن کو کچھ نہیں ملیگا بلکہ جو باقی رہا وہ بھی اسکی دختر و مان پر حصہ رسد پھیر دیا جائیگا۔ گویا باب ہی نہیں ہے۔ اور صورت تقسیم یہ ہے کہ ترکہ کے ۶۔ سهام کر کے دختر کو ۳۔ ۲۔ اور مان کو ایک سہم دیکر باقی دو سهام بھی انھیں دونوں کو حصہ رسد بحساب مذکور دیے جاوین اور یہ حساب آئندہ انشاء اللہ تعالیٰ مذکور ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر و مان کے ساتھ میں اسنے زوجہ چھوڑی ہو یا ولد الملاعنہ لڑکی تھی کہ اسنے دختر و مان کے ساتھ میں شوہر چھوڑا مع طاعن کے کہ طاعن طاعن گویا کچھ نہیں ہے اور زوجہ یا شوہر اور دختر و مان اپنا اپنا قرضہ لے لیں اور باقی عورت دختر و مان پر رد کر دیا جائے مثال دیگر۔ اگر ولد الملاعنہ مر گیا اور اسنے اپنی مان و طاعن شوہر کا بچہ اور مان کے دوسرے شوہر کا فرد نہ چھوڑا جو اسکا مدری بھائی یا بہن ہوگا تو مان کو تنہائی ملیگا اور مادری بھائی یا بہن کو چھٹا حصہ ملیگا اور باقی بھی ان دونوں پر رد کر دیا جائیگا اور طاعن کے بچہ کو کچھ نہیں ملیگا اس واسطے کہ وہ اسکا مدری بھائی یا بہن ہوگا کیونکہ طاعن سے اسکا نسب منقطع ہے۔ اور ولد الزنا کی صورت میں بھی ان مسائل میں یہی حکم ہے جو ولد الملاعنہ میں مذکور ہوا حتیٰ کہ زانی یا اسکا بچہ کچھ نہیں پائیں گے۔ لیکن ولد الملاعنہ اور ولد الزنا میں ایک مسئلہ میں فرق ہوتا ہے اور وہ یہ کہ اگر ولد الزنا جوڑ یا پیدا ہونے جبکہ توأم کہتے ہیں تو ولد الولد اپنے توأم سے مادری بھائی کی میراث پاتا ہے یعنی چھٹا حصہ پاویگا۔ اور ولد الملاعنہ اپنے توأم سے عینی بھائی یا بہن کی میراث پاویگا یعنی جوڑ یا بھائی ہو تو بھائی عینی ہوگا اور بہن عورت یعنی بہن ہوگی۔ الاختیار۔ بخیر یہ ہے کہ طاعنہ کے حق میں دنیاوی احکام میں زنا کا بہتان جائز نہیں ہے جبکہ اسنے آخرت پر مدار رکھا ہے تو درحقیقت ولد کا جوڑ یا ایک ہی مان و باب سے اگرچہ باپ سے نسب منقطع کیا گیا ہے۔ اور ولد الزنا کے واسطے شرعاً باب ہی قرار نہیں دیا گیا تو اسکا جوڑ یا گویا اسکی مان سے بھائی یا بہن ہے۔ م۔ فافہم۔ م۔ اور جب میت کے عصبات کئی قسم کے جمع ہوئے بعض ذاتی عصبہ ہیں اور بعض عصبہ



بالغیرین اور بعض عصب مع الغیرین تو ان میں ترجیح اس عصبہ کو ہوگی جسکو میت سے زیادہ قرب ہو اور خالی ذاتی عصبہ ہونے کی جہت سے ترجیح نہوگی حتیٰ کہ اگر عصبہ مع الغیر بہ نسبت عصبہ ذاتی کے میت سے زیادہ قریب ہو تو عصبہ مع الغیر مقدم ہوگا۔ مثال یہ ہو کہ ایک شخص مراد راستے ایک دختر اور ایک عینی بہن اور ایک پدری بھائی کا لڑکا چھوڑ کر دختر کے واسطے نصف میراث ہو اور بہن کے واسطے باقی ہو اور پدری بھائی کا لڑکا محروم ہوگا۔ الحیطہ میں کہتا ہوں کہ جیسے عینی بہن عصبہ مع الغیر ہوگی اور پدری بھائی کا لڑکا نبات نمود عصبہ ہو اور محروم ہو اسی طرح اسکا باپ بھی ہو۔ م۔ یہاں تک عصبہ نسبی کا بیان گزرا۔ رہا عصبہ سببی تو وہ آزاد کرلے والا ہو اور اگر وہ نہ تو اس کے نسبی عصبات میں اسی ترتیب سے تقدیم ہوگی جو ہننے میت کے نسبی عصبات میں بیان کی۔ الکافی۔ چنانچہ اگر آزاد کرلے والا نہ تو اسکا بیٹا مقدم ہو آخر تک جیسا کہ اوپر گزرا۔ م۔ واضح ہو کہ بعض ورثہ بعض دیگر کی وجہ سے محجوب ہو جاتے ہیں تو اسکا بیان ضرور ہوا۔

**فصل۔** حجب کے بیان میں۔ حجب دو طرح ہوتا ہے۔ ایک حجب نقصان۔ دوم حجب حرمان۔ پس حجب نقصان یہ کہ اگر فلان وارث نہ تو اس وارث کو زیادہ ملتا مگر بوجہ فلان کے کم ہو گیا مثلاً میت کی اولاد نہ تو شوہر کے لیے نصف ہو اور ولد کے ساتھ میں شوہر کا چہارم ہو۔ تو عورت میت کے ولد نے اس کے شوہر کو نصف سے محجوب کر کے چہارم کر دیا۔ اور حجب حرمان یہ کہ ایک وارث کو بوجہ وجود دوسرے وارث کے کچھ نہ ملے مثلاً سگی بہن دو ہوں تو پدری بہن کے واسطے کچھ نہیں ہو۔ واضح ہو کہ بعض ایسے وارث ہیں جو بالکل محروم کبھی نہیں ہوتے ہیں اگرچہ کسی سے محجوب ہوں اور وہ شوہر و زوجہ ہیں اور بعض ایسے ہیں کہ کبھی کسی طرح محجوب نہیں ہوتے ہوتے ہیں اور یہ چار ہیں۔ باپ و ماں و بیٹا و دختر۔ اور بعض ایسے ہیں کہ ایک وجہ میں محروم اور ایک وجہ میں ناقص محجوب ہو جاتے ہیں مثلاً پدری بھائی ہو کہ جب میت کی دختر و زوجہ ہو تو باقی پدری بھائی کے لیے ہو اور اگر دختر و عینی بہن ہو تو کچھ نہیں باوہیگا۔ اور مثلاً پدری بہن ہو کہ جب میت نے باپ و عینی بہن چھوڑی تو پدری بہن کو چھٹا حصہ ملے گا اور اگر دو عینی بہنیں چھوڑیں تو کچھ نہیں باوہیگی اور اگر کوئی عینی بہن نہ تو نصف باوہیگی۔ پس قاعدہ یہ ہو کہ اقرب وارث اپنے سے البعد کو محجوب کرتا ہو خواہ محروم کرے یا ناقص کرے جیسے باپ کہ پدری اولاد کو محجوب کرتا ہو۔ اور سگا بھائی پدری بھائیوں کو محجوب کرتا ہو۔ (قاعدہ دیگر) جو دار بذریعہ کسی شخص کے میت کی جانب وراثت کی نزدیکی حاصل کرتا ہو وہ اس شخص کے ہونے ہوئے محروم ہوتا ہو سوائے اولاد مادری کے۔ چنانچہ ان موجود ہونے بھی مادری بھائی بہنوں کو حصہ ملتا ہو۔ اور میت کا پوتا یا بیٹا باپ کے ہوتے ہوئے ساقط ہو۔ مثالیں یہ ہیں کہ میت کا شوہر اور عینی بہن و علانی بہن ہو پس شوہر کے لیے نصف اور عینی کے لیے نصف اور علانی کے لیے چھٹا حصہ تاکہ دو تہائی پوری ہو۔ واضح ہو کہ اس صورت میں حصص بڑھے جاتے ہیں کیونکہ نصف شوہر اور نصف عینی پر کل تمام ہو گیا پس علانی نے کمی کر دی۔ مثلاً۔ ۶۔ سهام کر کے ۳۔ شوہر کو۔ ۳۔ عینی بہن کو اور ایک علانی کے واسطے چارویسے قسط سات سهام ہو گئے ہیں ترکہ کے ۷ سهام کر۔ اور اسی کو عمل کہتے ہیں۔ اور انشاء اللہ تعالیٰ بیان آوے گا۔ پھر اگر اس میں علانی بہن کے ساتھ میں اسکا بھائی ہو جو اسکو عصبہ بناوے تو علانی بہن کچھ نہیں باوہیگی۔ اس واسطے کہ علانی بھائی کے ساتھ میں یہ بہن بطور عصبہ باقی اور عصبہ کرے باقی بچے وہ ملتا ہو حالانکہ بیان نصف شوہر کو اور نصف عینی بہن کو دیگر کچھ باقی نہیں بچا جو علانی بھائی کو ملتا جس کے ساتھ علانی بہن باقی کیونکہ اس صورت



میں علاقائی بہن کچھ اصحاب الفرائض میں سے نہیں رہی تو جب عصہ کو نہیں ملا تو بہن بھی محروم ہی۔ اسی واسطے یہ بھائی  
اپنی بہن کے حق میں شوم ہو گیا۔ مثال دیگر۔ شوہر والدین و دختر و پسری دختر چھوڑے۔ پس ترکہ کی  
تقسیم کے لیے اصل مسئلہ ۱۲۔ سے نکالو۔ شوہر کے۔ ۳۔ دختر کے۔ ۶۔ باپ۔ ۲۔ ماں۔ ۲۔ اور دو تہائی  
پوری کرنے کے لیے پسری دختر کو چٹا حصہ۔ ۲۔ سزا ملے۔ اور یہ سب مل کر۔ ۱۵۔ ہو گئے تو عمل کے طریق پر کل ترکہ  
کے۔ ۱۵۔ سهام کر کے دیے جاویں۔ اور اگر اس مسئلہ میں بھی پسری دختر کے ساتھ میں اسکا بھائی ہو تو پسری دختر  
محروم ہو جائیگی۔ پس یہ بھائی بھی شوم نکلا۔ کیونکہ یہ بھائی عصہ ہر جگہ ساتھ میں بہن بھی عصہ ہوئی حالانکہ ترکہ  
میں کل نہیں بچا تو بھائی نے محروم ہو کر بہن کو بھی محروم کر دیا اور اصل مسئلہ ۱۲۔ سے اور اسکا عمل ۱۳۔ سے  
ہوا۔ مثال دیگر۔ بہت کے دو یعنی بہنیں ہیں اور ایک پدری بہن ہے۔ تو اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو جائیں  
دو وزن یعنی بہنوں کو دو تہائی کے ۳۔ سهام ملے اور چونکہ بہنوں کے لیے دو یا زیادہ ہوں دو تہائی سے زائد  
فریضہ نہیں ہے اور دو تہائی دو وزن بہنیں لے گئیں تو پدری بہن کے لیے فریضہ نہیں رہا اور وہ عصہ بھی نہیں ہے  
تو محروم رہی پس باقی دو سهام بھی وارثوں پر رد کیے جاویں اور چونکہ وارث فقط دو وزن سگی بہنیں ہوئیں  
تو یہ دو سهام بھی انہیں کو مل گئے اور پدری بہن نے کچھ نہیں پایا۔ پھر اگر اس مسئلہ میں پدری بہن کے  
ساتھ میں بھائی ہو تو وہ عصہ ہے پس باقی دو سهام وہ لیجائیگا اور بہن اسکے ساتھ میں عصہ ہے تو ان دو سهام کے  
تین ٹکڑے کر کے ایک پدری بہن کا اور دو پدری بھائی کے ہو گئے پس ظاہر ہوا کہ یہ بھائی مبارک ہے اور اگر  
اس مسئلہ میں شوہر بھی ہو تو یہ بھائی بھی محروم ہو گا کیونکہ اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا پس دو وزن سگی بہنوں کے  
لیے۔ ۴۔ اور شوہر کے لیے۔ ۳۔ پس سات ہو گئے اور کچھ نہیں بچا بلکہ عمل ہو کر۔ ۷۔ سهام کیے گئے۔ تو  
علاقائی بھائی و بہن دو وزن محروم رہے۔ (قاعده ۵) جو وارث محروم الارث ہو جیسے کافر یا قاتل یا فریق  
ہو تو وہ کسی سختی وارث کو محبوب نہیں کرتا نہ محرومی سے نہ نقصانی سے گو یا محروم الارث کا عدم ہے۔ اور اعتبار  
(قاعده ۵) اگر محروم الارث نہ ہو بلکہ مقدم کی ہمت سے محبوب ہو تو یہ ہر چند خود محبوب ہے لیکن بالاتفاق وہ سختی  
وارث کو نقصان سے محبوب کر دینا ہی جیسے بہت نے ماں و باپ اور کسی قسم کے دو بھائی یا بہن چھوڑے  
تو بھائی بہنوں کو بذریعہ باپ یا فقط ماں کی بہت کی جانب قرب ہے پس باپ کے ہوتے ہوئے انہیں سے  
کوئی وارث نہ ہو گا لیکن ان بھائی بہنوں نے ماں کو تہائی ملنے سے محبوب کر کے چٹا حصہ دوا یا چنانچہ ماں کے  
فریضہ میں ادب پر بیان ہو چکا ہے۔ الکافی۔ (توضیح ساقطین) یعنی ایسے ورثہ جو دوسروں سے ساقط  
ہو جاتے ہیں۔ اگر بہت کا پسری یا پسری پسری موجود ہو تو بہت کے سگے بھائی ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی طرح بہت  
کا باپ ہو تو بھی ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر دادا ہو تو اختلاف ہے یعنی امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک دادا سے بھی  
ساقط ہوتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ اور اگر علاقائی بھائی ہوں تو وہ بہت کے پسری یا پسری یا پڑا  
سے ساقط ہوتے اور یعنی بھائیوں سے بھی ساقط ہو جاتے ہیں۔ اور اگر خجانی بھائی ہوں تو وہ بہت کا وارث کی  
بہت کے پسری اولاد ہوتے ہوئے ساقط ہوتے ہیں اور باپ یا دادا کے ساتھ میں بھی بالاتفاق ساقط ہوتے ہیں  
اور اختلاف۔ حرم۔ بہت کی ماں موجود ہو تو سب جدات خواہ از جانب مادر ہوں یا پدر ہوں ساقط ہو جاتی ہیں۔  
اور پدری جدات تو باپ کے ساتھ بھی ساقط ہو جاتی ہیں جیسے باپ کے ساتھ میں دادا ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح  
اگر دادا موجود ہو اور اس سے ادب کی جدات ایسی کی ہمت سے ہوں تو جدات سب ساقط ہو جائیگی۔ اور



باپ کی ان اسوجہ سے ساقط نہیں ہوتی کہ وہ داد کی جہت سے نہیں ہو بلکہ باپ کی جہت سے ہے۔ اور باپ کے ساتھ میں زوجہات کی ان کی جانب سے ہون وہ نہیں ساقط ہوتی مگر مثلاً میت نے باپ چھوڑا اور باپ کی ان چھوڑی اور ان کی ان چھوڑی تو باپ کی ان بوجہ باپ کے ساقط ہے۔ لیکن ان کی ان نہیں ساقط ہوگی پھر اس میں اختلاف یہ کہ نانی کو چھٹا حصہ لیگا یا بارہواں حصہ۔ واضح ہو کہ جہات میں قریب والی دور والی کو ساقط کرتی ہے۔ واضح ہو کہ ان کی طرف سے وارث ہونے والی جہات سوائے ایک کے کہ وہ نانی ہو دیگر متصور نہیں کیونکہ باقی سب فاسد ہونگی اور باپ کی طرف سے البتہ جہات صحیحہ بہت متصور ہیں۔ الاختیار ۵۔

فصل - مرد کسی کا وارث نہ ہو گا نہ مسلمان کا اور نہ کسی مرتد کا۔ المحیط - اور جب مرتد مر یا قتل ہو یا دارالخبرہ میں مل جانے کا حکم ہو گیا تو مرتد ہونے سے پہلے جو کچھ اسے لکھا یا وہ اسکے مسلمان وارثوں کی میراث ہے۔ عورت مرتدہ جب مری تو اس کا کل مال اسکے مسلمان وارثوں میں موافق فرائض کے تقسیم ہو گا خواہ مرتدہ ہونے سے پہلے لکھا ہو یا پیچھے لکھا ہو۔ المحیط - ۵۔

فصل - میراث حل کے بیان میں - ایک مرد نے انتقال کیا اور اس کی زوجہ یا اس کی سوتیلہ باندی اس سے حاملہ ہو تو باجماع النعمان یہ رضی اللہ عنہم یہ حل وارث ہو گا اور اس کا حصہ رکھ چھوڑا جائیگا پھر اگر وہ دو برس تک زندہ پیدا ہوا تو اس کی میراث ہوگی۔ لیکن یہ میت کے حل میں حکم ہے۔ اور اگر ایسا ہوا کہ میت مر اور اس کی ان سے دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا جو حاملہ ہو اور اس کا شوہر زندہ ہو پس جو کچھ ہو وہ میت کا ماری بھائی یا بہن ہو لیکن اگر موت سے چھ مہینہ سے زیادہ پر پیدا ہوا تو احتمال ہے کہ شاید بعد موت کے حل رہا ہو پس شک کی وجہ سے وارث نہ ہو گا مگر جبکہ وارثین اقرار کریں کہ حل مذکور موت سے پہلے تھا اور کچھ مہینہ سے کم میں پیدا ہوا تو وارث ہو گا۔ پھر یہ بتلاؤ کہ تقسیم ترکہ کیونکر ہو اور کس قدر حصہ حل کے لیے رکھا جائے۔ جواب یہ کہ اس حل کی نسبت غور کیا جاوے کہ پیدا ہوا تو وہ عین حال سے خالی نہیں یا تو وہ ورثہ موجودین کو محروم کر گیا یا ان کے حصہ میں نقصان لگا یا صرف شریک حصہ دار ہو گا۔ پس اگر وہ سب موجودین کو محروم کرنا ہو مثلاً میت کے بھائی و بہن و چچا و انکی اولاد بہن اور شاید حل لڑکا ہو تو سب محروم ہونگے تو ایسی حالت میں کل ترکہ روک لیا جاوے۔ اور اگر وہ محروم نہیں بلکہ ناقص کرنا ہو جیسے میت کا حل ہے کہ وہ میت کی زوجات کو چارم سے آٹھواں کر گیا تو کتر حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ مثلاً میت کی ان دباپ وارث ہیں اور ان حاملہ ہو پس حل اس کی ان کو تہائی سے محبوب کر کے چھٹا کر لگا تو ان کو چھٹا حصہ اور باپ کو چھٹا حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے کہ اگر نکاح لڑکا ہو۔ اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حل مذکور کو محبوب نہیں کر گیا اور نہ ان کا شریک ہو گا مثلاً میت کی دادی دادا نانی موجود ہیں تو جہات و جد کو ان کا حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے اور اگر موجودہ وارث ایسے ہوں کہ حل خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہوانکے ساتھ شریک ہو جائیگا مثلاً میت کے لڑکے یا لڑکیاں اور حل چھوڑا تو خفایہ رح نے ابو یوسف رحم سے روایت کی کہ میت ایک بہر کا حصہ روک لیا جاوے اور اسی قول پر فتویٰ ہے پھر اگر حل مذکور مردہ پیدا ہوا تو اسکے واسطے کوئی حکم یا میراث نہیں ہے اور جہات کی شناخت یہ کہ پیدا ہو کر سامنے یا روئے یا کوئی حرکت کرے جس سے زندگی معلوم ہو تو زندہ ہے اور اگر حل مذکور کا اکثر بدن دھندلا ہو پھر مر گیا تو وارث ہو گا ورنہ نہیں۔ پس اگر کھرا کھلا زسیہ نکلنے تک زندگی معتبر ہے اور اگر اندھا کھلا تو جو ترش نکلنے تک زندہ ہو۔ اور اگر مردہ کے بعد مر گیا تو وہ وارث ہو گیا اور اس سے بھی میراث لی جائیگی۔ الاختیار - اور اگر حل مردہ



مکملہ زوجہ بھی وارث نہیں ہوتا کہ غم مردہ نکلا ہو اور اگر مردہ نکلا گیا تو وہ منجملہ وارثوں کے ہے کیونکہ بیٹ میں اس کی زندگی معلوم تھی تو شاید نکالتے میں مر گیا ہو پس یقین مذکور کا شک سے انا لاہ نہیں ہو گا اور بیان یہ کہ اگر کسی نے حاملہ کے بیٹ میں مارا کہ وہ مردہ بچہ ڈال گئی تو یہ جنہیں منجملہ وارثوں کے ہے اس واسطے کہ شرع نے مارنے والے پر تادم واجب کیا اور یہ زندگی اعتبار کرنے کی دلیل ہے تو اس کے لیے میراث ہوگی اور اس کا حصہ بھی میراث ہوگا جیسے اس کی دیت میراث ہوتی ہے شرح مبسوط۔

**فصل۔** مفقود اور کافرون کے قیدی وغرق و حرقی کے بیان میں۔ جہاد میں جس سلمان کو کفار قیدی کر لے گئے وہ کافرون کا قیدی ہے اور غرق و حرقی وہ جماعت جو غرق ہو گئی اور حرقی وہ جماعت جو جل گئی۔ مفقود وہ شخص کہ کسی طرف نکل کر گم ہو گیا کہ اس کا ٹھکانا اور زندگی موت معلوم نہیں یا حرقی کفار سے گئے کہ اس کا مرنا یا جینا کچھ معلوم نہیں ہے۔ انجیل۔ مشائخ نے فرمایا کہ مفقود اپنے مال میں زندہ اور غیر کے مال میں مردہ اعتبار کیا جاتا ہے ہائیک کہ اتنی مدت گزر جاوے کہ معلوم ہو کہ وہ اتنی مدت زندہ نہیں رہ سکا ہے اس کے ہم عمر مر جاوے یا پھر جس روز یہ مدت ماضی ہوئی کی موت سے علامت حجت متحقق ہو اس روز وہ اپنے مال کے بارہ میں مردہ شمار ہو گا گویا آج مر گیا (حتی کہ آج جو روئے ہو وہ دین و وارث ہونگے) اور غیر کے مال میں اسی روز سے مردہ ٹھہرایا جاوے جس دن گم ہوا ہے۔ الذخیرہ۔ حتی کہ غیر کی میراث بعد مفقود ہونے کے نہیں پاویگا جبکہ اس کا گم ہونا اس نوبت کو پہنچ جاوے کہ اس کی موت کا حکم ہو۔ مفقود ہونے کے بعد جو شخص ایسا مرا کہ مفقود اسکے مال میں وارث ہے تو مفقود کا حصہ روک لیا جائیگا۔ بیان تک کہ وہ آجاوے یا اس کی موت کا حکم بعد مدت مذکور ہو جاوے پھر اگر موت کا حکم ہوا تو جو حصہ روکا گیا تھا وہ جس میت کے ترکہ سے تھا اسی کے وارثوں کو حصہ رسد پھیر دیا جائیگا حتی کہ اگر وہ وارث مر گئے ہوں تو ہر وارث کو جو حصہ پہنچا وہ اسکے وارثوں کو دیدیا جائیگا۔ کیونکہ یہ امر ظاہر ہوا کہ ورثہ مذکور اسی وقت اس حصہ کے مستحق تھے جو مفقود کے واسطے روکا گیا تھا کیونکہ مفقود مردہ تھا۔ اصل یہ ہے کہ اگر مفقود کے ساتھ میں ایسے وارث ہوں جو مفقود سے محجوب ہوتے ہیں تو انکو کچھ نہیں دیا جائیگا اور اگر بالکل محجوب نہ ہوں تو ان کا حصہ دیدیا جائیگا اور اگر محجوب نقصان ہو تو انکو کم حصہ دیدیا جاوے اور باقی روک لیا جاوے۔ مثال یہ کہ زید مرادو دو دختر اور ایک مفقود پسرا اور ایک پسری لڑکا چھوڑا تو دختر دن کو نصف دیا جاوے کیونکہ یہ یقین ہے اور باقی روک لیا جاوے اور پسری لڑکا بھی نہ پاوے کیونکہ مفقود کے ساتھ یہ لوگ محجوب ہیں اور یہ اس واسطے کہ دو دختر کے واسطے مفقود نہ تو دو تھائی ہے اور مفقود ہوتا تو نصف ہے پس نصف سے کم کسی حال میں نہیں ہے اور اگر مفقود کے ساتھ میں ایسا وارث ہو جو محجوب نہیں ہوتا جیسے جد یا جدہ تو اس کو پورا حصہ دیدیا جاوے۔

**الاختیار۔** جو سلمان کہ کفار کے پنجہ میں قید ہو گیا اور مفقود احوال نہیں ہوا بلکہ معلوم ہے کہ وہ اپنے دین پر مارتا اسکے واسطے دیگر مسلمانوں کا حکم ہے۔ السراجیہ۔ حتی کہ جو مورث مرے اس میں اس کا حصہ ہے اور اس پر مرے تو اسکے وارثوں کا حصہ ہے۔ م۔ اگر ایک جماعت غرق ہو کر مری یا جل گئی اور یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کون پہلے مر گیا تو گو باہر سب ساتھ ہی مرے پس ہر ایک کا مال اسکے ورثہ پاؤنگے اور یہ لوگ باہم وارث ہونگے۔ اور اگر معلوم ہو کہ فلان مقدم مرا پھر فلان مارتا گئے کا پچھلا وارث ہوگا۔ اسی طرح اگر دیوار کے نیچے دب گئے یا مگر میں مرے ہوں۔ اور اگر اس قدر معلوم ہو کہ فلان و فلان کی موت آگے پیچھے واقع ہوئی ہے لیکن یہ دریافت نہیں ہوتا کہ اول کون مارتا اس صورت میں بہر تقدیر بقدر یقینی حصہ ہو وہ دیا جاوے اور باقی روکا جاوے



یہاں تک کہ حال دریافت ہو یا ورثہ باہم مسلح کر لین۔ انخیزانہ۔ ۴۔

**فصل۔** ذوی الارحام کے بیان میں۔ ذوی الارحام میں وہ کل قرابتی داخل ہیں جنکے واسطے مقدمی نہیں اور نہ دسے عصبہ ہیں۔ انکا حکم بھی مثل عصبیات کے ہو کہ جو منفرد ہو وہ کل ترکہ لے جائیگا۔ الاختیار۔ ذوی الارحام چار اصناف ہیں۔ صنف اول جو میت کی جانب منتسب ہوں اور وہ دختر میت کی اولاد اور دختر پسر کی اولاد ہیں۔ یعنی میت کے نو اسے ذر اسمان اور پردہ اسے پردہ اسمان۔ علیٰ ہذا القیاس صنف دوم وہ کہ جنکی طرف میت منتسب ہو اور وہ جدات فاسدہ و اجداد فاسدہ ہیں۔ صنف سوم۔ وہ قرابتی جو والدین میت کی جانب منتسب ہیں۔ جیسے عینی بھائی کی لڑکیاں یا علاقائی بھائی کی لڑکیاں یا اخیانی بھائی کی اولاد خواہ لڑکیاں ہوں یا لڑکے ہوں۔ اور سب بہنوں کی اولاد یعنی بہن خواہ عینی ہو یا علاقائی ہو یا اخیانی ہو اور انکی اولاد خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو۔ صنف چہارم۔ وہ قرابتی جو میت کے دادا دادی کی جانب منتسب ہیں جیسے مادری چچا و انکی اولاد اور پھر بھائی و انکی اولاد اور ماموں و خالائیں و انکی اولاد اور عینی چچاؤن کی یا علاقائی چچاؤن کی لڑکیاں۔ پس یہ لوگ مع دیگر اسافل کے جو انکی جانب منتسب ہوں سب ذوی الارحام ہیں پھر جب میت کے وارثوں میں ذوی الفروض و عصبیات نہ ہوں بلکہ ذوی الارحام اپنے درجہ پر وارث ہوں جو ترتیب سابق میں بیان ہوا ہے تو ان چاروں قسموں میں سے قسم اول مقدم ہونگے اگرچہ وہ بہت اسفل ہوں لیکن مثلاً دختر کی اولاد یا دختر کے دختر کی اولاد اسی طرح۔ اور پسر کی دختر کے لڑکے لڑکیاں اور اس دختر کی دختر کے لڑکے لڑکیاں علیٰ ہذا القیاس پس جب انمیں سے کوئی موجود ہو اگرچہ بہت نیچی ہو وہی وارث ہوگا پھر قسم دوم پھر قسم سوم پھر قسم چہارم ہے لیکن واضح رہے کہ ہر قسم میں اسکے عصبیات کی ترتیب معتبر ہوگی یہی قول لیا گیا ہے۔ انکافی۔ یعنی قسم اول مطلقاً مقدم ہے اگرچہ بہت نیچی ہو اور یہی فتویٰ کے لیے مختار اور یہی مستند ہے فیصلہ ہذا دختر کی دختر اگرچہ بہت نیچی پشت میں ہو نسبت مان کے باپ کے مقدم ہے۔ الاختیار۔ اور بالا جماع جب اصحاب فرائض ہوں کہ جنپر باقی رد کیا جاوے یا کوئی عصبہ ہو اسوقت ذوی الارحام وارث نہیں ہوتے ہیں لیکن اجتماع ہو کہ شوہر و زوجہ کی وجہ سے ذوی الارحام نہیں مجبور ہوتے ہیں بلکہ شوہر یا درجہ کو اسکا حصہ دیکر باقی ذوی الارحام میں سے اقرب کو دید یا جائیگا جیسے یہ ذی رحم تنہائی میں پاتا تھا مثال یہ کہ میت کا شوہر و دختر کی دختر و خالہ و چچا کی دختر موجود ہیں تو شوہر کو نصف دیکر باقی دختر کی دختر کو دیا جاوے اور باقی سب محروم ہیں۔ پھر واضح ہو کہ قسم اول میں سے بھی جو میت سے زیادہ قریب ہو وہی وارث ہے مثلاً میت کی دختر کی دختر ہے اور میت کے پسر کی دختر ہے یا دختر کی دختر ہے تو دختر کی دختر یا دیگی۔ پھر اگر دو شخص ذوی الارحام میں سے قریب و درجہ میں برابر ہوں تو جو وارث کی اولاد ہو وہ اولیٰ ہے خواہ وارث عصبہ کی اولاد ہو یا وارث فرض کی اولاد ہو مثلاً پسر کی دختر کی دختر مقدم ہے یہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ اور پسر کے دختر کا لڑکا مقدم ہے یہ نسبت دختر کی دختر کے پسر کے۔ انکافی۔ اور اگر وارث کی اولاد کی اولاد ہو یعنی اسکے والدین وارث نہ ہوں بلکہ والدین سے اونچی پشت میں وارث ہو اور دوسرے کے والدین بھی وارث نہیں اور اونچی پشت میں بھی وارث نہیں تو کیا اول مقدم ہے۔ اسمیں اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ اس سے نفدیم ہوگی۔ جزائز الفقیہین۔ پھر جس صورت میں تقدیم نہ تو مال ان دونوں میں مساوی تقسیم ہوگا بشرطیکہ سب مذکر ہوں یا سب مؤنث ہوں اور اگر مذکر و مؤنث خلا ہوں تو مذکر کو مؤنث سے دو چند دیا جاوے اور یہ بلا خلاف ہے



بشرطیکہ مذکور مونت ہونے میں ان کے ان باب کی صفت متحد ہو اور اگر یہ صفت مختلف ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صفت والدین کا اعتبار نہیں اور مال ان دونوں کے صفت پر تقسیم ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شمار تو ان کے ابدان سے لیا جاوے اور صفت اس پشت سے لیا جاوے جہاں اختلاف ہو اگرچہ اختلاف اگرچہ پسر و دختر ہو اور دختر کی دختر ہو تو اصول کی صفت متفق ہو اور مال ان دونوں میں مذکور کو مونت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اسی طرح اگر دختر کی دختر کے پسر کا پسر ہو۔ اور دختر کی دختر کی دختر ہو تو بھی یہی حکم ہے کہ ان کے اصول متفق ہیں پس یہ تو صاحبین میں اتفاقی ہے اور اگر دختر کے دختر کی دختر ہو اور دختر کے پسر کی دختر ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں نصف نصف ہے یعنی دونوں دختر دن کو مساوی ملے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے تین حصہ کیے جاویں جن میں سے دو تہائی دختر کے پسر کی دختر کو ملے اور ایک تہائی دختر کے دختر کی دختر کو ملے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دور وایتون میں سے اکثر یہی ہو امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور ابی نعیم فہرزی ہے اور شیخ ابی جہاں رحمہ اللہ نے بسوٹ میں کہا کہ قول ابی یوسف رحمہ اللہ اصح ہے کہ وہ اسل اور محیط میں کہا کہ شلخ بخار نے قول ابی یوسف رحمہ اللہ اختیار کیا ہے۔ الکافی۔ اگر بعض کے واسطے دو جہت یا زیادہ کے ساتھ قرابت ہو تو ان جنسوں کا اعتبار کیا جائیگا پس بالاتفاق وہ ہر جہت سے وارث ہوگا لیکن اختلاف یہ کہ ابو یوسف رحمہ اللہ ان جہتوں کو فروغ میں اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ اصول میں اعتبار کرتے ہیں بخلاف جد کے کہ وہ ابو یوسف کے نزدیک بھی صرف ایک ہی جہت سے وارث ہوتا ہے اور ذی رحم کے نزدیک صحیح قول میں دو جہتوں سے وارث ہوتا ہے۔ التہدیب۔ ۴۔ قسم دوم یعنی اجداد و جدات فاسدہ میں جو نیست سے زیادہ قریب ہو وہ وارث ہے اور اگر قریب میں برابر ہوں تو مساوی ہیں اور وارث کے ذریعہ سے تقرب کچھ تقدیم کا موجب نہ ہوگا یہی اصح ہے۔ پھر جبکہ ذریعہ سے نسبت تک قریب ہے اگر ان میں اختلاف ہو تو جہاں اختلاف ہو اسی کی صفت لیکر مال کی تقسیم ہو مثلاً۔ جدات مادی اور جدات پدری میں سے جدات پدری کو دو حصہ اور جدات مادی کی طرف ایک حصہ دیا جاوے جیسے قسم اول میں تھا۔ پھر جو کچھ جدات پدری کو ملا اگر اس جانب جد و جد ہوں تو ان میں مذکور کو مونت سے دو چند دیا جاوے۔ علیٰ ہذا القیاس پدری جانب ہے۔ الخزانہ۔ ۵۔ قسم سوم۔ میں تین فرقہ ہیں۔ فرقہ اول یعنی بھائی بہنوں کی لڑکیاں وانکی اولاد۔ فرقہ دوم علاقائی بھائی بہنوں کی لڑکیاں وانکی اولاد۔ فرقہ سوم اخائی بھائی بہنوں کی اولاد وانکی اولاد کی اولاد کیلئے کہ قسم سوم میں مذکور مونت برابر ہیں۔ پس اگر فرقہ اول یا دوم سے ہوں تو صنف اول کی طرح مساوات درجہ و قرب نسبت و تقرب وارث میں اعتبار ہوگا پھر اگر صفت اصول میں اختلاف ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ انھیں کے ابدان کے شمار پر تقسیم ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ابدان کے ساتھ میں اصول کا وصف لیا جائیگا۔ الاختیار۔ شاہان یہ کہ بہن کی لڑکی بہت بہن کی لڑکی کی لڑکی کے اولیٰ ہے اس واسطے کہ وہ اقرب ہے۔ بھائی کے پسر کی لڑکی بہ نسبت بھائی کی دختر کی لڑکی کے اولیٰ ہے اس واسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔ ہواسطے کہ ذاتی عصبیات میں بھائی کا لڑکا بھی ہے۔ ایک نسبت کے قرابت میں صرف بہن کا لڑکا اور بہن کی لڑکی ہے تو مال ان دونوں میں مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ خواہ ایک بہن کی لڑکی و لڑکا ہو یا ایک بہن کی لڑکی اور دوسری بہن کا لڑکا ہو لیکن دونوں بہنیں عینی ہوں یا علاقائی ہوں۔ نسبت کے بھائی کے پسر کی دختر۔ اور بھائی کی دختر کا پسر۔ اور بہن کی دختر ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ابدان معتبر ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے پانچ سہام کر کے بہن کی لڑکی کو ایک سہم دیا جاوے اور باقی چار



سہام میں سے بھائی کی دختر کی پسر کو دو تہائی دیا جاوے اور ایک تہائی بھائی کے پسر کی دختر کو دیا جاوے۔  
 اقول امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک صرف چار حصہ کر کے ایک ایک دو وزن دختر کو اور دو حصہ پسر کو دیے جاوے۔  
 کہو کہ پسر کو دختر سے دو چند ملتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ کے قول کی دشوار تخریج یہ ہے کہ ہم نے ان کے اصول میں اختلاف  
 پایا چنانچہ ایک لڑکا و ایک لڑکی تو بھائی کی اولاد ہے اور ایک لڑکی بہن کی اولاد ہے پس گویا دو بھائی و ایک بہن کی  
 صفت ابتدا سے ہے پس دو بھائیوں کے واسطے دو حصہ اور بہن کے واسطے ایک حصہ ہوا۔ پس بہن کی دختر  
 کی دختر کو ایک حصہ دیا گیا اور باقی چار حصہ رہے پھر ان میں سے دوسرا اختلاف دیکھا اور وہ یہ ہے کہ دختر تو پسر کی  
 اولاد ہے اور پسر دختر کی اولاد ہے۔ لیکن اصول بذاتی محمد بن کبر کہ دو وزن بھائیوں ہی کی اولاد میں ترجیح اصول  
 متحد ہوتی و بالاتفاق بہان کا لحاظ ہوگا اور بہان میں ایک دختر ہے اور دوم پسر ہے پس پسر کو دختر سے دو چند  
 دیا جاوے۔ اور غنی نہیں کہ اس میں صعوبت ہے حالانکہ شرع کی سہولت مقتضی ہے کہ ایسی صعوبت نہ رہے تا یہ حد بشرط  
 ما۔ میون نہ کتب ولا شمس احمد بن ابی یوسف رحمہ کے قول ابی یوسف رحمہ اسی واسطے مشائخ بلخ نے اسی  
 شمار کیا اور شیخ سیبانی رحمہ نے اسی کی تفسیر کی اگرچہ فتویٰ بقول امام محمد رحمہ ہے حالانکہ خلاف صحیح کے بھی فتویٰ بشرط  
 و سہولت ہوئے ہیں اور یہاں اسکے خلاف ہے۔ م۔ و اشیع ہو کہ جب یعنی اولاد ذوی الارحام ہوں تو علانی ذوی الارحام  
 کا حکم مثل عقیقات کے ہے۔ الخزانہ۔ م۔ اور اگر فریق سوم کے ذوی الارحام ہوں یعنی بھائی ہوں تو ان میں مرد و عورت  
 کا حال سادہ ہے کہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ بھائی بہن کا حصہ برابر ہوتا ہے۔ (مسئلہ)۔ اگر تینوں فریق  
 سے بھائی ہوں اور درجہ میں سادہ ہوں تو جس ذی رحم کو بذریعہ وارث کے میت کی جانب تقرب ہو وہ اولیٰ ہے پھر  
 امام ابو یوسف رحمہ کے نزدیک جو فریق اول سے عروہ دوم سے اولیٰ ہے اور جو دوم سے عروہ سوم سے اولیٰ ہے۔ اور  
 امام محمد رحمہ کے نزدیک ترکہ کے اصول پر تفسیر کیا جاوے پھر ہر فرد کی اصل کے حصہ میں جو مال پڑتا ہے وہ اس کی  
 اولاد کی جانب منتقل کیا جاوے۔ مثال یہ کہ زمین کی تین بہنوں کی لڑکیاں موجود ہیں۔ لیکن ایک بہن عینی تھی اور  
 دوم علانی تھی اور سوم اغیانی تھی تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک کل مال فقط عینی بہن کی دختر کو ملے گا۔ اس واسطے کہ  
 درجہ میں سب برابر ہیں اور سبھی بنین وارث ہوا کرتی ہیں لیکن عینی بہن مقدم ہوتی ہے تو کل مال اسی کی دختر کو  
 ملے گا۔ اور باقی محرم ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مال کے پانچ حصہ کیے جاوے ان میں سے عینی  
 بہن کی دختر کو تین سہام دیے جاوے اور پوری بہن کی دختر کو ایک سہم اور مادری بہن کی دختر کو ایک سہم دیا جاوے  
 بلحاظ ان کے اصول کے بھور فرض درو کے۔ اور اس کی تخریج یہ ہے کہ میت کی مادری بہن کے واسطے چھ حصہ ہے  
 و عینی بہن کے واسطے نصف ہے اور چونکہ عینی صرف ایک بہن ہے تو دو تہائی پوری کر لے تک علانی بہن کو بھی چھ  
 حصہ لاپس چھ میں سے ایک سہم باقی رہ گیا امداد بھی ان میں پرورد کیا جاوے تو اس کا یہی طریقہ ہے کہ مال کے چھ حصہ  
 ان میں بلکہ پانچ حصہ کیے جاوے تو ہر ایک کے حصہ میں کسی قدر حصہ رسد بڑھ گیا پس عینی کے واسطے کل پانچ حصہ  
 میں سے تین حصے ہوئے اور یہی اس کی دختر کو دیے جاوے اور علانی کا ایک حصہ اس کی دختر کو اور اغیانی کا ایک سہم  
 اس کی دختر کو دیا جاوے۔ (مثال دیگر) عینی و علانی و اغیانی تین بھائیوں میں سے ہر ایک کی ایک دختر  
 موجود ہے اور زمین کی مدت کے وقت ہی لڑکیاں ہیں پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک عینی بھائی کی دختر کو میت سے  
 زیادہ قرابت ہے تو کل مال اسی کو ملے گا۔ اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اصول کا حصہ منتقل ہونا چاہیے لہذا اغیانی بھائی  
 کا چھ حصہ اس کی دختر کو دیا جاوے اور عینی بھائی کے ساتھ میں علانی وارث نہیں ہوتا ہے تو باقی پانچ سہام



صرف عینی بھائی کے لیے ہوتے ہیں وہ اسکی دختر پادگی اور علاقائی کی دختر محرم رہیگی۔ (مثال دیگر) سیت کی چوری بہن کی دختر ہی اور ماری بہن کی دختر ہی پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک علاقائی کی دختر کل مال کی وارث ہے کیونکہ وہ انوی ہی اور امام محمد رحمہ کے نزدیک اصول کے اعتبار سے علاقہ کو تین چوتھائی اور اخیالیہ کو چوتھائی بطور فرض رو کے ملے گا۔ تخریج یہ ہے کہ علاقائی بہن و اخیالی بہن کا جو حصہ ہوگا وہی ہر ایک کی دختر کی جانب منتقل ہوگا پس اخیالی بہن کے واسطے چھٹا حصہ ہے تو چھ میں سے ایک ہو اور علاقائی کے واسطے نصف ہے تو چھ میں سے ۳ ہوتے اور دو سهام باقی رہے وہ ان دو وزن پر اسطرح حصہ رکھد پھر سب عبادین کے کل مال کے چار ہی حصہ کیے جاوے تین تو اخیالی کو چھٹے کی جگہ چوتھائی ملے اور علاقائی کو بچائے نصف کے تین چوتھائی ملے پس علاقائی کی تین چوتھائی اسکی دختر کو ملے گی اور اخیالی کا چہارم اسکی دختر نے پایا (مثال دیگر) سیت کی عینی بہن کے دو پسر ہیں اور اخیالی بہن کے دختر ہی پس ابو یوسف رحمہ کے نزدیک دو وزن پسر ہی اولے اور وہی وارث کل ہیں اور امام محمد رحمہ کے نزدیک بہن کے دو پسر بمنزلة دو بہنوں کے ہیں و مال نہیں پہنچ سہا ہوگا۔ اقول۔ تخریج میں اشکال ہے اسولے کہ اخیالیہ بہن کے لیے چھٹا حصہ اور عینی بہن کے واسطے نصف (۳) ہے تو کل مال بطور فرض رو کے چار سهام ہیں۔ اور جو اختیار میں نقل کیا وہ اس بنا پر ہے کہ فروع میں وصفت اصول اعتبار کیا تو دو پسر مانند دو بہنوں کے قرار دیے اور دو بہنوں عینی کے لیے دو تہائی کے چار سهام ہوتے اور اخیالی کا چھٹا حصہ ایک سہم ہوا اور باقی ایک سہم بھی انہر دیا گیا تو پانچ سهام ہوتے اور وجہ یہ ہے کہ درحقیقت اسکے اصل وارث نہیں جو اسکا حصہ اسکی اولاد کو دیا جاوے بلکہ عینی یہ ہیں کہ ہر فرد وارث کے واسطے اسکے اصل کا لحاظ کیا جاوے تو بیان سیت کے وارث موجود ہیں صرف تین ہیں جنہیں دو مرد و ایک عورت ہے پس دو مردوں میں سے ہر ایک کو ترکہ سے اچھا حق ملنا چاہیے اور دو حق اس کا طے سے ہوگا کہ جو اسکی اصل کا حق ہوتا وہ اسکی جانب منتقل ہوا اور یہ معنی نہیں کہ اصل نے جو درحقیقت حق پایا وہ اسکو ملا کیونکہ اصل تو وارث مستحق ہی موجود نہیں ہے بلکہ اگر درحقیقت اصل کا حصہ میراث انکو منتقل ہوتا تو اصل کے واسطے خود جو کچھ ہوتا وہی ان دو وزن پسر میں تقسیم ہوتا اور بیان مراد یہ ہے کہ ان دو وزن لوگوں کو ترکہ سیت سے کس حساب سے ملے اور اخیالی بہن کی دختر کیونکہ پادے تو اسکی کیفیت یہ ہے کہ ہر فرد کا اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور لڑکی اپنی اصل کی صفت سے شریک ہو اور یہ غرض نہیں کہ ہر ایک کی اصل کا حق اسکے اولاد کو ملجاوے کیونکہ اصل کے واسطے درحقیقت بیان کوئی حق ہی نہیں ہے علاوہ برین مرت ایک لڑکا بذات خود میراث پلو یگانہ دوسرا اور اسکا بیان یہ کہ اگر ایک لڑکا اور اخیالی بہن کی دختر ہو تو مال کے چار سهام ہوں اور جب دو لڑکے ہوتے اور یہی حال رہا تو دوسرے نے ترکہ سیت سے کوئی حق نہیں پایا۔ پس امام محمد رحمہ کے قول کے یہ معنی ہیں کہ جب تینوں فریق مختلفہ سے مختلف جمع ہوں تو ہر فرد کے واسطے اسکی اصل کا حصہ لگا دین اور ہر اصل کا حصہ اسکی اولاد کی جانب منتقل کروں لہذا اس مسئلہ میں کہ عینی بہن کے دو پسر ہیں اور اخیالی بہن کی دختر ہی یوں کہا گیا کہ اخیالی کی دختر کے لیے اصل اسکی مان ہو جو سیت کی اخیالی بہن ہے۔ پس ایک اخیالی بہن کا حصہ اس لڑکی کے واسطے لگا یا گیا اور دو وزن لوگوں میں سے ہر ایک کے واسطے اسکی اصل کو شمار کرو اور وہ عینی بہن ہی تو گو یا دو عینی بہنیں ہیں پس ہی حساب آبا کہ ما اختیار سے اوپر نقل کیا اور تخریج کیا گیا ہے۔ م۔ جو ذی۔ جم الغین سے بذریعہ وارث کے سیت کی جانب نزدیک ہو وہ اولیٰ ہے جبکہ درجہ میں سب



جہاں ہوں۔ مثال یہ ہو کہ میت کے اخیانی بھائی کے پسر کا پسر ہو اور عینی بھائی کی دختر کا پسر ہو اور علاتی بھائی کے پسر کی دختر ہو تو کل مال اسی دختر کو لینگا اس واسطے کہ اسکی نزدیکی بذریعہ وارث ہو۔ اور اعتبار سے۔ بیان یہ کہ اخیانی بھائی کا پسر وارث نہیں ہو اور عینی بھائی کی دختر وارث نہیں ہو حتیٰ کہ اگر عینی بھائی کے پسر کا پسر ہو تا وہی کل کا مستحق ہوتا لیکن یہ دختر ہی اولاد دے کر ملنا علاتی بھائی کا پسر وارث ہونے کی وجہ سے اسکی دختر کو تقدم جہاں۔

### (بیان قسم چہارم از ذوی الارحام)

یعنی جہاں انتساب از جانب ہر میت ہو۔ اگر اس قسم میں سے کوئی تنہا ہو تو وہ کل مال کا مستحق ہو جائیگا اور معنی یہ کہ میت کے واسطے سوائے اس ذی رحم کے کوئی نہ ہو۔ اور یہ حکم درحقیقت کل اقسام ذوی الارحام میں جاری ہو۔ اگر اس قسم کے چند ذوی الارحام جمع ہوئے حالانکہ درجہ میں سب برابر ہیں تو بالاجل جہاں ذوی ہو مقدم ہو یعنی شکوکین چچا ہیں جو باپ کے بھائی ہیں لیکن ایک عینی بھائی اور دوم علاتی اور سوم اخیانی ہو تو عینی مقدم ہو علاتی پھر اخیانی ہو اور یہ حکم جہاں ذوی الارحام قسم چہارم میں ہو خواہ مذکر ہوں یا مؤنث ہوں۔ الگائی۔ پھر وارث کی اولاد اولیٰ ہو پس اگر انہیں سے ایک تو وارث کی اولاد ہو لیکن اسکی قرابت بہت واحد ہو اور دوم ایک ذی رحم کی اولاد ہو لیکن اسکو دو جہت سے قرابت حاصل ہو تو اسی صورت میں صحیح یہ کہ جس کو دو جہت سے قرابت ہو وہ اولیٰ ہو۔ مثال یہ کہ علاتی چچا کے پسر کی دختر۔ اور عینی بھو بھئی کے پسر کا پسر ہو تو یہی دوم اولیٰ ہو۔ م۔ حالانکہ علاتی چچا کا پسر عصبہ ہو دختر مذکورہ ایک وارث کی فرزند ہو لیکن عینی بھو بھئی کا پسر ہر چند وارث نہیں مگر اسکو مان دباپ دو ذوق جہت سے قرابت ہونے کی وجہ سے اولیت ہوئی۔ م۔ اور اگر یہ لوگ مذکر و مؤنث جمع ہوں اور انکی قرابت بھی برابر ہو تو مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے دیا جائیگا شلو سیت کا چچا نہ بھو بھئی ہو جو دین اور دونوں کی قرابت مادی جہت سے ہو یعنی یہ دونوں والد میت کی مادری بھائی ہیں بن باسیت کا مامون و خالہ دون عینی ہیں یعنی میت کی مان کے بھائی ہیں بن یا علاتی ہیں یا اخیانی ہیں غرض کہ دونوں کی قرابت بدرجہ مساوی ہو تو مذکر کو مؤنث سے دو چند دیا جائیگا۔ اور اگر درجہ قرابت میں محاذات مگر قوت میں اختلاف ہو جیسے میت کی سگی بھو بھئی اور مادری خالہ ہو یا سگا مامون ہو اور مادری بھو بھئی ہو پس عورت اول میں میت کے والد کی سگی بہن ہو اور والدہ کی مادری بہن ہو اور دوسری صورت میں والدہ کا سگا بھائی ہو اور والدہ کی اخیانی بہن ہو لیکن دونوں صورتوں میں باپ کی جہت سے جو وارث ہو اسکو دو حصہ اور مان کی جہت سے جو وارث ہو اسکو دو حصہ اور مان کی جہت سے جو وارث ہو اسکو ایک حصہ لینگا کیونکہ اول کے لیے باپ کا حصہ یعنی دو چند ہو اور دوم کے لیے مان کا حصہ یعنی تنہا ہو یعنی جس جہت سے اصل ہو جو اسکا حصہ ہو وہ اسے مستقل ہوگا اور یہی حکم انکی اولاد میں ہوگا کہ میراث کے لیے اولیٰ وہ ہوگا جو میت سے زیادہ قریب ہو خواہ کسی جہت سے ہو۔ اگر قریب میں برابر ہوں اور محل قرابت بھی متحد ہو تو وہ عصبہ کی اولاد ہو وہ اولیٰ ہو جیسے چچا کی دختر ہو اور بھو بھئی کا لڑکا ہو جو دہو اور دونوں کے ہیں یا پدیدی ہیں یعنی چچا و بھو بھئی دونوں کے ہیں یا پدیدی ہیں تو کل مال صرف بھو بھئی کی دختر کو مل جائیگا کیونکہ وہ وارث کی دختر ہو اور اگر ان دونوں میں ایک عینی ہو اور دوم باپ کی جہت سے ہو تو جس کو قوت قرابت ہو وہی وارث ہوگا۔ اسکا بیان یہ ہو کہ میت کی تین بھو بھیان ہیں ایک اسکے باپ کی عینی بہن ایک مان باپ سے ہو اور دوسرے اسکے باپ کی علاتی بہن اور تیسری صرف اخیانی ہیں اور میت کی تین خالہ تین ہیں ایک اسکی مان کی عینی بہن اور دوم علاتی اور سوم اخیانی ہو تو مال کی



تقسیم اس طرح ہوگی کہ باپ کی جہت کے لیے دو تہائی اور ماں کی جہت کے لیے ایک تہائی ہے پھر باپ کی جہت کی دو تہائی میت کی بھوپھیوں میں سے مرت سگی بھوپھی کو بوجہ قوت قرابت کے بیگی اور دسی طرح مان کی تہائی نسبت کی سگی خالہ کو بیگی۔ (مثال دیگر) میت کی سگی خالہ دو سگا مامون اور سگی بھوپھی و علاتی بھوپھی ہے۔ پس مال ترکہ سے دو تہائی مرت سگی بھوپھی کو بیگا اور ایک تہائی اسکی سگی خالہ فنگے مامون کے درمیان مرد کو عورت سے دو جہت کے حساب سے تقسیم ہوگا۔ اور تخریج اس طرح کہ مسئلہ ۱۳ سے نکالو پس ۲۔ پوری جانب کے لیے اور ایک مادی جانب کے لیے ہوگا پھر اس ایک کے عین ٹکڑے ہو کر دو مامون کو اور ایک خالہ کو دینا چاہیے لہذا مسئلہ کو (۹) سے نفیج کرو۔ ازاں مسئلہ ۶ سہام کو سگی بھوپھی کو دید اور مادی بھوپھی محروم ہے اور باقی تین سے ۲۔ مامون کو اور ایک خالہ کو دید۔ (مثال دیگر) میت کی والدہ کے سگے بھائی کی دختر ہے اور باپ کی اغیانی بہن کی دختر ہے تو ماں و باپ کی جہت سے بھوپھی کی دختر کو دو تہائی مال اور مامون کی دختر کو ایک تہائی دیا جاوے۔ (مثال دیگر) میت کی سگی خالہ کی دختر ہے اور باپ کی اغیانی بھائی کی دختر ہے تو بیس مال مذکورہ بالا اغیانی بچا کی دختر کو دو تہائی اور خالہ کی دختر کے واسطے ایک تہائی ہے۔ (مثال دیگر) میت کے سگے بچا کی دختر ہے اور سگی بھوپھی کی دختر ہے تو کل مال بچا کی دختر کو بیگا اس واسطے کہ وہ وارث کی لڑکی ہے۔ مثال دیگر) میت کی علاتی بھوپھی کی دختر اور عینی بھوپھی کی دختر ہے تو کل مال سگی بھوپھی کی دختر کو بوجہ قوت قرابت کے بیگا۔ (مثال دیگر) سگی خالہ کی دختر ہے اور علاتی مامون کی دختر ہے تو کل مال سگی خالہ کی دختر کو بوجہ قوت قرابت کے بیگا۔ لکنانی۔ بیخ رحم نے فرمایا کہ یہ امر بادر گھنا چاہیے کہ بھوپھیوں و خالوں و مامونوں کی اولاد میں جو میت کے زیادہ قریب ہو وہ استحقاق میں دور والوں پر مقدم ہوتا ہے خواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو اور قریب باعتبار پشت کے ہوگا مثلاً ایک پشت والا بہ نسبت دو پشت کے مقدم ہے اور دو پشت والا بہ نسبت تین پشت کے مقدم ہے۔ (مثال دیگر) میت نے خالہ کی دختر چھوڑی اور خالہ کی دختر کی دختر یا خالہ کے پسری کی دختر یا خالہ کے پسری کا پسری چھوڑا تو کل میراث خالہ کے دختر کو بیگی کیونکہ وہ ایک پشت اور پسری لینے شلہ زید ملا اور اسنے خالہ کی دستہ کریمہ چھوڑی اور خالہ کی نواسی ہندہ یا پوتی یا پوتا چھوڑا تو بہ نسبت نواسی و پوتی پوتا کے خالہ کی دختر اور پسری و لڑکی ایک پشت نیچے ہیں (مثال دیگر) میت نے بھوپھی کی لڑکی اور خالہ کی لڑکی کی لڑکی چھوڑی تو کل مال بھوپھی کی لڑکی کے واسطے ہوگا کیونکہ وہ خالہ کی نواسی کی نسبت ایک پشت اور پسری اگرچہ ان دونوں کی قرابت دو جہت مختلفہ سے ہے۔ یعنی بھوپھی زاد بہن کی قرابت از جانب پدر کیونکہ بھوپھی اس کے باپ کی بہن ہوتی ہے اور خالہ کی نواسی کے ساتھ ماں کی جانب سے قرابت ہے اس واسطے کہ خالہ اسکی ماں کی بہن ہے۔ (مسئلہ) بھوپھی کی لڑکیان بہن اور خالہ کی ایک لڑکی ہے تو دو تہائی بھوپھی کی لڑکیوں کے واسطے ہے اور ایک تہائی خالہ کی ایک لڑکی کے واسطے ہے۔ اقول یہ کہ سوجہ سے کہ میت کے ساتھ قرابت میں بھوپھی زاد بہنوں و خالہ زاد بہن میں کوئی دور نہیں بلکہ برابر ہیں ہر جہت کا فرق ہے کہ اول بہت بدہن اور دوم بہت مادر میں تو اس جہت کا لحاظ اول مرتبہ اس طرح کیا گیا کہ جہت پدری کے قرابتوں کو دو تہائی اور جہت مادی کے قرابتوں کو ایک تہائی دیا گیا اور اس کے سولے کوئی وجہ ترجیح نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر بھوپھی زاد فقط ایک بہن ہوئی اور خالہ زاد کئی بہنیں ہوئیں تو بھوپھی زاد کو دو تہائی اور خالہ زاد بان مرت ایک تہائی میں حصہ دار ہوئیں۔ پھر واضح ہو کہ اگر ان بہنوں میں سے بعض میں دو جہت سے قرابت ہو اور بعض میں ایک ہی جہت سے قرابت ہو تو جہت مختلف ہونے کے وقت اس کاٹھ سے ترجیح بہت دالی



استحقاق میں قائم نہوگی اور جب جہت منہ ہو تو البتہ باپ کی جانب سے ہو وہ ان کی جانب دلسے پر ترجیح ہو فواہ  
مرد ہو یا عورت ہو۔ اس کلام کی توضیح یہ ہے کہ بہت کے باپ کی جانب سے فواہی رحم ہو اسکو اپنا استحقاق ہو اور جو ان  
کی جانب سے ہو وہ بھی مستحق ہے حتیٰ کہ اگر باپ کی بہن یعنی جو جسکو ان دو باپ دو ذن جہت سے قرابت ہوتی ہو اور اسکے  
لڑکی موجود ہو اور ان کی علاقائی بہن ہو جسکو فقط باپ کی قرابت ہوتی ہو اور اسکے لڑکی موجود ہو پس بہت نے سگی بھوپھی  
کی لڑکی چھوڑی اور علاقائی خالہ کی لڑکی چھوڑی تو مال کا استحقاق دو ذن کے واسطے ہوگا اگر جہت کی بھوپھی زاد بہن  
کو مادر و پدر و جہت سے قرابت ہو اور خالہ زاد بہن کو صرف باپ ہی کی جہت سے قرابت ہو لیکن بھوپھی زاد بہن کو  
کل ترکہ کے استحقاق کی ترجیح اسوجہ سے نہوگی کہ ایک کی قرابت بہت کے ساتھ باپ کی جہت سے ہو اور دوسرے کی  
قرابت ان کی جہت سے ہو لہذا فرمایا کہ جب جہت مختلف ہو تو سگے قرابت والے کو سوتیلے قرابت والے پر ترجیح تقدیم  
نہیں ہوتی جو چنانچہ مثال مذکور میں بھوپھی زاد بہن کو کل ترکہ کے واسطے تقدیم نہوگی۔ ان اگر ایک ہی جہت سے  
دو ذن ہوں تو البتہ جس ہی رحم کو باپ کی جہت سے قرابت ہو وہ دوسرے پر جسکو فقط ان کی جہت سے قرابت ہو مقام  
ہر جیسے اسی نشان میں ایک سگی بھوپھی کی دختر ہوئی اور دوسری صرف مادری بھوپھی کی دختر ہوئی یعنی باپ کی اخیانی  
بہن کی دختر ہوئی تو دو ذن باپ ہی کی جہت سے قرابتی بہن پس سگی کو سوتیلے پر ترجیح ہوتی یعنی سگی بھوپھی کی دختر کل  
مال باقی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ سگی کو فقط باپ والی پر بھی ترجیح ہو۔ مثلاً بہت نے سگی بھوپھی کی دختر اور علاقائی  
بھوپھی کی دختر اور اخیانی بھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال سگی بھوپھی کی دختر باوی کی اور اگر سگی نہ ہو بلکہ باقی دو ذن ہوں  
تو کل مال علاقائی بھوپھی کی دختر باوی کی اور اسی طرح خالہ و ان کی جانب سے اگر سگی خالہ و علاقائی و اخیانی خالہ ہر ایک کی دختر  
موجود ہو اور سوا سے ان کے کوئی نہیں ہو تو کل مال سگی خالہ کی دختر باو سے اور اگر یہ نہ تو علاقائی خالہ کی دختر کل کی مستحق ہو  
یہ سب اسوقت کہ خالی ایک ہی جہت سے ہیں اور باہم دو قرابت و ایک قرابت کا فرق ہو اور اگر بہت کے ان دو باپ  
دو ذن کی جہت سے ہوں مثلاً باپ کی بہن کی دختر ہو یعنی بہت کی بھوپھی زاد بہن ہو اور بہت کی ان کی بہن کی  
دختر ہو یعنی خالہ زاد بہن ہو تو بھوپھی زادہ کو دو تہائی اور خالہ زادہ کو ایک تہائی ملیگا۔ ان اگر باپ کی جہت میں  
بھوپھیان مختلف ہوں مثلاً عینی بھوپھی کی دختر اور علاقائی و اخیانی کی دختر میں ہیں اور خالہ زاد بہن ہو تو دو تہائی ہو  
بھوپھی زاد بہن کی طرف آبادہ تینوں بھوپھیوں میں سے فقط سگی بھوپھی کی دختر کو ملیگا اور یہ بیان ادب ہو چکا ہے۔ اور  
بیان کل مال کے استحقاق میں کلام ہو تو یہ بھی کہ ایک ہی جہت سے ایسے قرابتی ہوں جن میں سگے و سوتیلے کا فرق ہو  
و نہ دو جہت سے ترجیح نہوگی۔ اور اسی طرح اگر ان اولاد میں کوئی عصبہ یا ذی فرض کی اولاد ہو تو بھی ایک ہی جہت  
میں اسکو ترجیح ہوگی اور دو جہت میں تقدیم نہیں ہو سکتی ہے بلکہ بہت کے ساتھ بہت کے اتصال کا اعتبار ہوگا  
(مثال یہ ہو) کہ بہت نے عینی چچا یا علاقائی چچا کی دختر چھوڑی اور بھوپھی کی دختر چھوڑی تو کل مال اسکے چچا کی  
دختر کو ملیگا سوا سے کہ وہ عصبہ کی بیٹی ہو۔ اور اگر اسنے چچا کی دختر اور مامون یا خالہ کی دختر چھوڑی تو چھیری بہن  
کے واسطے دو تہائی مال ہو اور مامون یا خالہ کی بیٹی کے واسطے ایک تہائی مال ہو اسواسطے کہ بیان جہت مختلف  
ہو پس چھیری بہن کو عصبہ کی اولاد ہونے سے ترجیح نہیں ہو۔ اور یہ روایت امام ابو یوسف رحمہ علیہ سے لیکن  
ظاہر المذہب یہ ہے کہ عصبہ کی اولاد مقدم ہو فواہ جہت متحد ہو یا مختلف ہو اسواسطے کہ عصبہ کی اولاد کو وارث  
بہت سے زیادہ اتصال ہو تو گو یا وہ بہت سے زیادہ متصل ہو۔ قال المتزجم باہن کہا حاد سے کہ وراثت یعنی  
خلافت ہو تو وارث خلیفہ بہت ہو اسی طرح خلیفہ بہت کی اولاد بہت خلیفہ بہت ہو کیونکہ وہ خلیفہ کی خلیفہ ہو تو گو یا







چھوٹے پر تقسیم کرو چنانچہ رہے اس پر جو بونے کو تقسیم کر دیا اگر پورا تقسیم ہو جاوے تو یہی سب سے بڑا عدد مشترک ہوگا  
 اور اگر پورا تقسیم نہ ہو تو باقی پر اسکو تقسیم کر دیا ہاں تک کہ خیر پورا تقسیم ہو ہی یہ عدد ۵- مثلاً ۸- ۹- ۱۲- مین  
 ۱۲- ۸- تقسیم کرو تو چار باقی رہے پھر چار پر ۸- کو تقسیم کرو ۸- ۲- ۴- تو پورا تقسیم ہو گیا پس اسی پر ۱۲- بھی  
 پورا تقسیم ہوگا۔ اب خلاصہ نسبت یہ ہوا کہ جن دو عددوں میں بتایں ہو کہ ان میں کسی عدد کے ساتھ موافقت نہیں  
 ہے جیسے ۳- ۵- ۵- اور ۵- ۵- ۱۱- جیسے ۶- ۷- ۱۱- اور ۱۳- ۱۵- ۲۵- تو ایسے دو عدد کو متہائے  
 کہتے ہیں پس اگر ہم فرض کریں کہ ۵- ۵- ۱۱- کو ہر ایک کو حصہ سادی ۱۱- سهام ملے تو ہزارہ کے لیے ضرور ہو کہ  
 ۱۱- کے ۵۵ شکرے کریں تاکہ ہر ایک کو ۵۵- مین سے ۱۱- ٹکڑے دیں پس درحقیقت ایسے دو  
 عدد مین کوئی موافقت و نسبت نہیں بلکہ بتا دینا ہے۔ اور اگر دو عدد ایسے ہوں کہ ان میں سے بڑا چھوٹے پر  
 پورا تقسیم ہو جاوے تو ان دو ذون میں مداخل ہو مثلاً ۴- ۵- ۱۲- کہ بارہ چار پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے اور  
 ۳- حاصل قسمت ہوتا ہے جو دلیل ہے کہ گویا ۴- کو ۳ مرتبہ جمع کیا گیا ہو دوبارہ مین چار تین مرتبہ داخل ہو  
 پس اگر فرض کر دو کہ چار کے حصہ مین ۱۲ سهام پڑے تو کچھ اشکال نہیں کہ ہر ایک کو تین سهام دیے جاویں  
 اور اگر ۸- کے حصہ مین ۱۲- سهام ہوں تو لا محالہ ان سهام کے ٹکڑے کرنا چاہیے پس ۹- ۱۲- مین توافق ہو  
 پس چار سے کسی ایک کو تقسیم کر کے حاصل کو دوسرے مین ضرب دیدہ تو ۲۴- ہو گئے اور مثال یہ کہ مثلاً ۱۲- ۱۵- ۲۰- ۲۴-  
 ۹- آدیوں پر تقسیم ہونا چاہیے دوبارہ کو دو چند کیا تو ۲۴- ۱۵- ۲۰- ۲۴- ۱۵- ۲۰- ۲۴- ۱۵- کے حصہ مین  
 ۳- ۱۵- ۲۰- ۲۴- ۱۵- ۲۰- ۲۴- ۱۵- یا مداخل یا توافق ہوگی اور ہر ایک کا حکم بیان کیا گیا۔ پھر واضح ہو کہ کبھی میت  
 کے انتقال کرنے پر اسکا ترکہ اسکے وارثوں مین تقسیم ہو جاتا ہے اور ہر ایک وارث اپنے حصہ پر قبضہ کر لیتا ہے حتیٰ کہ  
 جب ان میں سے کوئی وارث مرے تو اسکے ورثہ اسکا ترکہ تقسیم کر لیتے ہیں۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص نے  
 انتقال کیا اور اسکے ترکہ سے اسکے وارثوں کے حقوق متعلق ہو گئے لیکن باہمی تقسیم واقع نہیں ہوئی پھر ان میں سے  
 کوئی مر گیا اور اسکے وارثوں کے حقوق متعلق ہوئے حتیٰ کہ ان میں بعض وہ ہوتے ہیں جنہوں نے میت اول سے  
 حصہ پایا اور میت دوم کے ترکہ مین بھی سستی ہیں پھر ہزارہ نہیں ہوا حتیٰ کہ میت سوم نے انتقال کیا اور اسکے ترکہ  
 سے بھی وارثوں کے حقوق متعلق ہوئے حتیٰ کہ شاید وارثوں مین بعض وہ ہوں جنہوں نے میت اول دوم  
 دونوں سے بھی حصہ پایا اور سوم سے بھی سستی ہیں غرض کہ بعد متعدد اموات کے ہزارہ منظور ہوا تو اسکو منا سخر  
 کہتے ہیں۔ اول مفرد تقسیم ترکہ کی مثالیں و طریقہ بیان ہوتا ہے۔ (میت) کے زوجہ و دو بھائی ہیں مسئلہ  
 چار سے ہوا از انجملہ زوجہ کو ایک سہم چارم دیا لیکن باقی ۳- سهام ۲- بھائیوں پر تقسیم نہیں ہونے ہیں تو (۳) کو  
 (۲) مین ضرب دیا کیونکہ ۳- ۲- مین بتا دینا ہے پس اصل مسئلہ کو بھی ۲- مین ضرب دیا پس مسئلہ (۸)  
 سے نکالو کہ زوجہ کو چارم کے (۲) دیدہ اور باقی چھ کو دو بھائیوں پر تقسیم کر دو کہ ہر ایک کے حصہ مین منجملہ ۶  
 کے مین تین حاصل ہوئے اور صورت تحریر حسب ذیل ہے۔

مسئلہ ۴۔ تقسیم زوجہ و دو بھائی  
 بنا براس مسئلہ کے کہا گیا کہ جان جس وارث کے حصہ مین کسر واقع ہو اسکے  
 حصہ و اس کو اصل مسئلہ مین ضرب دیدہ خواہ عمل کروا کر عمل ہو جائے  
 ہاں بھائیوں مین کسر واقع ہوئی ہے اور وہ دین تو انکو اصل مسئلہ



کے عدد میں ضرب دو تو دو ہو تو ۲ و چار کے ضرب سے ۸۔ حاصل ہوئے اور اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔  
 (بیت) کے زوجہ و چہر بھائی ہیں۔ مسئلہ ۴۔ سے ہوا۔ زوجہ کو ایک سہم دیا گیا اور ۳۔ باقی کی تقسیم ۶۔  
 برادر پر نہیں ہو سکتی ہو لیکن ۶ و ۳۔ میں موافقت باثبات ہو تو ۶۔ کا ثلث یعنی دو بیکر اصل مسئلہ میں ضرب  
 دینا کافی ہو یا یوں کہو کہ ۶ و ۳۔ میں تداخل ہو تو خارج قسمت ۲۔ کو اصل مسئلہ میں ضرب دید و پس ۹۔ سے تصحیح  
 ہوئی کہ زوجہ کو ۲۔ اور ہر ایک بھائی کو ایک ایک سہم ۱۔ (مثال و دیگر) بیت کی زوجہ اور چہر کے بھائی  
 اور سگی بہن بہن ہیں۔ اصل مسئلہ چار سے ہوا کہ زوجہ کو چہارم ایک سہم دیگر باقی ۳۔ کی تقسیم جب ہو کہ ۱۵۔  
 ٹکڑے کے جاوین اس واسطے کہ مرد کو عورت سے دو چند لینگا تو بہنوں کے واسطے ایک ایک ہو تو ۲۔ اور بھائی  
 کے واسطے دو دو ہوں تو ۱۲۔ پس جملہ ۱۵۔ ٹکڑے کے جاوین۔ پس باقی ۳۔ اور ۱۵۔ میں تداخل ہو تو  
 اسکی تہائی کا ضرب دینا کافی ہو پس ۱۵۔ کی تہائی ۵۔ کو اصل مسئلہ میں ضرب دید و تو ۲۰۔ ہوئے اس میں سے  
 زوجہ کا چہارم ۵۔ اور ہر بہن کے واسطے ایک ایک اور ہر بھائی کے واسطے دو دو ہونگے (قاعدہ دیگر)  
 جبکہ فریقین پر کسر واقع ہو پس چاہیے کہ پہلے ہر فریق واسطے سہام میں موافقت تلاش کرے پس دو وزن کے تو  
 میں جو دو عدد حاصل ہوئے اگر دو وزن کا مثل ہوں کی بیشی نہ تو صرف ایک عدد کو اصل مسئلہ میں ضرب دینا کافی ہو  
 اور اگر تداخل ہوں تو زائد کو ضرب دے اور اگر متوافق ہوں تو ایک کے دفع کو دوسرے میں ضرب دیکر اصل  
 میں ضرب دے اور اگر متباہن ہوں تو ہر ایک کو دوسرے میں ضرب دیکر حاصل کو اصل مسئلہ میں ضرب دے۔  
 (مثال) بیت کے تین چچا اور تین دختر ہیں۔ پس دخترین کے واسطے اصل مسئلہ ۳۔ سے یا کیونکہ چچا تو  
 عصبات میں ہیں پس دخترین کے لیے ۲۔ ہوا۔ اور ایک باقی رہا لیکن ۲ سہام تو تین رو کیوں پر تقسیم نہیں ہو سکے  
 اور اسی طرح ایک سہم بھی ۳۔ چچا پر تقسیم نہیں ہو سکا۔ لیکن دو وزن فریق کا عدد متماثل ہو لینے رو کیاں ۳۔ اور  
 چچا بھی ۳۔ ہیں لہذا ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دید و (۹) سے تصحیح ہو گئی اس طرح کہ ۹۔ سے دو تہائی کے  
 واسطے تین بہنوں کے ہر بہن کے لیے ۲۔ ہوئے اور باقی ۲ سہام واسطے تین چچا کے ہر ایک کے واسطے ایک سہم  
 ہوا۔ (مثال و دیگر) پانچ جدات اور پانچ سگی بہنیں اور ایک چچا اور پس جدات کے لحاظ سے اصل مسئلہ  
 ۶۔ سے فرض کرو جس میں سے ایک سہم جدات کے لیے ہوا حالانکہ اس سہم کے پانچ ٹکڑے ہوں تو ہر جدہ کو ایک  
 لے لیکن پانچ حصص یافتہ و پانچ بہنوں و پانچ جدات سب میں تامل ہو تو ایک کو اصل مسئلہ میں ضرب دید و (۱۲)  
 ہوئے اسی سے تصحیح ہوگی۔ پس جملہ ترکہ کے (۳۰) سہام میں سے جدات کو چھٹے کے پانچ سہام دو کہ ہر جدہ کو ایک  
 سہم لینگا اور پانچ بہنوں کو دو تہائی کے (۲۰) ہر ایک کو چار سہام لے اور باقی چچا پادے۔ (مثال و دیگر)  
 ایک جدہ اور چہر سگی بہنیں ۹ و ۹۔ مادی بہنیں ہیں اصل مسئلہ ۷ سے ہوا اور حسب ذیل اسکو لکھنا چاہیے۔  
 یعنی بیت کے جدہ کو ایک سہم لینے چٹا حصہ ہو اور یعنی بہنوں کے واسطے دو تہائی  
 کے ۴۔ سہام ہیں اور اخیانی بہنوں کے لیے تہائی کے ۲۔ سہام ہیں اور یہ عمل ہو کر  
 ۷۔ ہو گئے۔ پھر ہر فریق کو جو کچھ پہنچا اسکو دیکھو تو (۹) اخیانی اور دو سہام میں کچھ  
 موافقت نہیں ہو اور ۹۔ یعنی اور انکے چار سہام ہیں توافق بال نصف ہو یعنی ۹۔  
 نصف بیکر ضرب دینا کافی اور وہ ۳۔ ہو۔ پھر ۹ و ۳۔ میں تداخل ہو تو (۹) ہی کو ضرب دینا کافی ہو پس ۹۔ کو  
 اصل یعنی عمل میں ضرب دیا کہ (۶۳) ہوئے اور اسی سے تصحیح ہوگی۔ اس طرح کہ جدہ کو (۹) سہام اور ۶۔ بہنوں



یعنی کو (۳۶) کہ ہر ایک کے لیے چار ہونے اور اخیافرن کے ۱۸ - مین سے ہر ایک کے لیے دو ہونے۔ (مثال دیگر) دختر - ۶ جدات - ۴ دختران پسر - چچا - مودودین - اصل مسئلہ ۶ سے ہوا پس دختر کو ۳ - اور جد کو ۶ کو ایک اور ۴ دختران پسر کو ایک - اور ۶ - ۲ - مین موافقت بالنصفہ ہر ایک کے نصف کو دوسرے مین ضرب دیا تو ۱۲ - ہوئے اور ۱۲ - کو ۶ - مین ضرب دیا تو (۷۲) سے نتیجہ مسئلہ ہوگی۔ (مثال دیگر) سیت کی زوجہ اور ۱۴ - مادری بہنیں اور ۲۵ - چچا مین پس یہاں چہارم اور تہائی اور باقی چاہیئے پس کمتر عدد ۱۲ - ہی جس تہائی دو چہائی برآمد ہو لیکن تہائی کے ۴ - اور ۱۶ - مادری بہن مین داخل سے توافق بالربع ہی لینے چار سے ضرب کافی ہو اور باقی ۵ - اور ۲۵ - مین بھی داخل ہی تو پانچ سے ضرب کافی ہی لیکن چار اور پانچ مین موافقت نہیں ہو تو ضرب دیگر - ۲۰ - ہوئے اور انکو اصل مسئلہ مین ضرب دیا کہ - ۲۴۰ - ہوئے پس اسی سے نتیجہ ہوگی۔ واضح ہو کہ جیسے دو فریق مین علی کیا کہ اول ہر وارث کی تعداد اور اسکے عدد سهام مین توافق و تباہنہ دیکھ کر باہم دو وزن مین توافق وغیرہ دیکھ کر انکے حاصل ضرب کو جسکا نام جزو البسمہ ہو - اصل مسئلہ مین ضرب دیا تھا - اسی طرح اگر تین فریق یا چار مین ایسا واقع ہو تو بھی ہی علی کرنا چاہیئے اور واضح ہو کہ فرائض مین چار فریق سے زیادہ مین کسر تصور نہیں ہو گا نفس علیہ فی النہیہ - (مثال دیگر) کہ سیت نے چار زوجات و تین جدات صحیحہ اور باہم چچا چھوڑے - پس چچاؤن کے عصبہ ہونے سے انکے لیے عدد فرض تلاش نہو گا بلکہ زوجات کے لیے چہارم اور جدات کے لیے چٹا حصہ ہی تو ایسا عدد جس سے چہارم و چٹا نکل آوے کم سے کم - ۱۲ - ہی پس اصل مسئلہ - ۱۲ - سے فرض کا حسب ذیل

مسئلہ ۱۲ - نتیجہ ۱۴۲

زوجات (۴)	جدات صحیحہ (۳)	چچا (۱۲)	سہام مین سے (۳) سهام دین خود چار
چہارم - ۳ - سهام	چٹا حصہ - ۶ - سهام	باقی - ۷ - سهام	زوجات کو پورا تقسیم نہو گا لہذا علی کرنے

کے واسطے تا عدد مذکورہ بالا کے موافق چلنا چاہیئے کہ ۳ - عدد سهام کو ۴ - عدد زوجات مین ضرب دیا تو - ۱۲ - ہوئے یعنی اگر زوجات اربعہ کے ۳ - سهام کے پھر بارہ ٹکڑے دیے جاوین تو ہر زوجہ کو ۳ - ٹکڑے مل جاوین لہذا اگر اصل مسئلہ ہی مین کل مال کے اسقدر ٹکڑے کریں جس سے چارون زوجات کو بھلے کاں - ۳ - ٹکڑوں کے ۱۲ - چھوٹے ٹکڑے جو مقدار مین مساوی مین لمجاوین تو سب پر مساوی تقسیم ہو جاوین مثلاً سیت کے بارہ روپیہ مین سے چارون کو ۳ - روپیہ بہنیں تو انہیں تقسیم مشکل ہوگی اور اگر بارہ روپیہ کی چوہانیاں (۴۸) کر کے انہیں سے چہارم کے ۱۲ - چوہانیاں تیزن کو دی جاوین تو ہر ایک ۳ - چوہانیاں سے لے گا کہ ۱۲ - چوہانیاں اور تین روپیہ برابر مین پس یہ معنی زن کہ بھلے - ۳ - سهام کی زوجات کے لیے ۱۲ - سهام کہے جاوین اور برابر اوپر سے بیان چلا آتا ہو کہ اصل مسئلہ سفرہ خدہ سے جسقدر ۱۰۰ ملین انکو دیکھا جاوے کہ وہ تعداد و ورثہ پر پوری تقسیم ہوا مین اور نہ داخل و توافق وغیرہ سے حساب لگایا جاوے کہ انہیں - ۳ - سهام کو مثلاً کتنے ٹکڑے کریں کہ انہیں پوری تقسیم ہو جاوین پس مثال دیگر مین ہم نے دیکھا کہ چار زوجات اور تین سهام مین تباہنہ ہو تو دو وزن کو باہم ضرب دیا کہ - ۱۲ - ہوئے پس معلوم ہوا کہ ۳ - سهام کے بارہ ٹکڑے کریں اگر ہم یہ امر اختیار کریں کہ پہلے کل مال کے بارہ سهام کو تین جنہن سے لہذا اربعہ کو چہارم کے - ۳ - سهام دین پھر زوجات کے - ۳ - سهام کو - ۱۲ - ٹکڑے کریں تو ہر ٹکڑہ تقسیم لازم آوے کہ



اور یہی کر رہیں بلکہ ۳۔ جہات کو ۲۔ سهام ملے اور وہ بھی ان پر ہرے تقسیم نہیں ہو سکتے ہیں تو لا محالہ نہیں بھی  
 کرے کرے کے جاوین اس طرح کہ ۲ و ۳۔ میں تباہی ہو تو ضرب سے ۶۔ ہونے کا معلوم ہوا کہ جہات کے دو  
 سهام کے پھر ہم ۶۔ ہکرے کریں تب تقسیم ہو پس حصہ زجرات کے ۱۳ ہکرے کریں اور حصہ جہات کے ۶۔  
 ہکرے کریں اور ابھی ختم نہیں ہوا بلکہ ۱۲۔ چچا کے ۷۔ سهام ہیں اور یہ بھی ان پر ہرے تقسیم نہیں ہونے بلکہ  
 تباہی ہو تو ان کے پھر ہکرے کریں تب بطورہ پورا ہو اور یہ سب چھ بار بطورہ ہوا لہذا ہم نے اس قاعدہ بیان کیا  
 جس سے ہر کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم کل مال کے ایک بار اس قدر ہکرے کریں جس سے زوجات کو ملنے لائق ہو  
 اور جہات کو ملنے مناسب ۶۔ اور اعظام کو ان کے مناسب پہنچ جائیں پس قاعدہ یہی کہ پہلے ہر فرق اور  
 سهام میں مناسبت حسابی سے دریافت کریں کہ اسکے واسطے کتنے ہکرے ہوں تاکہ پورا بطورہ ہو جاوے  
 پس اگر تباہی ہو جیسے اس مثال میں ہر فرق واسطے سهام میں تباہی ہو تو لا محالہ تعداد فرق واسطے سهام کو باہم  
 ضرب دینے سے دریافت ہوا کہ زوجات کے ۱۲۔ جہات کے ۶۔ اور اعظام کے ۱۲۔ ضرب سے ۱۴۴۔ پھر ہم نے  
 کل مال کے لیے انہیں باہم نسبت دیکھی تو معلوم ہوا کہ عدد زوجات ۱۲۔ اور شمار اعظام ۱۲۔ میں مانتہ ہو پس  
 دو وزن کو اصل مسئلہ میں ضرب کرنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ فقط ۱۲۔ کی ضرب ایک بار کافی ہو اور اسی طرح  
 حصہ جہات ۶۔ میں اور ۱۲۔ میں داخل ہو تو یہ بھی اسی میں سے نکل آوے گا جسے ضربت ۱۲۔ کو اصل مسئلہ  
 ۱۲۔ میں ضرب دیا تو ۱۴۴۔ حاصل ہوا پس کل مال کے ۱۴۴۔ سهام کر دو تو ہر ایک فرق کو اس قدر سهام  
 پہونچینگے کہ باہم مساوی تقسیم ہو جاوین چنانچہ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہر فرق کو جو کچھ پہونچا تھا اس کا بارہ گونہ  
 پہونچا کر اصل کو بارہ گونہ کیا گیا ہے تو چاہو ہر فرق کے حصہ کو بارہ گونہ کر دو اور چاہو ۱۴۴۔ میں سے ہر ایک  
 حصہ نکال دو۔ مثلاً زوجات کی چوتھائی چاہی تو ۱۴۴۔ کی چوتھائی ۳۶۔ ہوئے اور اسی طرح اگر اول میں ۳۶۔  
 سهام تھے انکو بارہ گونہ کر دو تو بھی ۳۶۔ ہوئے اور اس میں سے ہر زوجہ کے واسطے (۹) سهام ہونگے۔ اور اسی طرح  
 جہات کے (۱۲) میں سے ہر ایک کو (۸) ملینگے اور ۱۲۔ اعظام کے (۸) میں سے ہر ایک کو (۷) پہونچینگے۔  
 (مثال دیگر) میت کے ۶۔ جہات اور ۹۔ لڑکیاں اور ۱۵۔ عم میں۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے نکالو اس واسطے  
 کہ تکو فرائض کے لیے دو تہائی دھچکے کی ضرورت ہو اور یہ جنس ۶۔ سے برآمد ہوا کرتی ہے پس ۶۔ جہات کے واسطے  
 ایک۔ اور ۹۔ لڑکیوں کے واسطے دو تہائی کے ۴۔ اور باقی ایک سهم اسکے ۱۵۔ عم کے واسطے ہے۔ پھر ہر فرق  
 اسکے حصہ میں تباہی ہو لیکن اعداد فرقین میں توافق ہو چنانچہ ۶۔ و ۹۔ میں توافق بالثلث ہے تو ایک کے ثلث  
 کو دوسرے میں ضرب دیا تو ۱۸۔ ہوئے جس سے ۹ و ۶۔ دو وزن برابر مقسوم علیہ ہوتے ہیں۔ پھر ۱۹۔ و ۱۵۔  
 میں بھی توافق بالثلث ہے لہذا ایک کے ثلث کو دوسرے میں ضرب دینے سے (۹) حاصل ہوئے پھر اسکو اصل مسئلہ  
 (۶) میں ضرب دیا تو (۵۴) ہوئے پس اسی سے مسئلہ کی فصیح ہوگی۔ (مثال دیگر) میت نے دو زوجہ اور  
 دس جد و سمجھ و چالیس مادی ہیں اور بیٹ چچا جھوڑے۔ اس میں فرائض کے واسطے چوتھائی دھچکے کی ضرورت ہو  
 لہذا اصل (۱۲) سے مفروض ہوا جس میں سے ۶۔ زوجات کو چارم کے ۳۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے اور نہ نسبت توافق  
 ہے۔ اور دس جہات کے لیے چھٹے کے ۲۔ جو تقسیم نہیں ہو سکتے لیکن ان میں توافق بالکسوف ہے کیونکہ باہم متداخل  
 ہیں تو ان میں سے ضرب کے لیے نصف یعنی پنج کافی ہیں۔ اور (۴۰) بہنوں کے واسطے تہائی کے (۲۰) ہیں  
 کہ ان میں بھی توافق بالربع ہے کہ ضرب کے لیے صرف دس کافی ہیں پھر (۲۰) عم کے واسطے باقی (۲) ہیں جن میں باہم



حالت ہر ایک (۲۵) ایسا ہوا کہ ۵ و ۱۰ کو اس میں داخل ہوا اور علم کے ۲۔ و زوجات کے ۳۔ کو اصل مسئلہ ۱۲۔ میں داخل ہوا (۲۰) کو ۱۲۔ میں ضرب دیا کافی ہو کہ ۲۴۰۔ ہوئے اسی سے مسئلہ کی تصحیح ہوگی (مثال دیگر) سیت نے چار زوجات اور پندرہ جدات اور ۱۸۔ دختر اور ۶۔ عم چھوڑے۔ اس مسئلہ میں فرائض کے لیے آٹھون حصے و دثلثت کی ضرورت ہو پس اصل مسئلہ (۲۴) سے ہوگا اور اجماع زوجات کے واسطے آٹھون حصہ کے (۲)۔ اور جدات کے لیے چھ حصے کے (۴)۔ اور دختر و ن کے واسطے دثلثت کے (۱۶) اور باقی ایک سہم اسکے چھاؤن کے واسطے ہوگا۔ پھر تخیر کی صورت یہ ہو کہ زوجات کے اعداد (۴) اور (۳) سهام میں موافقت نہیں ہو اور اسی طرح (۱۵) جدات اور ان کے سهام (۴) میں موافقت نہیں ہو اور (۱۸) دختر و ن اور ان کے (۱۶) سهام میں توافق بالنصف ہو کہ (۱۸) کی جگہ (۹) ہونگے۔ اور چھاؤن کی تعداد (۶) حالانکہ سہم واحد ہو پس ہمارے پاس (۴) و (۵) و (۹) و (۶) ہیں پس ہم نے دیکھا کہ ۹ و ۶۔ میں توافق بالثلث ہو تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دینے سے (۱۸) ہوئے پھر اس عدد کو (۱۵) کے ساتھ میں توافق بالثلث ہو تو ایک کی تہائی کو دوسرے میں ضرب دیا (۹۰) حاصل ہوئے پھر اس عدد میں و چار میں توافق بالنصف ہو تو ایک کے نصف کو دوسرے میں ضرب دیا (۱۸۰) ہوئے پس (۱۸۰) کو اصل مسئلہ ۲۴۰۔ میں ضرب دینے سے (۴۳۲۰) ہوئے پس کل مال کے اس قدر سهام کیے جاویں کہ اسی سے تصحیح ہوگی (مثال دیگر) سیت کی پانچ ملائی بہنیں ہیں اور (۳) مادری بہنیں ہیں اور (۴) جدات صحیحہ ہیں اور چار زوجات ہیں۔ پس ہر ایک اس مسئلہ کے فرائض کے لیے ضرورت ہو اور اگر کچھ بچہ ہو تو وہ بھی انھیں اسباب فرائض نسبی پر دیکھا جائیگا کیونکہ کوئی عصبہ نہیں ہو لیکن صورت یہ واقع ہوئی کہ چھٹے و دوا تہائی و چہارم کی ضرورت سے مسئلہ پر زیادتی لازم آوے گی چنانچہ ایسا عدد جس سے چھٹا و دوا تہائی و چہارم بکھلے وہ (۱۲) ہو پس ملائی بہنوں کے لیے دوا تہائی کے (۸) ہوئے حالانکہ انکی تعداد پانچ ہو اور مادری بہنوں کے واسطے تہائی مال کے (۴) ہوئے اور انہیں بھی تہائی ہو اور (۴) جدات کے لیے چھٹے حصہ کے (۲) سهام ہوئے اور انہیں بھی تہائی ہو اور (۴) زوجات کے چہارم کے (۲) سهام ہوئے حالانکہ تقسیم نہیں ہو سکتی اور تہائی ہو پس معلوم ہوا کہ جملہ فریق ورثہ میں جیسے انکی تعداد سهام میں تہائی ہو تو حسب قاعدہ مذکورہ بالا ہر فریق کو دوسرے میں باہم ضرب دیا جاوے تو  $5 \times 4 \times 3 \times 2 = 120$  یہ حاصل ضرب ہوا اور سهام کا اصل مسئلہ (۱۲) سے تخالیکن مول ہو کہ (۱۶) ہو گیا پھر (۲۴۰) کو (۱۶) میں ضرب دیا کہ (۱۴۴۰) ہوئے پس اس قدر سهام کرنے سے اس مسئلہ کی تصحیح ہوگی۔ ۲۔

**فصل** مول کے بیان میں۔ واضح ہو کہ فرائض کی تین صورتیں ہیں فرقیہ عادلہ و فرقیہ قاصرہ و فرقیہ مالکہ۔ پس فرقیہ عادلہ یہ ہو کہ ترکہ کے بقدر سهام اصل مسئلہ میں فرض کیے گئے ہیں اسی قدر اہل فرائض کے حقوق کا مجموعہ ہو لینے کم یا زیادہ ہو یا اس طرح کہ ترکہ کے بقدر حصص مستقیم ہو سکتے ہیں اسی قدر اسباب فرائض کے حقوق ہوں اور اسکی توضیح یہ ہو کہ ہر چیز کامل کے اجزاء باعتبار نصف و ثلث وغیرہ کے محدود ہوتے ہیں مثلاً نصف پس ایک چیز کے نصف فقط دو سے زیادہ نہیں ہو سکتے ہیں۔ اور چہارم فقط چار سے زیادہ ہونگے اور سوم فقط تین سے زیادہ ہونگے مثال یہ کہ سیت نے از جانب مادر و پدر کے دو بہنیں چھوڑیں اور از جانب باپ و بہن چھوڑیں یعنی صرف اسکی دو بہنیں اور دو ازبانی بہنیں ہیں تو یہی بہنیں دو تہائی کی سیت میں اور ازبانی بہنیں



ایک تہائی کی مستحق ہیں وکل مال کی صرف تین اسی تہائی ہوتی ہیں دو تہائی برابر پوری اثرتین۔ اور اسی طرح اگر  
 ترکہ کے سهام فرائض بہ نسبت مال کے کم ہیں لیکن باقی کا لینے والا کوئی عصبہ ہو تو بھی تقسیم پوری اٹھوگی کہ نہ کی ہوئی  
 اور نہ زیادتی ہو۔ صورت دوم فریضہ قاصرہ یہ ہے کہ سیت کے وارث لوگ کل مال کے حصص سے کم کے مستحق ہیں یعنی  
 اصحاب فرائض کو دیکر مال بچ جاتا ہے اس طرح کہ باقی کا لینے والا کوئی عصبہ نہیں ہو کیونکہ اصحاب فرائض کا حق تو محض وہ  
 ہوتا ہے اور عصبہ کا کوئی حصہ مفروض نہیں بلکہ اصحاب فرائض کو دیکر جو کچھ بچے وہ سب اسی کے واسطے ہے لہذا کبھی  
 ایسی صورت ہوتی ہے کہ اصحاب فرائض کے بعد کچھ باقی نہیں رہتا کہ عصبہ پاد سے چنانچہ شلایت کی سگی دو بہنیں و  
 مادری دو بہنیں اور چچا ہی تو سگی بہنوں کے کل مال کا دو تہائی لیا اور مادری بہنوں نے ایک تہائی یا پس بچا کے  
 لیے کچھ نہیں بچا۔ اور کبھی عصبہ کو بہت مل جاتا ہے جب اسی فرض فقط قلیل مستحق ہو تو باقی سب عصبہ کے واسطے  
 ہی ہیں اگر عصبہ نہ ہو تو ذی الفروض فقط قلیل کے مستحق ہوئے اور باقی مال بچ رہا اور اسی کو فریضہ قاصرہ کہتے  
 ہیں اور ایسی صورت میں بچا ہوا مال بھی ذی الفروض پر رد کیا جاتا ہے اور اسکا بیان آئندہ فصل میں انشاء  
 اللہ تعالیٰ آتا ہے اور اسکی مثال یہ ہے کہ سیت کی مان دسگی دو بہنیں موجود ہیں تو ان کو چٹا حصہ اور بہنوں  
 واسطے دو تہائی ہے اور باقی چٹا حصہ رکھا۔ تو وہ بھی ان وارثوں پر رد کیا جائیگا۔ فریضہ سوم عالم یہ ہے کہ اصحاب  
 اس قدر موجود ہیں کہ سگے سهام کا مجموعہ بہ نسبت مال کے بڑھ جاتا ہے مثلاً سیت نورت کا شوہرا اور سگی دو بہنیں  
 موجود ہیں تو شوہر نصف کا اور سگی بہنیں دو تہائی کی مستحق ہیں حالانکہ نصف کے بعد دو تہائی باقی نہیں رہتی ہے  
 اور یہ بھی ممکن نہیں کہ کسی ذی فرض کو مستحق نہ کیا جاوے بلکہ ہر ایک قطعاً مستحق ہوتا ہے اور کسی کو ترجیح نہیں ہو سکتی  
 تو اسکا حکم اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک عمل ہے اور یہی فقہائے امت رحمہم اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ البسوط  
 اور بھید یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عزوجل نے استحقاق موارث کو لوگوں کے اختیارات پر نہیں رکھا کہ وہ اپنی خوشی  
 و طبیعت پر کسی کو دین اور کسی کو دین بلکہ اپنے حکم سے فرائض مقرر فرمائے لہذا ہر ذی فرض کے واسطے جو حصہ  
 حق مفروض ہے وہ سیت کے مرتے ہی اسکے مال میں متعلق ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ اگر قندی سے کوئی عالم یا بہت  
 وارث ملے کسی کا حصہ نہ دین تو اسکے حق کے تعلق کی وجہ سے کل کا لغت حرام ہے اور عاقبت میں اسکے معاخذہ میں  
 مبتلا ہونگے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے علم پاک و محیط کے موافق اصحاب فرائض کے حقوق میں فرمائے دوران حرم  
 کا تعلق موجودہ ترکہ سے ہے پس جب سهام اصحاب الفرائض بہ نسبت مال کے بڑھ جاوے تو گو باوہ مال اسی قدر  
 حصص ہے جس میں ان موجودہ لوگوں کا تعلق ہے اور حق عزوجل کا علم قدیم محیط ہے کہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی میراث  
 میں اس قدر ملنا چاہیے۔ اور یہ قیامت تک کے لوگوں کے لیے بیان نہیں ہوا کہ اسکو خدگان ضعیف محفوظ نہیں کہ  
 سکتے ہیں اور محروم بھی نہیں کیا بلکہ سیت کے مال سے مواصلات اسکے اخراجات کی باقی رکھی پس جب کسی ہوتی تو اس  
 حساب سے کمی ہوتی ہے گو باوہ چیز اسی مقدار پر ہے۔ بیان یہ کہ مثلاً نصف اور دو تہائی و چہارم ہے اور سیت کی  
 اشرفی (۲۰) روپیہ ترکہ ہے تو (۱۲) سے مسئلہ ہے اور (۸) حصہ آئے پس ڈیوڑھے کے قریب بھگیا اور یہ اشرفی  
 کلاں تھی گو باچھوٹی ڈیڑھ اشرفی ہو گئی اور اس میں سے سب نے اپنا حق لیا اور اس عمل دروین عجیب لاف  
 ہے کہ حکمت بالغہ سے یہ احکام ایسے طوط پر مقرر فرمائے کہ ہر قوم فواد حساب جانتے ہوں یا بھلنے ہوں نہایت آسان  
 طریقہ سے ان حقوق کو کمال کئے ہیں اور حقوق اپنی مناسبت کے ساتھ محفوظ ہیں چنانچہ (۱۲) کی جگہ جب شرع  
 ہوئے تو نصف والے کو بہ نسبت چہارم والے سے تھی وہ نہ ۱۔ حصہ میں بھی ویسی ہی باقی ہے اور سیت اکیس



اسی نسبت سے مواسات مفقودہ ہے پس یہ حکمت عجیبہ ہے۔ ۱۰ محمد صمد رب العالمین۔ م۔ پس فریضہ سہام کے موافق مسئلہ میں عمل ہوتا ہے تو سابق فریضہ سے ہر ایک مین کی اسی نسبت سے پیدا ہوتی ہے جیسے میت کے قرضوں اور وصیتوں میں تھی اسی نسبت سے ہر ایک قرض و وصی لے کر دی جاتی ہے جبکہ قرضوں کی تعداد زیادہ ہو اور مال بروج مین کی ہو۔ الاختیار۔ واضح ہو کہ اصول مسائل سات ہیں۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ یعنی ہمیشہ جب فرائض نکالنے کے لیے اصل مسئلہ فرض کیا جاوے تو وہ ضرور انہیں سات مین سے کوئی عدد ہوگا۔ پھر یہ یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ہوگا تو عمل واقع نہیں ہوتا ہے اور عمل کا وقوع صرف تین اصول یعنی ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ مین ہوتا ہے۔ اور یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ جب اصل مسئلہ ۶ سے ہو کر کبھی اسکا عمل ۷ و ۸ و ۹ و ۱۰ تک ہوتا ہے۔ اور جب اصل مسئلہ ۱۲۔ سے مفروض ہو پھر عمل واقع ہوتا ہے اسکا عمل ۱۳ و ۱۴ و ۱۵۔ واقع ہوگا اور جب اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو اور عمل واقع ہو تو عمل فقط ۲۷۔ ہوگا اور اسکے سوائے عمل نہیں ہوتا ہے۔ (مثالین) میت عورت کا شوہر و سگی بہن موجود ہے۔ اصل مسئلہ ۲۔ سے ہو کر نصف شوہر کو اور نصف سگی بہن کو دیا جاوے۔ اسی طرح اگر شوہر و علاتی بہن ہو تو بھی یہی فریضہ ہے۔ (تنبیہ) فرائض مین سوائے ان دو صورتوں کے کوئی صورت نہیں کہ فریضہ متساوی واقع ہو۔ اگرچہ فریضہ و عصبہ کے طور پر نصف نصف ہو سکتا ہے مثلاً دختر و عصبہ ہے کہ نصف دختر کو اور باقی عصبہ کو دیا جاوے تو نصف نصف ہو گیا۔ (دیگر) میت کا سگا بھائی احد و مادری بھائی دین مسئلہ ۳۔ سے ہو کہ تھائی مادری بھائیوں کو لینگا اور باقی سگا بھائی لے جاوے۔ (دیگر) میت کے سگی دو بہنیں و ایک علاتی بھائی ہے تو مسئلہ ۳۔ سے ان کا بھلہ دو تھائی سگی بہنوں کا اور باقی بھائی لے جاوے۔ (تنبیہ) ایسے بھائی بہن جمع ہونے کے کہ بھائی لے بہن کے برابر پایا ہے۔ م۔ (دیگر) دو سگی بہنیں اور دو اخیانی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۳۔ سے جس میں سگی بہنوں کو دو تھائی اور اخیانی بہنوں کو تھائی دیا جاوے۔ (تنبیہ) چار بہنیں ایسی جمع ہوں کہ دو سے دو سے دو چند پایا۔ م۔ (دیگر) شوہر و دختر و عصبہ ہے تو اصل مسئلہ ۴۔ سے ہوگا کہ شوہر کو چارم و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی دیا جاوے۔ (دیگر) زوجہ و دختر و عصبہ ہے۔ اصل مسئلہ ۸۔ سے ہوگا کہ زوجہ کو آٹھواں و دختر کو نصف اور عصبہ کو باقی لینگا۔ (دیگر) زوجہ و پسر ہے تو بھی اصل ۸۔ سے کہ زوجہ کو آٹھواں و پسر کو باقی لینگا۔ بالکل ۲ و ۳ و ۴ و ۵۔ سے جتنے مسائل ہونگے وہ لا محالہ ایسی ہی صورتوں میں ہونگے کہ انہیں بھی عمل نہیں ہوگا۔ (عمل کی مثالین جو فقط ۶ و ۱۲ و ۲۴ مین ہوتی ہیں) میت کی جہرہ صحیحہ و اخیانی بہن و علاتی بہن و مہینی بہن ہیں۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوگا کہ جہرہ کو چھٹا حصہ ایک۔ اور اخیانی بہن کو اسی طرح ایک اور مہینی بہن کو نصف کے ۳۔ اور بلور تکملاً و ثلث کے علاتی بہن کو ایک پس یہ سب طاکر ۶۔ ہونگے پس بلور فریضہ عادلہ کے پورا تقسیم ہو گیا اور اگر اسی مسئلہ میں اخیانی دو بہنیں ہوں تو دونوں کے دو تھائی کے دو سہام ہوں پس اصل ۶۔ تھا حالانکہ عمل ہو کر ساٹ ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و اخیانی دو بہنیں ۸ اخیانی دو بھائی ہیں۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے کہ شوہر کو نصف اور مان کو چھٹا حصہ اور اخیانیوں کو تھائی ملا۔ اور پورا تقسیم ہو گیا۔ واضح ہو کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کیا گیا کہ ابن عباس علی کے قائل نہ تھے کہ ان کو اخیانی بھائیوں یا بہنوں کی وجہ سے تھائی سے محبوب کر کے چھٹے حصہ پر ہونے کے قائل نہ تھے پس یہی مسئلہ ان پر اتوارم ہے کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما اس مسئلہ میں کیا کر چکے۔ اگلے نمونے میں کیا



چھٹا حصہ دیا تو اخیانیوں کی وجہ سے مان کے محبوب ہونے کے قائل ہو گئے اور اگر انھوں نے مان کو تہائی دیا مگر دونوں اخیانیوں کو چھٹا حصہ دیا تو یہ نفس قرآن کے خلاف ہے کہ دو یا زیادہ اخیانیوں کے لیے تہائی منصوص ہو اور اگر انھوں نے اخیانیوں کو بھی تہائی دیا تو مسئلہ حول ہو کر سات ہو گیا پس حول کے قائل ہو گئے۔ ہاں لحد اس مسئلہ سے ابن عباس رضی اللہ عنہما پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم ہو یا تو قائل ہوں کہ دو اخیانیوں کی وجہ سے مان کو تہائی سے نقصان ہو کر چھٹا حصہ ملے اور یا حول کے قائل ہوں۔ قافم۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن ہیں اصل ۶۔ سے پس شوہر کو۔ ۳۔ اور مان کو۔ ۲۔ اور سگی بہن کو۔ ۳۔ پس مسئلہ حول ہو کر (۸) ہو گیا۔ روایت ہے کہ ابتداء سے خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں یہی پہلا حول پیش آیا پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پس عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ نے اشارہ کیا کہ انیر بقدر انکے سهام کے تقسیم ہو پس حضرت عمر و علی و عثمان و غیرہم رضی اللہ عنہم سب نے اس پر اجماع کیا۔ (تنبیہ) حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بیٹے عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے حول میں اختلاف کیا حالانکہ اول راے ان کے باپ کی تھی پس یہ تنبیہ کہ علم شریعت میں ہر شخص پر اللہ تعالیٰ کے واسطے اتباع شریعت فرض ہوتا کہ جس نیت پر ثواب جیل کا مستحق ہو اور ہر دیندار کو واجب ہے کہ جس عالم کے نزدیک دائرہ اہل سنت کے اندر جو قول عجیب دلیل شریعت ثابت ہو وہ اس کے اختیار کرنے میں مجبور ہو چنانچہ دیکھو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اپنے باپ کی تقلید نہیں فرمائی بلکہ جو ان کے نزدیک صحیح معلوم ہوا بنظر استدلال کتاب و سنت کے وہ اختیار کیا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان کے ساتھ کچھ خصومت و نزاع نہیں کیا حالانکہ یہ وہ مومنین ہیں جن کے قطعی مومنین ہونے کی شہادت اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمائی اور اکمل و اعز یہ کہ رضی اللہ عنہم و رضوا عنہ کے خطاب اعلیٰ سے سرفراز کیا تو معلوم ہوا کہ مومنین کی یہی راہ ہو اور ان کی راہ سے مخالفت کرنا اور باہم مسلمانوں میں چھوٹے چھوٹے مسائل پر نزاع و مخالفت کرنا اور حنفی شافعی کو مخالفت سمجھے اور شافعی حنفی کو مخالفت جانے تو یہ راہ اہل سنت کے خلاف ہے بلکہ باہم ایک اعتقاد حق پر ہو اور بھائی بھائی ہو اور ہر بھائی اپنی آخرت کے لیے صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتدار میں جس طرح اسکے علم میں حق ہو ثواب کمادے اور باہم ایک دوسرے کی مدد کرے اور صحابہ رضی اللہ عنہم اسی شان پر تھے واللہ تعالیٰ ہو الہادی اے سبیل ارشاد و ہو حسنا و نعم الوکیل والحمد للہ رب العالمین آمین

(دیگر) شوہر و مان و سگی دو بہنیں ہیں۔ اصل ۶۔ سے۔ شوہر۔ ۳۔ مان۔ ۱۔ جسکی بہنیں۔ ۴۔ پس حول ہو کر (۸) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و سگی بہن و علاتی بہن و اخیانی بہن موجود ہیں۔ تو اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا کہ شوہر۔ ۳۔ مان۔ ۱۔ سگی بہن۔ ۳۔ علاتی بہن۔ ۱۔ اخیانی بہن۔ ۱۔ پس مسئلہ حول ہو کر (۹) سے ہو گیا۔ (دیگر) شوہر و مان و اخیانی دو بہنیں و سگی دو بہنیں موجود ہیں پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو گا پس شوہر کو۔ ۳۔ مان کو۔ ۱۔ دونوں اخیانیوں کو۔ ۲۔ دونوں عینی بہنوں کو۔ ۴۔ پس حول ہو کر۔ ۱۰۔ ہو گیا اور واضح ہو کہ مسئلہ سابق میں اگر دو اخیانی بھائی یا بہنیں فرض کرو تو بھی یہی حکم ہو گا۔ اور مسئلہ لاحق کو مسئلہ شریکیہ کہتے ہیں کیونکہ شریع رحمہ اللہ تعالیٰ جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت سے برابر خلافت راشدہ میں قاضی رہے اور تابعین علمائے جلیل القدر سے ہیں اول انھوں نے ہی ایسے مسئلہ میں حکم قضا و نافذ فرمایا ہے۔ یہ تو ۶۔ کے دس تک حول کا بیان تھا۔ (دیگر) زوجہ و سگی دو بہنیں و علاتی بھائی موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہوا پس زوجہ کو چہارم۔ ۲۔ سگی بہنوں کو۔ ۸۔ اور باقی علاتی بھائی کے واسطے ہے۔



پس پورا تقسیم ہو گیا۔ (دیگر)۔ زوجہ جدہ اور سگی دوہنیں ہیں۔ اصل ۱۲۔ سے پس زوجہ۔ ۳۔ عہدہ  
 ۲۔ اور سگی بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۳۔ ہو گیا لہذا ۱۲۔ سے مول ہو کر۔ ۱۳۔ ہو گیا اور اس صورت  
 میں عاتق بہائی ہوتا تو اسکو کچھ نہ ملتا۔ (دیگر) زوجہ داخیانی دو بھائی یا بہنیں اور دو سگی بہنیں ہیں  
 اصل مسئلہ ۱۲۔ سے پس زوجہ کے لیے۔ ۳۔ اخیافون کے واسطے۔ ۴۔ اور سگی بہنوں کے لیے  
 ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۵۔ پس ۱۲۔ سے مول ہو کر۔ ۱۵۔ ہو گیا۔ (دیگر) زوجہ دمان داخیانی دوہنیں اور  
 سگی دوہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہو گا۔ زوجہ۔ ۳۔ مان۔ ۲۔ اخیافون کے لیے۔ ۴۔ اور سگی  
 بہنوں کے لیے۔ ۸۔ پس مجموعہ۔ ۱۴۔ ہو تو ۱۲۔ مول ہو کر۔ ۱۴۔ ہو گیا۔ (دیگر) تین زوجات دو جدہ  
 و چار اخیانی اور آٹھ سگی بہنیں ہیں۔ اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہوتا تو تینوں زوجات کے لیے۔ ۳۔ اور دو  
 جدات کے لیے۔ ۲۔ اور چار دن اخیافون کے واسطے۔ ۴۔ اور آٹھ سگی بہنوں کے لیے دو تہائی کے  
 ۸۔ پس ہر ایک حصہ میں جو کچھ بڑا وہ ہر فریق پر پورا تقسیم ہو جاتا ہے لیکن مسئلہ ۱۲۔ سے مول ہو کر۔ ۱۴۔  
 ہو گیا اور اس مسئلہ میں سب ہی طور میں ہیں اس واسطے اسکو ام الارامل کہتے ہیں اور ہر عورت کو ایک علی یک  
 سهم ملے۔ لہذا علمائے فرائض باہم امتحانی سوال کرتے ہیں کہ وہ کیا صورت ہے کہ ایک مرد مراد اور اسے سترہ اشرفان  
 چھوڑیں اور وارثوں میں سترہ عورتیں چھوڑیں اور ہر عورت کو ایک ہی ایک اشرفی ملی۔ اسکا جواب یہی صورت  
 ہے جو مذکور ہوئی۔ یہ سب (۱۲)۔ کے مول کا بیان تھا۔ (دیگر)۔ زوجہ دباپ دمان دپسر موجود ہیں۔  
 اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو گا پس زوجہ کو۔ ۳۔ باپ کو۔ ۴۔ مان کو۔ ۴۔ اور باقی اسکے پسر کو ملے گا تو بن مول  
 کے تقسیم ہو گیا۔ (دیگر) زوجہ اور دو دختر دمان دباپ موجود ہیں۔ اصل مسئلہ ۲۴۔ سے ہو گا کیونکہ آٹھوان  
 چھٹا جمع ہر پس زوجہ کو۔ ۳۔ دونوں دختر کو۔ ۱۶۔ مان کو۔ ۴۔ باپ کو۔ ۴۔ پس مجموعہ۔ ۲۴۔ ہو گا تو ۲۴۔ کا مول ہو کر  
 ۲۴۔ ہوا اور اس حالت میں زوجہ کے حصہ میں آٹھوان چاہیے تھا حالانکہ نوان ہو گیا کیونکہ زوجہ کو ۳ سهام ملے اور  
 یہ ۲۴۔ کا نوان حصہ ہر اگرچہ ۲۴۔ کا آٹھوان تھا۔ واضح ہو کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ خطبہ پڑھتے تھے کہ اس  
 حالت میں ایک شخص نے حضور سے یہ مسئلہ پوچھا جسکو مذرت پیش آئی تھی پس فوراً منبر پر جواب دیا کہ زوجہ  
 کا آٹھوان حصہ نوان ہو گیا اور پھر اپنا خطبہ پڑھنے لگے۔ اسی واسطے اس مسئلہ کو منبر پر کہتے ہیں۔ واضح ہو کہ  
 جواب میں عجیب لطافت ہے کہ جب زوجہ کا نوان ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ کل سهام ۲۴۔ کا تو گونہ یعنی ۲۴۔ میں پس  
 باقیوں کے سهام خود دریافت کرنا بہت آسان ہے۔ قافم۔ اگر اس مسئلہ میں بجائے مان دباپ کے جدہ و جدہ جو  
 یا جدہ دباپ ہو تو بھی یہی حکم ہو گا کہ ۲۴۔ کا مول ۲۴۔ ہو جائیگا کیونکہ مان کے بجائے جدہ ہر اور دباپ کے  
 بجائے جدہ ہے۔ اور اسی طرح اگر بجائے دونوں دختر کے ایک دختر اور دوسری پسری دختر ہو تو بھی یہی حکم ہو گا۔  
 پسری دختر کے لیے چھٹا حصہ اور دختر کے لیے نصف ہو گا تاکہ دونوں میں دو تہائی پوری ہو جاوے اور وہ یہ ہے  
 کہ دختر میں پسری دختر بھی شامل ہیں لیکن پسری دختر سے صلیی دختر مقدم ہے اور جب دو دختر ہوں تو انکے لیے  
 دو تہائی ہوتا ہے اور یہاں دختر صلییہ اور دختر پسری سے دیکھا جو دو نوان دونوں کے واسطے دو تہائی چاہیے ہے  
 لیکن دختر صلییہ کے لیے نصف ہو تو دیکھا دختر پسری کے واسطے باقی چھٹا حصہ ہے۔ (دیگر) زوجہ دمان داخیانی  
 دوہنیں اور سگی دوہنیں ہیں اور ایک پسر کا فریا قاتل یا کسی کا ملوک ہو تو بیان ہی اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ہو گا جیسے  
 بیان ہوا اور پسر محروم کی وجہ سے کوئی محبوب نہیں ہو گا تو اسکا وجود دھم کیساں ہے۔ لیکن حضرت عہد القہر



بن مسعود رضی اللہ عنہ کے نزدیک پسر محرم کی وجہ سے زوجہ کا گھٹکا اٹھوان رہ جاتا ہے چنانچہ اس مسئلہ میں انکے نزدیک اصل مسئلہ (۲۴) ہوگا جبکہ زوجہ کے لیے چارم نہیں بلکہ اٹھوان ہو گیا اور انکے نزدیک اسکا حول ہو کر (۳۱) ہو جائیگا پس بقول ابن مسعود رضی اللہ عنہ ۲۴۔ کا حول (۳۱) بھی ہوتا ہے پس زوجہ کے لیے ۳۔ مان کے لیے ۴۔ اخیافون کے لیے ۸۔ سگی بہنوں کے لیے ۱۶۔ بیس مجموعہ ۳۱۔ ہوا۔ اور یہ ۲۴۔ کا حول ہے لیکن ہمارے نزدیک جبکہ کو چارم ملیگا تو یہ مسئلہ ۱۲۔ سے ہوگا۔ (تعلم لطیف) واضح ہو کہ جب اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا اور وہ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ تک حول ہو تو جان لینا چاہیے کہ میت ضرور عورت پر یعنی بدون عورت میت کے یہ حول کبھی نہ ہوگا۔ اور اگر اصل مسئلہ ۶۔ سے ہو کر ۷۔ تک حول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت عورت ہو یا مرد ہو۔ جب اصل مسئلہ ۱۲۔ سے ۱۷۔ تک حول کرے تو میت قطعاً مرد ہے اور اگر ۱۲۔ یا ۱۵۔ تک حول کرے تو ہو سکتا ہے کہ میت مرد ہو یا عورت ہو۔ جب اصل مسئلہ ۲۴۔ سے حول ہو کر ۲۷۔ تو میت بالفرد مرد ہے۔ کذا فی خزائنہ المفتین۔ ۷۰۔ یہ سب حول کا بیان ہوا ہے۔

**فصل۔** رد کے بیان میں۔ حول میں جو معنی بیان ہوئے ہیں رد اسکے ضد ہے۔ توجب وارثوں میں صرف اصحاب الفرد من ہوں اور کوئی عصبہ نہ ہو اور اصحاب فرد من کے حصص بھی مال سے کم ہوں یعنی انکے حصص دینے کے بعد بھی مال بچ رہتا ہو تو یہ مال بھی انھیں اصحاب الفرائض کو حصہ رسد پھیر دیا جائے اور اس سے ہر ایک کو جو کچھ ملیگا وہ اسکے فرض سے زیادہ ہو جائیگا۔ واضح ہو کہ جو کچھ فاضل ہو وہ اصحاب فرائض کو بحساب انکے سهام کے پھیرا جائے گا سوائے شوہر و زوجہ کے یعنی شوہر و زوجہ بھی اگرچہ اصحاب الفرد من سے ہیں لیکن فاضل کے رد کیے جانے میں یہ لوگ شامل نہیں ہیں بلکہ سوائے شوہر و زوجہ کے دیگر اصحاب الفرائض پر رد کیا جائیگا اور یہی ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ محیط السرخسی۔ اور واضح رہے کہ اگر شوہر کو سوائے زوجیت کے بوجہ نسب کے بھی استحقاق ہو تو وہ بطور عصبہ کے ہوگا نہ بطور اصحاب الفرائض کے لہذا رد کے حق میں شوہر و زوجہ مستثنیٰ ہیں۔ م۔ اور واضح ہو کہ جملہ دارغین خیر باقی مال رد کیا جاتا ہے سات ہیں۔ مان وجہ و دختر و پیری و دختر یعنی سگی بہنیں و علاتی بہنیں اور مان کی اولاد یعنی اخیانی خواہ بہن ہوں یا بھائی ہوں۔ واضح ہو کہ رد کا وقوع ایک جنس یا دونوں یا تین جنس پر ہوتا ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہوتا ہے۔ واضح ہو کہ اصل مسئلہ سے رد کر کے جو عدد رہتا ہے وہ چار عدد ہیں۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ اور پانچ۔ الاختیار۔ یعنی مسائل کے جمع سے دونوں امر دریافت ہوئے کہ جب رد واقع ہوتا ہے تو تین جنس سے زائد پر نہیں پایا گیا اور زیادہ لکڑوں سے بطور رد کے کم لکڑوں پر مسئلہ ہو جاتا ہے تو یہ دریافت ہوا کہ کسی شوہر یا ماہر اور کبھی عین اکبری چار چار کبھی پانچ۔ م۔ پھر دیکھا جادے کہ اصل مسئلہ جس عدد سے مفروض تھا اگر رد واقع ہوا اور یہ رد ان سب پر ہو مسئلہ میں موجود ہیں تو رد کے بعد جو عدد رہے یہی رکھا جادے اور نام کو ساقط کر دیا جادے۔ (مثال رد ہو کر دو بچے آجانا) میت کی جدہ اور مادری بہن ہیں۔ اصل مسئلہ ۶۔ سے فرض کیا گیا جس میں سے چھٹا حصہ جدہ کو اور چھٹا حصہ مادری بہن کو دیا گیا اور چار سهام باقی رہے وہ بھی انھیں دونوں پر رد کیے گئے تو اس مسئلہ میں رد کرنا جملہ اہل فرائض پر واقع ہوا پس قاعدہ کے موافق زائد ساقط کر کے دو ہی سهام پر رکھا گیا تو مال ان دونوں میں نصفاً نصف ہو گیا (مثال دیگر ۳۔) میت کی جدہ و مادری دو بہنیں ہیں پس مسئلہ ۶۔ سے ہوا۔ از اہل جدہ کو ایک و مادری بہنوں کو ۲۔ دیے گئے اور ۳۔ باقی رہے حالانکہ رد جملہ فردی الفرد من پر یعنی دو صاحب فرض ہیں اور دونوں پر رد ہوتا



زائد ساقط کر دیں مسئلہ ۳۔ سے ہوا کہ تہائی جہدہ کا واسطے اور دو تہائی دونوں بہنوں کے لئے ہوئی۔  
 (مثال - ۴) میت کے مان و دختر ہی۔ پس اصل مسئلہ ۶۔ سے ہوا جس میں سے دختر کو ۳۔  
 اور مان کو ایک اور باقی انھیں پر دہوا تو مسئلہ ۴۔ سے ہو گیا۔ (مثال - ۵) چار دختر تھیں  
 ہی پس دو تہائی دھٹا چاہیے لہذا مسئلہ ۶۔ سے ہوا جس میں سے مان کو ایک سہم اور دختر دن کو دو تہائی کے  
 کے چار سہام ہوئے اور باقی ایک سہام بقدر حصہ انھیں پر دہوا تو مسئلہ ۵۔ سے ہو گیا۔ بحط السرخسی۔ یہ سب اس  
 صورت میں کہ مسئلہ میں سب ایسے ہوں جن پر رد کیا جائے گا تو جس قدر سہام ہوں صرف انھیں پر  
 رد کیا جاوے۔ اور یہی اصل مسئلہ ہو جائیگا اور زائد کو ساقط کر دیا جاوے کیونکہ مثلاً چھ سہام میں سے  
 مان کو ایک حصہ ملتا تو وہ چھٹا حصہ ہوتا اور جب چار ہی میں سے ایک حصہ ملا تو بڑھکر چارم ہو گیا اور جب  
 دختر کو ۶۔ میں سے تین سہام ملے تو نصف تھے اور چار میں سے تین سہام ملے تو تین چوتھائی ہو گیا اور اگر حساب  
 اربعہ سے نکالو تو بہت طول ہو جائیگا کیونکہ دو سہام باقی ہیں اور جسکو ۶۔ میں سے تین سہام ملے تھے اسکو ۲۔  
 میں سے ایک ملے گا اور مان کو ایک تہائی سہم ملیگا پھر دو تہائی سہم باقی رہا اسکو بھی اسی حساب سے نکالو اور اسوقت  
 بھی کسور واقع ہوں پس رد کا یہ لطیف قاعدہ ہے کہ سہام موجودہ کی قدر حصص کر دیے جاویں تو ہر ایک کو اپنے  
 حساب سے پہنچ جائیگا۔ یہ اسوقت کہ مسئلہ میں سب ہی اس لائق ہوں جن پر رد کیا جاوے۔ م۔ اور اگر مسئلہ میں  
 شوہر یا زوجہ ہو جو باقی میں سے پانے کا مستحق نہیں ہو تو دیکھا جاوے کہ جنس واحد ہو یا متعدد ہیں پس اگر جنس  
 واحد ہو تو کمتر مخرج جس سے شوہر یا زوجہ کا حصہ نکل سکتا ہو اسکا حصہ نکال دو پھر باقی کو جنس واحد کی تعداد پر تقسیم  
 کر دو پھر رد کیا جائے گا بشرطیکہ باقی دہانے کے تعداد میں کسر نہ ہو خلا میت کا شوہر اور تین لڑکیاں ہیں تو شوہر کا چارم پر پس  
 چار میں سے ایک سہم شوہر کو دیا جاوے اور باقی تین سہام بطور فرض رد کے انھیں تین لڑکیوں کو دیدے اور ٹھیک  
 ہو جائیگا کہ ہر لڑکی کو ایک سہم مل جائیگا۔ اور اگر باقی سہام اس جنس کی تعداد پر تقسیم نہ ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر باقی  
 اور انکی تعداد میں توافق ہو تو عدد دفی کو مخرج اصل میں ضرب دید جس سے صحیح ہو جائیگا۔ مثلاً میت کے چار لڑکیاں  
 شوہر ہو تو چار سے اصل مسئلہ فرض کر کے شوہر کو چارم دیا جاوے اور باقی تین سہام کی تقسیم چار لڑکیوں پر یہی ہوگی  
 ہر لیکن ۲۔ ۶۔ میں متداخل سے دفی بنصفت یعنی ۲۔ ہر پس اصل مخرج یعنی ۴۔ کو دو میں ضرب دیا تو (۸) ہوا اس میں سے  
 چارم دو شوہر کے لیے ہر اور باقی چھ کو چھ لڑکیوں پر ایک ایک سہم بانٹ دیا جاوے لہذا اگر باقی میں اور ان  
 وارثوں کے شمار میں جن پر رد ہو گا قافی ہو جیسے شوہر و پانچ لڑکیاں ہوں حتی کہ اصل مسئلہ ۴۔ میں سے ایک شوہر  
 کو دیکر باقی ۲۔ اور ۵۔ میں موافقت نہیں ہو تو ایسی صورت میں کل تعداد کو اصل مخرج میں ضرب دید و خانیجہ ۵ کو  
 ۴۔ میں ضرب دیا کہ (۲۰) ہوئے پس اس میں سے چارم کے پانچ شوہر کو دو اور باقی ۱۵ کو ۵۔ لڑکیوں پر تین تین  
 سہام بانٹ دو۔ یہ اسوقت کہ جنس واحد ہوا اگر شوہر یا زوجہ کے ساتھ میں جن پر رد کیا جائیگا دو یا زیادہ جناس  
 ہوں تو اصل مسئلہ میں سے شوہر یا زوجہ کو دیدے پھر باقی کو ان جناس کے سہام پر بانٹ دے بشرطیکہ تقسیم  
 ہو ورنہ جن پر رد کیا جائیگا انکے جمع کو اصل مخرج میں ضرب دید جس سے مسئلہ صحیح ہوگا پھر جن پر رد نہیں ہو گا ان کے سہام کو  
 جن پر رد ہو گا انکے مسئلہ میں ضرب دید اور جن پر رد ہو گا انکے سہام کو جن پر رد نہیں اس سے باقی میں ضرب دو۔ (مثال)  
 زوجہ و چار جدات اور چھ اخیانی نہیں ہیں پس زوجہ کے واسطے چارم کا ایک سہم نکالو۔ ۳۔ سہام رہے اور اس  
 میں سے جدات سے اخیانیوں کو دو چند کا استحقاق ہو کیونکہ جدات کے لیے چھٹا تھا اور اخیانوں کے واسطے







رد کے سهام پانچ ہوتا ہے یعنی اسوجہ سے کہ ۶۔ من سے ایک جہہ اور ۳۔ دختر اور ایک سهم واسطے بھری دختر کے تو مجموعہ ۵۔ ہوا حالانکہ ۱ سهام من تو ایک سهم انہیں پر اسطرح رو ہوا کہ مال باقی کے بجائے بھوکے پانچ سهام کے جا رہا اور بیان مال کے سات سهام من تو موافق قاعدہ مذکورہ بالا کے ۵۔ سهام کو اصل عروج زوجہ میں لینے ۸۔ من ضرب دیا تو (۲۰) ہوئے پھر زوجہ کے سهم کو پانچ من ضرب دیا تو زوجہ کے ۴ سهام من اور ۳۵۔ من سے ۵۔ سهام ہوتا چاہیے تو ہر سهم ۷۔ ہوا از انجملہ دختر کے ۲۔ سهام کے ۲۱۔ ہوئے اور بھری دختر کا ایک سهم ۷۔ ہوا اور جہہ کا ایک سهم ۷۔ ہوا۔ الاختیار ۳۔ و المترجم۔ پھر بیان ہر فرد کے واسطے حصہ واحد ہوا اور یہی ایسی صورت میں کہ جو بیت مرا اسکا ترکہ اسکے وارثوں میں تقسیم ہوگا۔

**فصل** - نسخہ کے بیان میں۔ نسخہ یہ ہے کہ ترکہ تقسیم ہونے سے پہلے بعض ورثہ لے انتقال کیا۔ محیط السرخسی۔ اگر کسی شخص نے انتقال کیا اور اسکا ترکہ اسکے وارثوں میں تقسیم نہیں ہوا یہاں تک کہ بعض وارثوں نے انتقال کیا تو بیت اول کے ترکہ سے اس وارث کا حق متعلق ہو چکا جسے اسکے بعد انتقال کیا ہی پھر دو حال سے خالی نہیں کہ دوسرے بیت کے ورثہ وہی لوگ ہونگے جو بیت اول کے وارث تھے یعنی مع بیت دوم کے یا بیت دوم کے وارثوں میں بعض ایسے وارث ہونگے جو بیت اول کے میراث میں مستحق یا وارث نہ تھے پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ترکہ دوم اور ترکہ اول کا بطور دیکھان ہوگا یا ترکہ دوم کی تقسیم غیر زوجہ اول پر ہوگی پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو بیت دوم کا جو حصہ بیت اول کے ترکہ سے متبادل دوم کے وارثوں میں بغیر کسر کے تقسیم ہوگا یا نہیں بلکہ کسر واقع ہوگی۔ اب تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر بیت دوم کے ورثہ یہی ہیں جو بیت اول کے ورثہ ہیں بدون تغیر بطور کے ذابک ہی مرتبہ بطورہ کر دیا جاوے کیونکہ کر رہو اور کرنے میں کچھ فائدہ نہیں ہو۔

**(مثال و توضیح یہ ہے)** - زید مرا اور اسنے ترکہ کے وارث کیا ان وارث چھوڑیں پھر بطورہ سے پہلے کوئی لڑکا یا لڑکی مر گئی اور سوائے ان بھائی بہنوں کے اسکا کوئی وارث نہیں رہا تو ترکہ ان باقیوں میں ایک ہی صفت پر کہ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے ہر تقسیم کر دیا جاوے کیونکہ اول بیت کے ترکہ میں یہ لوگ مرد کو عورت سے دو چند کے حساب سے حقدار ہیں اور بیت دوم کے ترکہ میں بھی جو بیت اول سے ملگا اسی حساب سے حقدار ہیں پھر کچھ فائدہ نہیں کہ بیت دوم کا حصہ الگ کریں اور باقی انہیں مرد کو دو عورت کے حساب سے تقسیم کریں پھر جو کچھ بیت دوم کو ملا ہو وہ بھی مرد کو دو عورت کے حساب سے انہیں کو بانٹ دیں بلکہ سب ترکہ اسی حساب سے ایک بار بانٹ دیں کیونکہ کچھ فرق نہیں ہوگا۔ مان اگر بیت دوم کے وارثوں میں مانند زوجہ وغیرہ کے کوئی ایسا شخص بھی ہو جو بیت اول کا وارث نہیں تھا تو ضرور ہوگا کہ بیت اول کا ترکہ پہلے تقسیم کیا جاوے تاکہ اس میں سے بیت دوم کا حصہ ظاہر ہو پھر اس حصہ حاصل کر اسکے وارثوں میں تقسیم کیا جاوے۔ پس اگر ایسا ہو کہ بقدر سهام بیت دوم کے حصہ میں پڑے ہوں وہ اسکے وارثوں میں بغیر کسر کے ہر تقسیم ہو مگر ان میں تو بہر اور کسی غل ضرب وغیرہ کی حاجت نہوگی۔ **(مثال)** - زید مرا اور اسنے بکر لڑکا اور تندرہ لڑکی چھوڑی پھر بکر مرا اور تندرہ لڑکی اور تندرہ میں چھوڑی تو زید کا ترکہ ۳۔ سهام کریں جس میں سے ۲۔ بکر اور ایک تندرہ کا ہوا۔ پھر بکر ۲۔ سهام چھوڑ مرا پس نصف اسکی دختر حسینہ کا یعنی ایک سهم ہوا اور باقی اسکی بہن تندرہ کے لیے ایک سهم ہوا تو جو کچھ بکر کو بیت اول سے ملا تھا وہی اسکے وارثوں میں پورا تقسیم ہوگا اور جہہ پر غل ضرب کی حاجت نہیں ہوئی۔ اور اگر بیت دوم کو جو حصہ سهام کو بیت اول سے ملا تھا وہ اسکے وارثوں کے درمیان پورا تقسیم نہ ہو بلکہ



کسر واقع ہو در حال سے خالی نہیں ہوتا وارثوں و سهام میں کسی جزو سے موافقت ہوگی یا نہ ہوگی پس اگر موافقت ہو تو  
اسکے سهام فریضہ کے جزو وفاق کو میت اول کے اصل سے ملے گا میں جس سے تصحیح واقع ہوئی ہے ضرب دین پس اسکو  
بیلغ تصحیح قرار دین تو اس سے دوم کی بھی تصحیح ہو جائیگی اور واضح ہو کہ جس عدد سے ضرب دیا اس سے میت اول  
کے وارثوں کے سهام کو بھی ضرب کوین تاکہ جیسے میت دوم کے سهام مغروب ہیں ہر وارث کے سهام  
اسی حساب سے مغروب ہو جاویں اور میت دوم کے وارثوں کے سهام کو سابق مانی الید میں ضرب دین  
(مثال) در صورتیکہ حصہ میت دوم اسکے وارثوں میں پورا نہ ہو مگر موافقت ہو (مثال) دیدہ  
اور اسنے بکر و ہندہ اولاد چھوڑی اور ہنوز ترکہ تقسیم نہوا تھا کہ بکر نے انتقال کیا اور ایک دختر حسبنہ و زوجہ کریمہ  
اور تین پسران پسر چھوڑے یعنی تین بولے چھوڑے پس مناسبت کی صورت یہ کہ میت اول کا مسئلہ ۳۰ سے کہ  
ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲۰ ملے۔ بکر کو میت کے واسطے ہاتھ میں صرف دو سهام ہیں اور مسئلہ (۹) سے ہوگا  
کہ زوجہ کریمہ کو آٹھواں ایک۔ اور دختر حسبنہ کو نصف کے چار۔ اور باقی تین سهام اسکے تینوں پوتوں کے واسطے ہیں  
لیکن ہاتھ میں جو دو سهام ہیں انکی تقسیم ۸۔ بہستقیم نہیں ہوتی ہے تو ہم نے ۸ و ۲۔ میں نظر کی پس موافقت پائی  
تو ۸ کے نصف کو لینے چار کو فریضہ اول میں ضرب دیا تو تصحیح ثانیہ کے واسطے ۱۲ ہوئے اور اسی جزو موافق یعنی چار  
سے ہم ہندہ کو ضرب دیا کہ ۲۰۔ سهام ہوئے اور دو وزن سهام بکر کو ضرب دیا کہ ۸۔ ہوئے بکر کی موت کے وقت  
اسکے باپ کے ترکہ کے بارہ سهام میں سے ۸۔ ہاتھ میں ہیں جو بکر کے وارثوں میں برابر تقسیم ہو گئے۔  
(مثال) در صورتیکہ میت دوم کا حصہ اسکے وارثوں کے مفروضہ سے موافق نہ ہو  
زید ایک پسر بکر و دختر ہندہ چھوڑا مگر قبل تقسیم ترکہ کے بکھنا نہ پھر خالد و دختر حسبنہ چھوڑا مگر از تقسیم ترکہ دیدہ کا  
فریضہ ۳۰۔ سے کہ ہندہ کو ایک اور بکر کو ۲۰۔ ملے پس بکر کی موت کے وقت مانی الید ۲۰۔ ہیں حالانکہ اسکے  
ترکہ تقسیم کرنے میں فرض مسئلہ ۳۰۔ ہے جس میں سے حسبنہ کو ایک اور خالد کو ۲۰۔ دیے جاویں لیکن مانی الید ۲۰۔  
کو فریضہ ثانیہ ۳۰۔ سے توافق نہیں ہے تو فریضہ ثانیہ کو اول میں ضرب دینے ۳۰۔ کو ۳۰۔ میں ضرب سے ۹۰۔  
ہوئے پس زید کے ترکہ کے ۹۰۔ سهام کوین اور ۳۰۔ سے ہر وارث کے حصہ کو بھی ضرب دو تو ہندہ کا حصہ ۳۰۔  
اور بکر کا حصہ ۶۰۔ ہو گیا پس بکر کی موت کے وقت مانی الید ۶۰۔ ہو جو دین پس اسکے وارثوں کے سهام کو بھی  
سابق مانی الید میں لینے ۲۰۔ میں ضرب دین تو حسبنہ کا حصہ ۲۰۔ اور خالد کا ۴۰۔ ہو گیا پس ترکہ پورا تقسیم ہو گیا  
و واضح ہو کہ اسی طرح اگر میت دوم کے وارثوں میں سے بھی کوئی وارث قبل ترکہ تقسیم ہونے کے مر گیا تو اسکے  
واسطے بھی یہی صورتیں اور ایسا ہی عمل ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا و علی ہذا القیاس جہاں تک واقع ہو اسی طرح  
عمل کیا جائیگا۔ اور جب میت سوم کے وارثوں میں ایسا وارث ہو جو اول و دوم کا وارث نہیں تھا تو طریقہ  
یہ ہو کہ فریضہ میت اول و دوم کو حساب مذکورہ بالا مانند ایک فریضہ کے کر کے دیکھا جاوے کہ میت سوم کو  
اول و دوم کے فریضہ سے کیا حاصل ہوا پس یہی مانی الید ہو پس اگر یہ اسکے وارثوں میں پورا تقسیم ہو جاوے  
تو بہتر ہو اور اگر پورا تقسیم نہ ہو دیکھا جاوے اگر مانی الید اسکے فریضہ میں توافق ہو تو جزو موافق کو بکر میت  
اول کے فریضہ میں اور میت دوم کے فریضہ میں ضرب دینا چاہیے اور ہر ایک کے وارثوں کے حصص مغروب  
کرے اور اگر موافقت نہ ہو تو فریضہ ثالث کل کو اول و دوم کے فریضہ میں ضرب دیکر تصحیح کی جاوے اور  
وارث کا حصہ نکال دیا جاوے جیسا کہ ہم نے سابق میں بیان کیا ہے۔ (مثال) زید مبراہ بکر و خالد







تقسیم و تقسیم شرع کی جادے اور حساب حسب ذیل ہے۔

نصف ۹۰ براے میت ثانی

عول ۱۵

زید مسئلہ ۱۲۔

یعنی بارہ سے

اصل مسئلہ اور

عول ہو کر (۱۵)

ہو گیا۔

زوجہ جلیلہ مان کریمہ ہمیشہ عینی سیدہ ہمیشہ ملائی حمیدہ ہمیشہ اخانی حمیدہ

$\frac{2}{12}$

$\frac{2}{12}$

$\frac{4}{36}$

$\frac{5}{12}$

$\frac{3}{18}$

مسئلہ ۱۲ کریمہ

شوہر شعیب چچا بکر سیدہ دختر از شوہر اول حمیدہ دختر از شوہر شعیب

۴

۱۲

۱

۳

مسئلہ ۱۳

سیدہ

مانی الیہ ۳۴ (۳۴) کو نصف ۱۲

توافقاً بالنصف ہے۔

شوہر خالد دختر حمیدہ ہمیشہ ملائی حمیدہ ہمیشہ اخانی حمیدہ

نصف سهم

نصف سهم

نصف سهم

۱۲

پس ترکہ کے (۹۰) سهام کر کے جلیلہ کو (۱۸) و شعیب کو (۳) و بکر کو (۱) و خالد کو (۱۰) و رحیمہ کو (۲۰) و حمیدہ کو (۱۴) و حمیدہ کو (۲۱) سهام دیے جا دیں۔ پس اس قدر بیان مختصر مضبوط کافی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

(فصل)۔ واضح ہو کہ جب میت کے ترکہ پر دیون یعنی قرضہ ہوں تو مجموعہ دیون کو بمنزلہ نصیب مسئلہ قرار دیا جاوے اور ہر قرضہ کو بمنزلہ حصہ وارث کے ٹھہرایا جاوے۔ واضح ہو کہ جس قرضہ خواہ بلا وارث نے ترکہ کی کسی چیز معلوم پہنچ کر لی یعنی وارثوں نے بھی منظور کیا کہ اسکو یہ چیز معلوم دیں اور وہ اپنے حصہ ترکہ سے خارج ہو جاوے تو چاہئے کہ اس کو طرح دیداد و باقی کو باقیوں کے سهام پر جو بحساب فرائض مذکورہ آویں تقسیم کرد۔ مثلاً ہندو مری اور اسے شوہر دمان و چچا چھوڑا پھر شوہر نے اپنے حصہ ترکہ سے بوض اس مہر کے صلح کی جو اسکے ذمہ باقی ہو تو اسکو طرح دیداد و گویا شوہر ہی نہ تھا اور نہ ترکہ میں یہ مال مہر تھا پھر باقی کو باقیوں میں اس طرح تقسیم کیا کہ مان کو اسکا حصہ دیداد و باقی اسکے چچا کے واسطے ہو۔

(فصل)۔ بعض متشابہ فرائض جبکہ فرائض کے جاننے والے باہم امتحان میں پوچھتے ہیں تاکہ معلومات و شوق زیادہ حاصل ہو۔ (س) دیداد اور اسے اپنا یعنی سگا بھائی چھوڑا اور اپنی زوجہ کا بھائی چھوڑا لیکن سگا بھائی محبوب رہا اور تمام مال اسکی زوجہ کے بھائی نے پایا تو بتلاؤ کمال کیا صورت ہے (ج) اسکی صورت یہ ہو کہ دیداد نے ایک عورت سے نکاح کیا اور زید کے پسر بکر نے اس صورت کی مان سے نکاح کیا اور زید زیدہ ہو اور زید کا سگا بھائی خالد موجود ہو پھر بکر کے اپنی زوجہ سے ایک بیٹا شعیب پیدا ہوا اور بکر مر گیا پھر زید مر



تو زید کی میراث اسکے بھائی خالد کو نہیں ملے گی بلکہ شعیب کو ملے گی کیونکہ اسکے پسر بکر کا بیٹا ہی حالانکہ شعیب اسکی زوجہ کا بھائی ہے تو اسکی زوجہ کے بھائی نے میراث پائی اور سگا بھائی محبوب ہوا۔ (س)

ایک مرد اور اسکی ماں نے میراث میں مال پایا حالانکہ دونوں کو نصف نصف ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید نے اپنی دختر ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر خالد سے بیاہ دیا جس سے ایک لڑکا بکر پیدا ہوا پھر خالد مر گیا پھر زید مرا اور اپنی دختر ہندہ چھوڑی اور شعیب کا بیٹا بکر چھوڑا جو ہندہ کے پیٹ سے ہی تو زید کی میراث میں سے نصف اسکی دختر کو ملا اور باقی کا بکر بطور حصہ وار خا ہے تو بکر نے اپنی ماں کے برابر پایا (س)

ایک مرد و اسکی ماں و خالد نے میراث میں جو مال پایا ہر ایک کو تہائی تہائی پہونچا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید کی دختر ہندہ و سلیمہ ہیں پھر اسے ہندہ کو اپنے بھائی کے پسر سے بیاہ دیا جس سے بکر پیدا ہوا اور بھتیجی مر گیا پھر زید مرا تو اسکا مال ہندہ و سلیمہ کو دو تہائی ملے گا پس ہر ایک کے واسطے تہائی ہو اور باقی تہائی مال بکر کو بطور حصہ ملے گا جسکی ماں ہندہ اور خالد سلیمہ ہے۔ (س)

زید و بکر و خالد تینوں کے بھائی ہیں انھوں نے میراث پائی بکر زید نے کل مال کی دو تہائی پائی اور باقیوں کو صرف چھٹا چھٹا ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید نے اپنی چچا زاد بہن سے نکاح کیا جو لا ولد مر گئی اور چھ سو اشرفیان چھوڑیں اور سوائے ان تینوں بھائیوں کے کوئی موجود نہیں ہے تو زید کو نصف مال بطور فرضہ شوہر کے ملا اور باقی تین سو اشرفیان انہیں مساوی تقسیم ہوئیں تو زید کو چار سو اشرفیان ملیں جو دو تہائی مال ہو اور باقی ہر ایک کو صرف ایک سو اشرفیان ملیں جو چھٹا حصہ ہوتا ہے۔ (س)

ایک مرد کے چار زوجات ہیں جنہیں سے ایک زوجہ کو نصف مال و آٹھویں کا نصف ملا اور دوسری زوجہ کو چارم مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا اور باقی دو زوجات میں سے ہر ایک کو آٹھواں حصہ کا نصف ملا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج)

زید کے باپ کی ایک پدری بہن اور ایک مادری بہن ہر ایک کے ایک لڑکی ہر پس زید نے اپنی دونوں چھو بیوں کی لڑکیوں سے نکاح کیا اور زید کی ماں کے بھی ایک مادری بہن اور ایک پدری بہن اور ہر ایک کے ایک لڑکی ہے اور زید نے دونوں خالاؤں کی لڑکیوں سے بھی نکاح کیا پھر مر گیا اور سوائے ان زوجات کے کوئی وارث نہیں چھوڑا تو فرائض کے حکم سے اصل مسئلہ ۱۶۔ سے ہوا کہ جہین سے چارم ۳۔ سهام چار دن کو زوجیت کے حق سے ملے تو ہر ایک کو ایک سہم پہونچا پھر باقی (۱۲) سهام مادری و پدری قرابت سے ذوی الارحام کو دیا جاوے اسطرح کہ ۴۔ ماں کی جانب اور (۸) باپ کی جانب و لیکن ماں کی جانب میں پدری خالہ کی لڑکی مقدم ہے اور باپ کی جانب میں پدری چھو بی کی لڑکی مقدم ہے تو پدری چھو بی کی لڑکی کو (۹) سهام پہونچے پس اسکو کل ۱۶ سهام کا نصف مال مع آٹھویں کے نصف کے ملا۔ اور پدری خالہ کی لڑکی کو (۵) سهام ملے اور یہ کل کا چارم مع آٹھویں کے نصف کے ہے۔ اور مادری چھو بی کی لڑکی اور مادری خالہ کی لڑکی کو صرف ایک ایک سہم ملا جو آٹھویں کا نصف ہے۔ (س)

ایک مرد کی پدری چھو بی کی لڑکی اور مادری چھو بی کی لڑکی وارث ہوئیں پھر مادری چھو بی کی لڑکی بھی مال کا آٹھواں حصہ لے گئی۔ (ج)

یہ دونوں اسکی زوجہ ہیں تو مسئلہ ۸۔ سے ہو گا جہین سے چارم ۲۔ سهام میں سے ہر ایک کو ایک ایک سہم ملے گا اور باقی اسکی پدری چھو بی کی لڑکی ذوی الارحام کے ارث سے پاوے گی تو مادری چھو بی کی لڑکی بھی اس کے ساتھ میں آٹھواں حصہ لے گئی اور اسطرح یہ سوال جواب پدری و مادری خالاؤں کی لڑکیوں میں جاری ہے۔ (س)

ایک مرد مرا اور اپنی زوجہ کے ساتھ میں



اسکے ساتھ بھائی چھوڑے حالانکہ بھائی بہنوں نے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہو۔ (ج) یہ مرد زیر ہے جسکے پسر خالہ نے اسکی زوجہ کی مان سے نکاح کیا جس سے سات لڑکے پیدا ہوئے اور خالہ کی موت کے بعد زیر فرا تو اسکے مال کے آٹھ سہام ہونگے از انجملہ زوجہ کو ایک سہم ملیگا اور باقی سات سہام اسکے پسر کے ساتوں بیٹوں کے واسطے ہیں حالانکہ یہ سب اسکی زوجہ کے مادری بھائی ہیں۔ (س) ایک مرد مراۃ اسنے (۲۰) اشرفیان چھوڑیں جسین سے اسکی زوجہ کو نقطہ ایک اشرفی ملی تو یہ کیونکر ہوگا۔ (ج) دیدنے چار زوجات اور دو سگی بہنیں اور دو مادری بہنیں چھوڑیں پس اصل مسئلہ (۱۲) سے ہوا کہ (۳) زوجات (۸) سگی بہنوں کے۔ (۲۲)۔ مادری بہنوں کے پس حول ہو کر۔ ۱۵۔ ہو گیا اور۔ ۱۵۔ کے نسبت (۳) جو زوجات کو پہونچے ہیں پانچوان حصہ تو (۲۰) اشرفیوں میں سے پانچوان حصہ چار اشرفیان ہوئیں جو چار زوجات میں ہر ایک کے حصہ میں ایک اشرفی ہوگی۔ (س) وارث لوگ میراث تقسیم کرتے تھے کہ ایک مرد آیا اور کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کیجئے کہ میری ایک زوجہ سفر میں ہے پس اگر وہ زندہ ہوئی تو میں وارث ہونگا بلکہ وہی وارث ہوگی ادا اگر وہ مرگئی ہو تو وہ نہیں بلکہ میں وارث ہونگا۔ واضح ہو کہ سوال موہم ہو اور مراد یہ کہ تم جس میت کی میراث تقسیم کرتے ہو اس سے پہلے یہ عورت مری ہو۔ (ج) اسکی صورت یہ ہے کہ میت جسکی میراث تقسیم کی جاتی ہے ایک عورت تھی جو سگی دو بہنیں دمان و مادری بہن و پدری بھائی چھوڑا ہے اور پدری بھائی نے اسکی مادری بہن سے نکاح کیا تھا اور یہی بھائی آیا ہے جسنے یہ کلام کیا ہے اور اسکی زوجہ ہی میت کی مادری بہن ہے جو سفر میں ہے پس اگر زندہ ہوگی تو سگی بہنوں کو دو تہائی اور دمان کو چھٹا حصہ اور مادری بہن کو چھٹا حصہ ملیگا پس کچھ باقی نہیں رہا جو پدری بھائی کو بطور عصبہ ملے اور اگر ثابت ہو کہ مادری بہن نے اس میت سے پہلے انتقال کیا ہے تو باقی چھٹا حصہ اسکے شوہر کو جو میت کا پدری بھائی ہے ملیگا۔ (س) ایک عورت نے اگر کہا کہ آپ لوگ میراث تقسیم کرنے میں جلدی نہ کریں کیونکہ میں حاملہ ہوں پس اگر میں لڑکا جنی تو وہ کچھ وارث نہیں ہوگا اور اگر لڑکی پیدا ہوئی تو وہ وارث ہوگی بھلا اسکی کیا صورت ہو۔ (ج) یہ میراث ایک عورت کی ہے جو مری اور اپنا شوہر دمان اور دو مادری بہنیں چھوڑیں پس میت کے باپ کی زوجہ آئی پس اسنے کہا کہ اگر میں لڑکا جنی تو وارث ہونگا کیونکہ وہ میت کا پدری بھائی ہوگا حالانکہ اس صورت میں کچھ نہیں بچتا ہے تو عصبہ کو کچھ نہیں ملیگا اور اگر لڑکی جنی تو وہ میت کی پدری بہن ہوگی پس نصف کی وارث ہوگی ورنہ نصف حول ہو کر (۹) ہو جائیگا۔ اسکی توضیح یہ ہے کہ مسئلہ ۶۔ سے ہوگا کہ شوہر کے واسطے نصف ۳۔ اور دمان کے واسطے ایک اور دو دنون مادری بہنوں کے واسطے تہائی کے دو سہام ہیں یہ سب ملکر چھ سہام ہونگے پس اگر پدری بھائی عصبہ ہوا تو اسکے لیے کچھ نہیں بچیگا اور اگر پدری بہن پیدا ہوئی تو وہ اصحاب فرائض میں سے ہے جسکا حصہ نصف ہے تو اسکے واسطے بھی تین سہام ہونگے پس جملہ سہام نو ہو جائینگے پس ۶ کا حول ۹۔ ہوگا۔ (س) ایک حاملہ عورت نے اگر کہا کہ ابھی میراث میں جلدی مت کرو کہ میں حاملہ ہوں اگر لڑکا ہو تو وارث ہوگا اور اگر لڑکی ہوئی تو وارث ہوگی۔ اسکی کیا صورت ہو۔ (ج) میت ایک مرد ہے جسنے سگی دو بہنیں چھوڑی ہیں اور ایک چچا چھوڑا پس میت کے باپ کی زوجہ آئی کہ وہ اگر لڑکا جنی تو میت کا پدری بھائی ہوگا جو سگی دو بہنوں کی دو تہائی کے بعد باقی کا واث ہوگا اور اگر لڑکی جنی تو پدری بہن ہوئی پس دو تہائی دو دنون سگی بہنوں کو مل گیا تو باقی چچا کے واسطے ہوگا اور پدری بہن کے لیے کچھ نہیں ہوگا۔ (س) عورت آئی اور کہا کہ میرے بھائی نے چھ سہام



اشرفیان چھوڑیں مگر مجھے اس میں سے سوا سے ایک دینار کے کچھ نہیں ملا۔ (ج) بھائی نے وارثوں میں جگہ  
 صحیحہ اور دو دختر و زوجہ و بارہ بھائی دیے ہیں چھوڑی۔ پس جگہ کو سوا اشرفیان دو لون دختر و لون کو دو تہائی کے چاروں  
 اشرفیان و زوجہ کے واسطے حصہ آٹھویں کی پچھلے حصہ۔ اشرفیان ہر تین اہل (۲۵) اشرفیان باقی رہیں  
 جن میں سے بارہ بھائیوں کے (۲۴) بحساب دو دو اشرفیوں کے اور ایک بہن کے واسطے ہے۔ (س) ایک  
 مرد و اسکے باپ نے ترکہ میں سے برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) یہ صورت ہے کہ زید نے اپنے پسر خالد  
 کا نکاح اپنے بھائی کی دختر سے کر دیا پھر وہ لاد لہ مرگئی اور کوئی وارث سوا زید و خالد کے موجود نہیں ہے تو خالد  
 کو نصف مال کو حق شوہری ملے گا اور باقی زید کے واسطے بطور حصہ ہے۔ (س) ایک مرد و اسکی دختر دو لون نے  
 میراث میں برابر مال پایا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) ہندہ نے اپنے چچا کے بیٹے خالد سے نکاح کیا جس سے  
 حلیمہ پیدا ہوئی پھر ہندہ مرگئی تو حلیمہ کو نصف ملے گا اور خالد کو چارم کے ساتھ میں باقی چہارم بھی اسوجہ سے ملے گا کہ  
 یہی اسکا حصہ ہے۔ (س) وارثوں میں ایک شوہر و زوجہ نے تہائی مال پایا اور دوسرے شوہر و زوجہ نے  
 دو تہائی مال پایا۔ تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید مراد اسنے والدین چھوڑے اور اسکے پسر کے پسر  
 کی دختر تک نکاح پسر کے پسر کے پسر تو والدین کے واسطے تہائی ہے اور باقی دو لون یا قیوں کے لیے ہے۔ (س)  
 ایک مرد و اسکی دو زوجہ ہیں تہائی مال پایا تو اسکی کیا صورت ہے۔ (ج) زید کے دو پسر میں سے ہر ایک  
 کی دختر تک نکاح برابر زادہ ہے پس جب زید مرا تو دو لون پسر کی لڑکیوں نے دو تہائی مال پایا جو ہر ایک کو ایک  
 تہائی ملا اور باقی اسکے بھتیجے کو بطور حصہ ملا اور وہ ان دو لون کا شوہر ہے۔ المبسوطہ ذرا آخر ما اردنا من  
 الحاق کتاب الحیل و الفرائض مع عین الہدایہ و لد سبجانی ربی المنة و الفضل العظیم فی الہدایہ  
 و النہایہ و اسالہ تعالیٰ ان ینفعنی بذلک فی الدنیا و الآخرة مع المؤمنین و المسلمین و علی اللہ تعالیٰ  
 علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ اجمعین و الحمد للہ  
 رب العالمین

## خاتمہ طبع

الحمد للہ سبحانہ و تعالیٰ خانہ کہ کتاب مستطاب الہدایہ کا ترجمہ اعلیٰ عین الہدایہ اسم باسلی  
 جیسے جناب مترجم ہمام نے فایت اہتمام کے ساتھ بے مثل اتمام خوب مرغوب مرعی فرمایا۔ از انجمن  
 اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم کہ خود تحصیل طلبہ کے واسطے معلم عالی مقام ہر اپر توضیح کلام جسد نے بیان  
 مثل آئینہ بنایا۔ ثانیاً دلائل نص و قیاسی شیخ امام قرم نظام صاحب الہدایہ رحمہ اللہ تعالیٰ جنکا مرتبہ  
 عالی قیاس کو نصوص سے تطبیق دینے میں اظہر من الشمس ہے اور تطبیق مذکور ائمہ طہارہ کے نزدیک دلیل  
 تجرأ میں من الالمس ہے و لا جبرۃ بما یتفوه بہ الجملہ و لو ادعوا لا نفسم المنزلہ۔ حضرت مترجم م فیض نے  
 دلائل قیاسی کو اصولی ماخذ سے ایسی تسہیل کے ساتھ باشارہ لطیفہ ادا فرمایا کہ اصل نظام و اصولی کلام  
 دو لون متماثل ہو گئے اور علت جامعہ و زوجہ قیاس کا انکشاف بیان سے مبادرت کرتا ہے۔ ثانیاً۔ اصول  
 الاصول یعنی بیان نصوص میں جو طریقہ مختار فرمایا۔ بیان اسکا خود مراجع ہے چنانچہ حدیث مجتہد کو صحیحین سے  
 پایا تو صرف حوالہ دیا بقدر ضرورت نقل کیا ورنہ سنن کی حدیث کی تصحیح نقل کی ورنہ کسی عالم معتد دائرہ محدثین



سے تصحیح نقل کی اور اگر تصحیح میں اختلاف ہوا تو صرف محل خلاف راوی کی توثیق ثابت کی جس سے اصل مقصود یعنی استدلال میں انتشار و غلطی کے جو راویوں کی جرح و تعدیل میں اس قدر تطویل و اطال لائے ہیں کہ اصلی مقصود گم ہو جاتا ہے اور اگر اتفاقاً شیخ مصنف رحمہ اللہ نے ایک روایت سے استدلال فرمایا جسکی تصحیح میں کلام ہو تو بعد مختصر ذکر کے دوسری حدیث جو اسی باب میں حجت اور وہ صحیحین میں باصح الاسناد ہر زیادہ کی۔ بالجملہ اصل مسئلہ کے واسطے احادیث و آثار سے تقویت کافی میں جہد کیا اور مسئلہ کو ان اصول کے ساتھ اجتہادی طریقہ سے منطبق کر دکھایا اور اگر روایت خلاً مرسل ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و جمہور نے استدلال کیا اور امام شافعی رحمہ اللہ نے سوائے بعض استظهار کے قبول سے انکار کیا تو اسی بنیاد پر دونوں کا استنباط نقل کیا تاکہ اہل السنہ کو ظاہر ہو کہ ہمارے ائمہ فقہاء میں باہم مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی اختلاف ہو اور ہم سب کے ساتھ ادب کی تکریم واجب ہے ورنہ بے ادبی شیوہ روا حق ہے۔ راہاً مسائل اہدایہ غالباً اصول مسائل ہیں جنکے ساتھ میں متاخرین کے فتاویٰ کی ضرورت باقی ہے لہذا جدید بلخ کے ساتھ اختلاف الشائخ میں سے جس قول پر فتویٰ ہے اور جسکی ترجیح تصحیح واقع ہوئی ہو اسی کو نقل کیا تاکہ عوام اس میں سے وہ قول نکال لیں جس پر فتویٰ ہے اور دیگر اقوال سے ان کو کوئی غرض بھی نہیں ہے اور اسکے ساتھ میں حوالہ کتاب بھی مزید اطمینان کے۔ لیے مذکور ہے اور یہ سب ایک نمونہ کا بیان ہے اور اس کے ساتھ میں جہد و خیال جمع ہیں انکے بیان میں طول چاہیے نہ کہ کتاب موجود ہے۔ خود ملاحظہ و مطالعہ کیجئے اور اس کے لطائف تحقیقات و غرائب تدقیقات و تذیل و تفریحات و نکات و اشارات کے فوائد دیکھئے تاکہ آپ کو میرے بیان سے دوچند ظاہر ہو اور ان شاء اللہ تعالیٰ بے ساختہ زبان سے دلی جوش کے ساتھ نکلے کہ مرجا جزاک اللہ فی الدارین خیراً اللہم بعلک بفضلک یا ارحم الراحمین فالحمہ للہ سبحانہ تعالیٰ۔



### رموز و اشارات مستعملہ ترجمہ ہذا

ف۔ فتح القدير۔	ش۔ شامی علی الدر المختار۔	ق۔ فتاویٰ قاضی خان۔	ن۔ نصب الراية۔
معنی۔ لمخص فتح القدير۔	و۔ در مختار۔	م۔ مترجم۔	الزلیعی شارب كنز الدقائق۔
ع۔ عینی۔	ت۔ تنویر الابصار۔	م ع۔ مترجم و عینی۔	الزلیعی۔ تخریج حدیث میں مخرج
ع۔ لمخص عینی۔	ج۔ چلی۔	م ف۔ مترجم و الفتح۔	نتائج۔ نتائج الافکار
مفع۔ لمخص عینی و فتح القدير۔	الصدر۔ شلحہ دقایق۔	الفتح۔ فتح القدير۔	
ح۔ فتاویٰ ہندیہ یعنی عالمگیری۔	القاضی خان فتاویٰ قاضی خان۔	ابن الہمام۔ معنی فتح القدير۔	